Mélété
Cahiers d'histoire et d'anthropologie du droit
N°2
Juin 2026



COMPRENDRE (ET DÉPASSER) LA MÉTAPHORE DU CRIMINEL ANIMAL

Explorations pluridisciplinaires

Mélété
ISSN : 3095-3820
Éditeur : Association Revue Mélété Cahiers d'Histoire et d'Anthropologie du droit

02 | 2026
Comprendre (et dépasser) la métaphore du criminel animal

Explorations pluridisciplinaires

https://publications-prairial.fr/melete/index.php?id=254

Référence électronique
« Comprendre (et dépasser) la métaphore du criminel animal », *Mélété* [En ligne], mis en ligne le 15 juin 2026, consulté le 04 juillet 2026. URL : https://publications-prairial.fr/melete/index.php?id=254

Droits d'auteur
CC BY-NC-SA 4.0

DOI : 10.35562/melete.254

Prairial
Pôle éditorial
Lyon Saint-Étienne

SOMMAIRE

Dossier

Ralph Évêque et Caroline Regad-Riot
Comprendre et dépasser la métaphore du criminel animalisé

Christian Bruschi
Jeu de miroir entre l'être humain et l'animal dans le récit des martyrs de Lyon de 177

Mirèio Himy-Alicheva
Le criminel entre régression animale et régression atavique : l'étude des stigmates zoomorphiques, d'une herméneutique philosophique à l'anthropologie criminelle

Clémence Pellissier
Un homme dans une cage de verre

Abdramane Traoré
Le criminel parfaitement animalisé en Europe et en Afrique (XVI^{e}- XX^{e} siècle)

Marie Lorillard
Exprimer la violence du monde pour mieux la contenir

Article Jeune recherche

Juliette Danfakha
« Celles qui partent ne reviennent pas »

Diffusion de connaissance

Ninon Maillard et Louise Testot-Ferry
Le webinaire Histoire du droit 2.0

Varia

Sylvain Soleil et Thierry Hamon
Pourquoi rédiger les coutumes en 2025 ? Entretiens en pays Abouré Ehivɛ et N'Zima (Côte d'Ivoire)

Notes de lecture

Maxime Tourette
Thomas Borrel, Amzat Boukari Yabara, Benoît Collombat, Thomas Deltombe (dir.), *L'Empire qui ne veut pas mourir. Une histoire de la Françafrique*

Claire Laborde-Menjaud
Yann Rivière, *Histoire du droit pénal romain. De Romulus à Justinien*

Dossier

Comprendre et dépasser la métaphore du criminel animalisé

De l'histoire d'une exclusion hors de l'humanité aux nouveaux horizons du droit du vivant

Understanding and Moving Beyond the Metaphor of the Animalized Criminal From the History of an Exclusion from Humanity to the New Horizons of the Law of the Living

Ralph Évêque et Caroline Regad-Riot

DOI : 10.35562/melete.362

Droits d'auteur
CC BY-NC-SA 4.0

PLAN

I. Analyse historique de la construction et de la permanence de la figure du criminel animalisé
- A. Quand le criminel prenait figure de bête : matrice antique d'un imaginaire de l'altérité
  - 1. Le Proche-Orient ancien : l'animalité comme langage de l'exclusion
    - Punir la bête : l'animal homicide et la restauration de l'ordre communautaire
    - Quand le criminel devient loup (ou un autre animal) : animalité et exclusion dans l'Antiquité orientale
    - Bêtes du désordre et ordre du monde dans l'Égypte pharaonique
  - 2. La Grèce antique : la bête comme figure de l'exclusion civique
    - Le meurtrier aux portes de la cité : le *miasma* grec
    - Quand l'ennemi devient bête : l'animalisation des figures déviantes
    - Quand le tyran devient loup : violence et chute hors de l'humain
  - 3. La Rome antique : faire du criminel une bête
    - Animaliser pour exclure : le langage romain de la déchéance
    - Punir l'impensable : le parricide et la *poena cullei*
    - Sous les crocs des bêtes : le théâtre romain de la déshumanisation
- B. Du criminel-bête médiéval au prédateur contemporain : histoire d'une permanence symbolique
  - 1. Le Moyen Âge : juger l'animal, déclasser l'homme
    - Le procès des animaux : mettre le désordre en jugement
    - Quand la faute mêle l'homme et la bête
  - 2. L'époque moderne : animaliser pour classer les marges
    - Animaliser pour gouverner : crime, pauvreté et discipline à l'époque moderne

Entre stigmatisation et critique : les ambivalences littéraires du criminel-animal
3. Époque contemporaine : du monstre biologique au prédateur médiatique
Lombroso et la biologisation du criminel : de la physiognomonie à l'atavisme
Autour de Lombroso : la construction savante du type criminel
Du criminel-né au prédateur social : la fabrique contemporaine de la dangerosité
Déshumaniser par l'animalité : terrorisme et crimes de masse
Affaires criminelles et secousses de l'opinion publique
Des mécanismes de production de l' (in)humain ?
L'animalisation, désubjectivisation et déclassement de certaines vies ?
II. Vers un dépassement possible de la métaphore du criminel animalisé : Perspectives sur la maturation du droit du vivant
A. Vers une redéfinition du lien juridique entre les humains et les animaux ?
1. D'autres regards juridiques sur les animaux : perspectives d'anthropologie juridique
Des « personnes » intégrées dans un vaste ensemble
L'activité cynégétique « réglementée »
L'animal criminel ou le criminel animal
Au-delà : l'animal, auxiliaire de justice et gardien de l'ordre
Métamorphose et question d'identité
2. L'impulsion de nouvelles dynamiques juridiques
Des cadres naturalistes poreux
Le critère du vivant
L'anthropologie, prendre en compte tous les possibles
B. Dans les sociétés occidentales : droit positif et droit prospectif
1. La critique de l'anthropocentrisme juridique
a. Des faits au droit
Une démarche ascendante : de la condition de l'animal vers la norme
Le déplacement vers le droit : entre projets…
… et contentieux
b. Du droit aux faits
Des exemples d'évolutions constitutionnelles
Le cas indien
2. La dynamique en cours d'un véritable droit du vivant : le dépassement d'une métaphore justifiée par les évolutions actuelles du droit du vivant
a. La personnalité juridique attribuée à des animaux
La reconnaissance de sujets de droit non-humains
Influences d'ailleurs : de nouveaux horizons juridiques
b. La personnalité juridique attribuée à (des éléments de) la Nature
De nouveaux schémas
Un nouveau paradigme juridique non anthropocentré

Le rôle de la *soft law*
Déterminer les branches de l'arborescence du vivant à exhausser au rang de personne juridique
Conclusion

TEXTE

1 « L'Homme est-il un animal comme les autres [1] ? » et, en retour, « l'animal est-il un homme comme les autres [2] ? ». La symétrie apparente de ces deux questions est trompeuse [3]. Elles n'ouvrent pas seulement un débat de philosophie morale sur le statut du vivant ou sur l'extension de la considération éthique au-delà de l'espèce humaine. Elles conduisent, plus profondément, au cœur des opérations classificatoires par lesquelles les sociétés se définissent elles-mêmes, séparent le propre et l'impur, le normal et le déviant, le sujet et la chose, le membre du corps politique et ce qui doit en être retranché. On peut faire ici l'hypothèse qu'en histoire occidentale la question animale rencontre, de manière récurrente, celle du crime, dans la mesure où la figure du criminel a souvent constitué un lieu privilégié d'épreuve des frontières de l'humain [4]. Le criminel y est volontiers représenté comme celui qui s'est éloigné de l'espace plein de l'humanité raisonnable pour s'approcher d'une bordure où l'homme devient « bête », « fauve », « loup », « vermine », « parasite » ou « prédateur ». Greta Olson a montré, dans un ouvrage désormais incontournable [5], que ces métaphores animales ont servi, dès l'Antiquité et avec une force particulière à partir de la première modernité anglaise, à déprécier les personnes identifiées comme criminelles, en faisant communiquer les imaginaires de la pauvreté, de la dangerosité et de l'animalité [6].

2 L'animalisation du criminel ne doit donc pas être comprise comme une simple image d'emphase ou comme un ornement de langage. Elle peut être lue comme une technique de mise à distance. Mary Douglas a montré, dans *Purity and Danger*, que tout ordre classificatoire produit des anomalies — c'est-à-dire des êtres, des choses ou des conduites qui ne « tiennent » pas dans les partages disponibles — ces anomalies deviennent des foyers de danger symbolique précisément parce qu'elles troublent l'ordre des catégories [7]. Le criminel animalisé appartient à cette logique. Il demeure juridiquement punissable

comme homme, tout en étant moralement et symboliquement désigné comme autre qu'homme [8]. Il est ainsi pris dans le droit par la voie même de son déclassement symbolique. On peut, avec prudence, rapprocher cette structure du schème analysé par Giorgio Agamben sous la figure de l'*homo sacer*, à condition de ne pas confondre les deux constructions : l'analogie porte ici sur la forme d'une inclusion par exclusion, non sur une identité conceptuelle stricte [9]. Animaliser le criminel, c'est le faire glisser vers une zone de bordure où la sévérité pénale paraît d'autant plus légitime qu'elle frappe un être déjà réputé déchu.

3 Cette opération repose également sur un mécanisme anthropologique plus profond : la difficulté à assumer la violence humaine en tant que telle [10]. Mary Midgley l'avait formulé avec une particulière netteté dans sa réflexion sur la *beastliness* : les humains ont très souvent attribué aux bêtes la férocité qu'ils ne voulaient pas reconnaître en eux-mêmes [11]. La critique de Théodore Monod contre l'expression de « crime bestial » procède d'une intuition proche : employer le lexique animal pour désigner l'extrême violence, c'est faire de l'animal le support imaginaire d'une faute pourtant spécifiquement humaine [12]. Une telle projection est ancienne [13], et elle conserve aujourd'hui encore une grande efficacité morale et politique. Elle permet à la société de se rassurer en voyant le criminel comme une créature à part, plutôt que comme un être humain ordinaire capable de crime. C'est précisément pour cette raison que la question du langage n'est jamais accessoire : les mots ne décrivent pas seulement le criminel, ils contribuent à produire sa mise à distance morale et symbolique [14]. Traiter un meurtrier de « bête », de « fauve », de « chien [15] », de « rat » ou de « monstre » ne revient pas simplement à souligner la gravité de ses actes [16] ; ces qualifications suggèrent qu'il aurait franchi une frontière anthropologique et quitté le cercle de l'humanité ordinaire [17]. Cette logique imprègne encore largement les discours contemporains. Les expressions médiatiques telles que « prédateur sexuel », « chasse à l'homme », « meute criminelle », « crime sauvage » ou « tueur sanguinaire » mobilisent continuellement un imaginaire zoologique du danger, de l'instinct et de la traque [18]. Même certains registres pénaux, criminologiques ou psychiatriques recourent à un vocabulaire voisin lorsqu'ils décrivent des individus comme mus par des « pulsions », gouvernés par leurs

« instincts » ou caractérisés par une « dangerosité » quasi-naturelle. Le langage ne fonctionne donc pas ici comme un simple ornement rhétorique : il participe à la fabrication d'une altérité radicale [19]. En animalisant le criminel, il devient possible d'expulser symboliquement la violence hors de l'humanité commune et de présenter le crime comme l'irruption d'une forme de vie dégradée, infra-humaine ou régressive.

4 Il faut toutefois éviter de naturaliser cette métaphore en la traitant comme un invariant anthropologique. Les apports de l'anthropologie contemporaine invitent précisément à défaire l'évidence occidentale d'un partage entre humanité morale et culturelle, d'un côté, et animalité naturelle, de l'autre.

5 Eduardo Viveiros de Castro a montré, à propos du perspectivisme amérindien, que de nombreuses cosmologies conçoivent humains et animaux comme des êtres dotés d'une intériorité comparable, tandis que les différences tiennent d'abord aux corps, c'est-à-dire aux perspectives qu'ils ouvrent sur le monde [20]. De son côté, Howell décrit, chez les Chewong de Malaisie, un univers dans lequel de nombreux non-humains possèdent un *ruwai*, principe de vie et de conscience qui les constitue comme sujets. Dans un tel cadre, les passages entre formes d'existence ne relèvent pas nécessairement de l'anomalie ou de la monstruosité, mais d'une ontologie relationnelle du vivant [21]. Philippe Descola a, quant à lui, mis en évidence que la grande opposition moderne entre nature et culture ne saurait être tenue pour une donnée anthropologique universelle, mais relève d'un mode particulier d'identification du monde parmi d'autres [22].

6 Les travaux de Harry Walker sur le droit et le chamanisme en Amazonie permettent d'affiner encore ce constat [23]. À partir de ses enquêtes chez les Urarina, il montre que les situations de mort, de maladie, d'agression ou de vengeance sont comprises à travers des chaînes de causalité, impliquant à la fois des humains, des chamanes, des esprits et divers non-humains. Il ne s'agit pas seulement d'identifier un auteur immédiat, mais de restituer les médiations visibles et invisibles par lesquelles l'atteinte a été produite. La violence n'y est donc pas pensée à partir d'une opposition simple entre agent humain rationnel et nature extérieure, mais comme le résultat d'interactions entre différentes formes d'agentivité.

L'animalité n'y renvoie pas spontanément à une déchéance morale ou à une sortie de l'humain ; elle prend place dans un système plus largement partagé de puissances agissantes.

7 On peut prolonger ce panorama du côté de l'Océanie, en s'appuyant cette fois sur des dossiers ethnographiques du Sepik en Papouasie-Nouvelle-Guinée [24]. Chez les Iatmul du Moyen-Sepik, les travaux de Christian Coiffier montrent que le crocodile n'y constitue pas un simple motif décoratif ou totémique, mais un principe majeur d'organisation symbolique : certains villages sont pensés sur le modèle du corps du reptile, la maison cérémonielle des hommes en occupant le centre vital [25], tandis que les pirogues rituelles peuvent elles-mêmes être comprises comme des formes du crocodile ancestral [26]. L'animal apparaît ainsi comme une matrice de l'espace social et politique. Cette centralité se retrouve dans les rites d'initiation masculine étudiés par Eric Silverman. Les scarifications pratiquées sur le torse, le dos ou les épaules des novices, souvent interprétées comme une figuration de la peau écailleuse du crocodile, ne visent pas à rabaisser l'initié au rang de la bête. Elles marquent au contraire une transformation statutaire décisive : séparation d'avec l'enfance, incorporation d'une puissance ancestrale, entrée dans le monde des hommes et refabrication rituelle de la personne [27]. Dans d'autres régions du Sepik, notamment dans l'aire karawari, Borut Telban a également montré que les crocodiles sculptés conservés dans les maisons des hommes ne sont pas de simples emblèmes, mais des présences agissantes associées à la guerre, à la chasse, à la protection collective ou à la circulation des forces vitales [28]. Dans un tel contexte, l'identification symbolique à l'animal ne signifie donc ni souillure, ni monstruosité, ni déchéance morale. Elle relève d'une ontologie relationnelle dans laquelle certaines puissances animales participent à la fabrication des personnes, à la hiérarchie rituelle et à l'efficacité du monde social. Le contraste avec la tradition occidentale du criminel animalisé est ici particulièrement éclairant : là où l'animalité sert souvent à expulser hors de l'humain, elle peut ailleurs servir à produire davantage d'humanité sociale.

8 Ces travaux ne portent pas sur le crime en priorité ; ils ont néanmoins une portée décisive pour notre propos, en ce qu'ils défont le présupposé qui rend si évidente, en contexte occidental, l'animalisation du criminel. La figure occidentale du criminel

animalisé apparaît ainsi non comme une constante anthropologique, mais comme l'effet d'un mode particulier de classement du vivant dans lequel l'animal occupe la place du contre-modèle de la personne et du sujet de droit [29].

9 Les brouillages homme/animal ne reçoivent donc pas partout la même valeur [30]. Dans certains mondes, ils signalent le crime, la souillure, la sorcellerie ou la déchéance ; dans d'autres, ils participent de l'initiation, de la parenté cosmologique ou de la médiation rituelle [31]. Le criminel animalisé de la tradition occidentale doit ainsi être compris non comme l'expression universelle de la violence humaine, mais comme une construction historiquement située, produite par une certaine vision du vivant.

10 C'est tout l'enjeu du présent dossier que de reconstruire cette histoire, d'en éclairer les usages et d'en mesurer les déplacements contemporains. Il ne s'agira pas seulement de recenser des figures de style, mais de comprendre comment la référence animale a servi, dans la longue durée, à qualifier, déclasser, stigmatiser, naturaliser et parfois scientifiser la figure du criminel. Il faudra également examiner de manière multidisciplinaire l'envers de ce mouvement : à mesure que le droit, la philosophie morale et l'anthropologie reconfigurent le statut des animaux et, plus largement, des non-humains, la vieille opération consistant à rabattre le criminel au rang de la bête devient moins évidente et plus contestable. Ce dossier sur le criminel animalisé se situe ainsi à l'intersection d'une histoire du droit pénal, d'une anthropologie des frontières du vivant et d'une histoire intellectuelle des catégories de personne, de nature et de responsabilité.

11 Ainsi formulée, la question centrale de ce dossier n'est pas simplement de connaître la raison pour laquelle la métaphore du criminel animalisé est si souvent utilisée. L'enjeu est plus vaste et il s'agit de savoir comment et pourquoi, dans le cadre du droit pénal, une société expulse symboliquement certains de ses membres hors de l'humanité en les rabattant vers l'animalité, et ce que devient cette opération dès lors que l'animal cesse peu à peu d'être le pur envers du sujet humain.

12 Dans cette perspective, la première partie sera consacrée à la construction historique de la figure du criminel animalisé. Un

premier moment reviendra sur la profondeur ancienne et structurante de la métaphore, depuis l'Antiquité jusqu'à la première modernité, en s'attachant d'abord à la figure elle-même, à sa fonction classificatoire et à ce refus d'assumer la violence humaine, puis à l'animalisation comme instrument juridique et social de stigmatisation, au croisement de la peine, de l'exclusion et de la fabrication d'une altérité criminelle. Un second moment examinera la persistance de cette métaphore à travers le temps, d'une part dans les discours littéraires, politiques et criminologiques de l'époque moderne et du XIX^e^ siècle, où elle se consolide puis se scientifise, d'autre part dans les sociétés contemporaines, où elle se médiatise, se sécurise et s'imbrique dans les économies politiques de la peur, de la victime et de la punition.

13 La seconde partie envisagera, à l'inverse, les conditions d'un dépassement possible du paradigme du criminel animalisé. Elle interrogera d'abord la redéfinition contemporaine du rapport entre humains et animaux, en croisant histoire des idées, anthropologie et théorie juridique du vivant. Elle examinera ensuite l'évolution du statut juridique de l'animal et de certains éléments de la Nature [32], depuis la reconnaissance de la sensibilité animale jusqu'aux formes de personnalité juridique attribuées, dans certains systèmes, à des animaux ou à des éléments de la Nature. L'enjeu ne sera pas de soutenir simplement une disparition des catégories pénales, mais de comprendre comment la transformation des représentations du vivant ébranle la vieille hiérarchie symbolique qui faisait de l'animal le réservoir privilégié de la déchéance criminelle.

14 Ce dossier s'articule ainsi autour de deux souffles complémentaires : le premier pour sonder les fondations séculaires de la métaphore du criminel animalisé (I), le second pour en esquisser les perspectives de dépassement face aux mutations contemporaines du droit du vivant (II).

I. Analyse historique de la construction et de la permanence de la figure du criminel animalisé

15 Pour comprendre pleinement les raisons pour lesquelles la figure du criminel tend à être pensée et représentée sous des traits animalisés, il convient de remonter aux héritages antiques qui continuent, souvent de manière implicite, à façonner nos représentations contemporaines du crime et de la déviance. Notre analyse se concentrera principalement sur le monde occidental, tout en s'autorisant quelques incursions dans les sociétés orientales et traditionnelles, afin de faire apparaître à la fois les continuités et les dissemblances des imaginaires liés à l'animalisation du criminel.

16 Si cette métaphore plonge ses racines dans une matrice antique profondément structurante (A), elle se distingue également par sa remarquable permanence historique, se maintenant durablement dans les représentations juridiques, sociales et symboliques du crime (B).

A. Quand le criminel prenait figure de bête : matrice antique d'un imaginaire de l'altérité

17 Les mondes antiques ont progressivement façonné les premières grandes figures de l'animalisation du criminel, en associant déjà la violence, la transgression et l'exclusion à l'imaginaire de la bête.

1. Le Proche-Orient ancien : l'animalité comme langage de l'exclusion

18 L'Antiquité biblique, et plus largement proche-orientale, constitue un observatoire décisif pour l'histoire longue des rapports entre crime, animalité et ordre juridique [33]. Elle ne formule pas encore, sous forme doctrinale, une théorie du criminel animalisé comparable à certaines élaborations grecques ou romaines. Elle laisse toutefois apparaître, avec une netteté remarquable, deux mécanismes déjà

fortement structurés [34]. D'une part, certains animaux réels sont intégrés à des dispositifs normatifs relatifs à l'homicide, à la responsabilité et à la souillure. D'autre part, l'animalité sert fréquemment à qualifier des hommes violents, des rebelles, des oppresseurs ou des souverains déchus, c'est-à-dire des figures humaines sorties de l'ordre juste. Le Proche-Orient ancien ne pense donc pas seulement l'animal comme cause de désordre ; il mobilise aussi l'animalisation comme langage de la faute grave et de l'exclusion symbolique.

Punir la bête : l'animal homicide et la restauration de l'ordre communautaire

19 En ce qui concerne l'association entre l'animal et la faute, il s'agit de mobiliser le cas classique du bœuf encorneur, évoqué dans plusieurs collections juridiques du IIe millénaire av. J.-C. Les Lois d'Eshnunna, généralement datées des environs de 1930-1770 av. J.-C., prévoient ainsi déjà qu'en cas de mort causée par un bœuf, la solution varie selon que l'animal était ou non connu pour encorner [35]. Le Code d'Hammurabi, promulgué à Babylone sous le règne de Hammurabi vers 1754 av. J.-C., reprend ce schéma : si un bœuf tue un homme sans antécédent connu, « cette cause ne comporte pas de réclamation ». Au contraire, si l'animal était réputé dangereux et que son maître n'a pas pris les précautions nécessaires, celui-ci doit verser une indemnité [36]. Ces textes, longuement étudiés par Martha Roth [37], Raymond Westbrook [38], Sophie Démare-Lafont [39] et Jean Bottéro [40], témoignent d'une réflexion juridique déjà élaborée sur la prévisibilité du risque, la négligence du gardien, la maîtrise technique de l'animal et la réparation du dommage mortel. L'animal n'est pas sujet moral de faute, mais il est suffisamment inséré dans l'ordre juridique pour que sa violence déclenche une procédure réglée.

20 La Bible hébraïque reprend ce matériau ancien en le transformant dans un sens plus rituel et communautaire. Un passage de l'*Exode* dispose effectivement que « si un bœuf frappe de ses cornes un homme ou une femme, et que la mort en soit la suite, le bœuf sera lapidé, sa chair ne sera point mangée ; et le maître du bœuf ne sera point puni. Mais si le bœuf était auparavant sujet à frapper, et qu'on en ait averti le maître, qui ne l'a point surveillé, le bœuf sera lapidé,

dans le cas où il tuerait un homme ou une femme, et son maître sera puni de mort [41]. ». Comme l'ont montré David P. Wright [42], Bernard Jackson [43], Pamela Barmash [44], Calum Carmichael [45] et Raymond Westbrook [46], le droit biblique conserve donc la casuistique mésopotamienne tout en y ajoutant deux éléments décisifs : la mise à mort publique de l'animal [47] et l'interdit alimentaire frappant sa chair [48]. Le bœuf homicide n'est plus seulement une source de dommage ; il devient un être marqué par le sang versé, retranché de la circulation ordinaire des biens et soumis à une forme de sanction communautaire. L'association entre animalité et crime s'y fait plus dense : l'animal meurtrier devient porteur de souillure, et sa destruction contribue à restaurer l'ordre blessé.

Quand le criminel devient loup (ou un autre animal) : animalité et exclusion dans l'Antiquité orientale

21 Mais l'Antiquité biblique et proche-orientale ne se limite pas à intégrer certains animaux dans des dispositifs relatifs à l'homicide. L'animalisation y apparaît comme une véritable technologie symbolique de production de l'altérité [49]. Comme l'a montré Andor Kelenhegyi, les métaphores animales servent à naturaliser les différences entre groupes humains en associant certains individus à des figures de sauvagerie, d'impureté ou de prédation. Qualifier l'autre de « bête », de « loup », de « porc » ou de « chien » ne revient pas seulement à l'insulter : ces désignations le déplacent symboliquement vers une zone frontière située entre l'humain et l'inhumain, entre l'ordre civilisé et le chaos instinctif [50]. L'animalité fonctionne ainsi comme un langage de l'exclusion permettant de représenter l'ennemi, le rebelle, l'impur ou le violent comme un être gouverné par ses pulsions plutôt que par la raison. Les traditions bibliques et patristiques mobilisent constamment ces figures zoologiques pour penser les frontières communautaires, religieuses et morales : le loup incarne le prédateur menaçant la communauté, les bêtes sauvages symbolisent les forces du désordre, tandis que les animaux impurs matérialisent les dangers de la contamination symbolique [51]. L'animalisation permet ainsi d'expulser certaines formes de violence ou de transgression hors de l'humanité

en les réinscrivant dans un imaginaire de la bestialité et de la régression.

22 Le cas le plus spectaculaire est celui de Nabuchodonosor dans le livre de Daniel, texte composé entre le VI^e^ et le II^e^ siècle av. J.-C. Frappé pour son orgueil souverain, le roi est chassé parmi les bêtes : « On te chassera du milieu des hommes, tu auras ta demeure avec les bêtes des champs, on te donnera comme aux boeufs de l'herbe à manger; et sept temps passeront sur toi, jusqu'à ce que tu saches que le Très-Haut domine sur le règne des hommes et qu'il le donne à qui il lui plaît [52] ». Des exégètes tels que John J. Collins [53], Louis F. Hartman [54], André Lacocque [55] ou Carol Newsom [56] ont montré que la transformation n'est pas zoologique au sens strict ; elle est politique et théologique. Le souverain qui s'élève contre Dieu perd la forme humaine de la royauté et retombe dans une animalité humiliante. Cette association entre animalité et sortie de l'ordre humain se retrouve déjà dans l'*Épopée de Gilgamesh* à travers la figure d'Enkidu. Initialement décrit comme un être sauvage vivant parmi les bêtes, mangeant de l'herbe avec les gazelles et courant avec les animaux des steppes, Enkidu incarne une humanité encore située hors de la cité et de l'ordre politique [57]. Comme l'a par exemple montré Jean Bottéro [58], son humanisation passe précisément par la rupture avec le monde animal : sexualité, vêtement, nourriture cuite et intégration à Uruk marquent son entrée dans la civilisation. L'animalité apparaît ainsi comme le signe d'une existence extérieure à l'ordre social et politique des hommes. À l'inverse d'Enkidu qui s'élève vers l'humanité civilisée, Nabuchodonosor déchu retombe symboliquement dans une condition bestiale, révélant une même opposition fondamentale entre souveraineté humaine et sauvagerie animale.

23 Les textes prophétiques, sapientiaux et psalmiques recourent de manière récurrente au bestiaire pour qualifier les violents et les oppresseurs. Les ennemis y sont comparés à des lions qui déchirent, à des loups rapaces, à des chiens errants, à des serpents venimeux ou à des taureaux menaçants. Le Psaume 22 évoque ainsi « de nombreux taureaux » qui encerclent le juste et « un lion qui déchire et rugit [59] » ; le Psaume 58 compare les méchants au serpent qui ferme l'oreille [60] tandis que Sophonie décrit les juges iniques comme des « loups du soir [61] ». Les travaux de Phyllis Trible [62], Robert Alter [63],

James Kugel [64] ou Michael Fishbane [65] ont bien montré qu'il ne s'agit pas de simples ornements poétiques. Ces images servent à rendre intelligibles des conduites qui détruisent justice, fidélité et protection des faibles. Le criminel, l'oppresseur ou le juge corrompu apparaît comme prédateur de la communauté, c'est-à-dire comme celui qui traite les hommes en proies. Le livre de Daniel radicalise encore cette logique en représentant les grands empires dominateurs sous la forme de quatre bêtes monstrueuses surgissant de la mer : lion ailé, ours, léopard à quatre têtes, puis une créature innommable aux dents de fer [66]. Ici, ce n'est plus seulement un individu déviant qui est animalisé, mais la puissance politique elle-même lorsqu'elle devient violence illimitée. La bête désigne un pouvoir sorti de la mesure humaine, fondé sur la prédation et la terreur. Lester Grabbe [67] et Adela Yarbro Collins [68] ont montré que l'image vise à démasquer la brutalité impériale sous l'apparence du pouvoir.

24 Les sources anatoliennes offrent parmi les exemples les plus nets d'animalisation. Comme l'ont montré plusieurs travaux consacrés aux métaphores animales dans le Proche-Orient ancien, le loup (ainsi que le renard et le chien [69]) fonctionne fréquemment comme figure de l'ennemi, du rebelle ou du perturbateur de l'ordre politique [70]. L'animalisation ne sert donc pas seulement à dégrader moralement le criminel ; elle permet de penser juridiquement son exclusion en le rejetant symboliquement hors de l'humanité normative et du système ordinaire des protections légales. Autre exemple parlant, les Lois hittites, compilées entre le XVI^e^ et le XIII^e^ siècle av. J.-C., envisagent le cas d'un homme qui enlève une femme ; si les poursuivants le rattrapent et que plusieurs hommes sont tués dans l'affrontement, le texte conclut : « Il n'y aura pas de compensation. Tu es devenu un loup [71]. » Cette formule, commentée par Mathilde Serangeli [72] ou Sophie Démare-Lafont [73] est capitale. Dans les sociétés agro-pastorales du Proche-Orient ancien, le loup incarne l'animal du dehors : il menace le troupeau, rôde aux marges de l'espace habité et symbolise la violence prédatrice échappant aux règles de coexistence communautaire. Dire du coupable qu'il « est devenu un loup » signifie qu'il a quitté le monde des relations humaines régulées par le droit. L'animalisation marque ici une véritable sortie de l'ordre juridique : le fautif cesse d'être un membre protégé de la communauté pour être

assimilé à une puissance hostile et asociale relevant du chaos extérieur.

25 Les sources mésopotamiennes et assyriennes déploient une logique voisine sur le terrain politique. Dans les lettres de Mari (XVIIIe siècle av. J.-C.), certaines bandes de pillards ou de marginaux sont décrites à travers un vocabulaire de prédation [74]. Plus tard, dans les inscriptions royales néo-assyriennes (IXe-VIIe siècles av. J.-C.), les ennemis vaincus sont comparés à des lions traqués, des chiens enchaînés, des renards cachés ou des oiseaux capturés. Les annales d'Assurnasirpal II [75] (883-859 av. J.-C.) ou de Sennachérib [76] (704-681 av. J.-C.) mettent volontiers en scène le roi comme chasseur des fauves humains qui troublent le pays. Les analyses de Mario Liverani [77], Lucio Milano [78], Eckart Frahm [79] ou Julian Reade [80] ont montré que la métaphore n'est pas simple invective : elle classe l'adversaire comme force de steppe, de montagne ou de chaos opposée à la terre cultivée, urbanisée et protégée par le souverain.

Bêtes du désordre et ordre du monde dans l'Égypte pharaonique

26 L'Égypte pharaonique offre une configuration différente mais tout aussi éclairante. Faute de code général conservé, le droit y est principalement connu à travers les archives judiciaires, les décrets royaux et les textes politico-religieux. Le crime y est pensé avant tout comme une atteinte à la *Maât*, c'est-à-dire à l'ordre juste du monde et à l'équilibre cosmique garanti par le pharaon [81]. Dans ce cadre, l'animalisation du fautif ou de l'ennemi revêt fréquemment une dimension politico-cosmique. Du Moyen Empire au Nouvel Empire (env. 2055—1070 av. J.-C.), rebelles, traîtres et adversaires étrangers sont régulièrement assimilés à des bêtes associées au désordre et aux forces hostiles de l'*isfet* (antithèse de la *Maât*) [82]. Le crocodile occupe à cet égard une place centrale. Certes ambivalent en raison de son association au dieu Sobek [83], il demeure largement perçu, dans les textes militaires et sapientiaux, comme une figure de prédation, de violence cachée et de « destruction totale [84] ». Lors de la bataille de Qadesh, Ramsès II compare ainsi les Hittites à des crocodiles tapis sous l'eau, dissimulés et prêts à surgir contre leur proie [85]. L'Instruction pour Mérikarê décrit pareillement l'Asiatique comme

« un crocodile sur sa rive », attaquant les voyageurs isolés [86]. L'hippopotame, fréquemment lié aux forces séthiennes du chaos, participe du même imaginaire hostile [87]. L'ennemi peut également être ramené à la vermine ou aux animaux pullulants. Les Libyens sont ainsi comparés à des sauterelles, des souris ou des têtards. Ces images ne renvoient pas seulement à leur multitude : elles soulignent aussi leur caractère nuisible, proliférant et finalement dérisoire face à la puissance pharaonique. Les sauterelles évoquent des masses innombrables ravageant les récoltes [88] ; les souris incarnent des créatures faibles et parasites [89] ; les têtards suggèrent une prolifération indistincte et grouillante [90]. À l'inverse, le chien ou le renard servent surtout à qualifier des ennemis rusés, furtifs, dissimulateurs ou lâches, incapables d'affronter ouvertement l'armée égyptienne et promis à l'humiliation [91]. Les références aux oiseaux participent enfin d'un imaginaire cynégétique de la capture : les ennemis vaincus sont décrits comme des oiseaux pris dans les filets du roi et amenés liés devant le pharaon [92]. À l'opposé de cette bestialité dégradée, le souverain égyptien est régulièrement assimilé à des animaux nobles et majestueux, tels le lion, la panthère ou le faucon [93], symboles de puissance, de souveraineté et de protection cosmique. L'iconographie royale le représente écrasant, chassant ou dispersant les animaux associés au chaos, image politique de sa fonction de gardien de la *Maât*. Comme l'a montré la doctrine, en analysant les sources textuelles [94] et iconographiques [95], qualifier un ennemi d'animal nuisible ou dangereux ne revient donc pas seulement à l'insulter : c'est le faire basculer hors de l'ordre humain et l'associer symboliquement aux puissances menaçant l'équilibre du monde et la stabilité du pouvoir pharaonique [96]. Les lettres d'El-Amarna, rédigées au XIV^e^ siècle av. J.-C. dans le cadre de la domination égyptienne sur les cités syro-palestiniennes, méritent quelques mots puisqu'elles montrent un usage politique très élaboré de l'animalisation [97]. Les souverains vassaux s'y présentent fréquemment comme les « chiens » du pharaon afin d'exprimer leur soumission absolue ; mais le même terme peut servir à dégrader un rival ou un rebelle accusé de troubler l'ordre royal. Qualifier un homme de « chien » dans cette correspondance diplomatique revient moins à le décrire qu'à le situer dans une position d'infériorité politique et morale au sein de la hiérarchie proche-orientale [98]. Le

cas de la conspiration du harem contre Ramsès III, vers 1155 av. J.-C., connu par le Papyrus judiciaire de Turin, l'illustre clairement [99]. Les conjurés n'y sont pas seulement condamnés ; plusieurs voient leur nom volontairement altéré ou remplacé par des désignations infamantes. Or, dans la pensée égyptienne, le nom participe de l'être social. Le traître est ainsi rejeté symboliquement parmi les ennemis du roi, traditionnellement assimilés aux bêtes nuisibles ou aux forces séthiennes du désordre. L'animalisation du criminel n'y prend pas la forme d'une peine autonome, mais d'un langage de déchéance politique [100].

27 Pris ensemble, ces matériaux montrent que le Proche-Orient ancien articule déjà fortement crime et animalité selon deux axes complémentaires. D'un côté, certains animaux réels, auteurs de morts violentes, deviennent objets de procédures juridiques complexes. De l'autre, certains hommes violents, ravisseurs, oppresseurs, rebelles ou souverains injustes sont animalisés pour marquer leur sortie du droit commun. Bien avant la Grèce et Rome, se dessine donc déjà une intuition durable : certains crimes ne font pas seulement encourir une peine, ils déplacent symboliquement leur auteur vers une zone où l'humanité juridique devient fragile, contestée ou suspendue.

2. La Grèce antique : la bête comme figure de l'exclusion civique

28 Du côté grec, Aristote définit l'homme comme *zôon politikon* et lie cette qualification à la possession du *logos* [101], c'est-à-dire à la capacité de discerner et de mettre en commun le juste et l'injuste, l'utile et le nuisible. C'est dans ce cadre qu'il peut écrire que celui qui est hors de la cité est « soit une bête, soit un dieu [102] ». Cette formule n'est évidemment pas une théorie pénale du criminel, mais elle fixe une structure conceptuelle décisive : l'humanité pleine ne se confond pas avec la simple vie biologique, elle suppose l'inscription dans un ordre civique de parole, de délibération et de réciprocité. Sortir de cet ordre, ou s'en retrancher radicalement, ce n'est pas seulement être privé d'institutions ; c'est tomber hors du régime proprement humain du *logos* et de la justice partagée [103].

Le meurtrier aux portes de la cité : le *miasma* grec

29 La pensée et la pratique grecques de l'homicide confirment la force de cette matrice. Comme l'ont montré Robert Parker [104] ou Michael Gagarin [105], le meurtre n'y est pas conçu comme une simple atteinte individuelle, mais comme une souillure (*miasma*) qui affecte la famille, les sanctuaires et, potentiellement, la communauté tout entière [106]. Le traitement du crime ne consiste donc pas seulement à punir un coupable. Il vise aussi à rétablir un ordre civique, rituel et relationnel qui a été troublé. C'est pourquoi la tragédie attique, loin de se réduire à un simple catalogue d'images violentes, met si souvent en scène des criminels rapprochés de l'animalité ou de la prédation : l'enjeu n'est pas seulement moral, il est aussi politique et symbolique [107]. Le meurtrier tragique apparaît fréquemment comme un être ayant rompu les médiations fondamentales de la cité, en particulier celles de la parenté, du sacrifice et de la parole réglée. Dès lors, il tend à être pensé sur une frontière où l'homme cesse d'être pleinement citoyen et se trouve figuré sous les traits de la bête. L'animalisation ne constitue pas encore une catégorie juridique autonome, mais elle fonctionne déjà comme un puissant opérateur symbolique d'exclusion : la cité protège son ordre en rejetant certaines formes de violence vers un dehors conçu comme bestial, chaotique et inférieur à l'espace civique [108].

Quand l'ennemi devient bête : l'animalisation des figures déviantes

30 Cette logique déborde d'ailleurs largement la seule figure du criminel. Comme l'ont montré Edith Hall [109] ou François Hartog [110], l'animalisation sert plus largement à penser les figures situées aux marges de l'ordre civique : barbares, ennemis, tyrans, femmes transgressives ou populations étrangères [111]. Les Scythes décrits par Hérodote apparaissent ainsi comme des peuples des confins sauvages proches de l'animalité et pratiquant le scalp ou utilisant les crânes ennemis comme coupes à boire [112], tandis que les Perses d'Eschyle sont enfermés dans un imaginaire de masse démesurée et menaçante, proche d'une force naturelle ou animale échappant à toute maîtrise civique [113]. Les comédies d'Aristophane mobilisent elles aussi abondamment ce bestiaire politique : les ennemis d'Athènes, et

notamment les Spartiates, y sont régulièrement comparés à des loups, des chiens enragés, des singes ou des sangliers afin de dénoncer leur brutalité, leur ruse ou leur sauvagerie supposée. L'animalisation devient alors un instrument satirique de disqualification civique et politique [114]. La tragédie attique développe toutefois avec une particulière intensité cet imaginaire bestiaire de la transgression [115]. Dans l'A*gamemnon* d'Eschyle, Cassandre désigne explicitement Clytemnestre comme une « chienne odieuse », image associant la reine meurtrière à l'impudeur, à la perfidie et à la prédation domestique [116], tandis qu'Égisthe apparaît comme un lâche parasite tapi dans la maison royale [117]. Médée pousse encore plus loin cette animalisation de la violence féminine : Jason la compare à « une lionne, non une femme » puis au monstre Scylla, faisant de l'infanticide l'expression d'une férocité quasi inhumaine [118]. Dans les Euménides, Oreste, coupable du matricide, est poursuivi par les Érinyes assimilées à des chiennes de chasse flairant le sang du coupable qui devient alors un gibier traqué retranché de la communauté humaine [119]. La comparaison n'est pas rhétorique : elle matérialise la souillure (*miasma*) que produit le crime de sang. Le coupable n'est plus un simple justiciable ; il devient porteur d'une contamination qui menace la cité entière [120]. Euripide radicalise encore ce schème dans les *Bacchantes* [121], où Penthée, roi impie refusant l'ordre divin, est traité comme un gibier puis mis en pièces lors d'une chasse humaine inversée. L'animalisation ne constitue donc pas encore une catégorie juridique autonome, mais elle fonctionne déjà comme un puissant opérateur symbolique d'exclusion : la cité protège son ordre en projetant certaines formes de violence, d'altérité ou de transgression vers un dehors pensé comme sauvage, impur, irrationnel et inférieur à l'espace civique.

Quand le tyran devient loup : violence et chute hors de l'humain

31 Cette logique ne se limite toutefois ni au langage politique ni aux images tragiques de la souillure. Les grands récits mythiques grecs lui donnent une expression plus radicale encore : certaines transgressions n'y rapprochent plus seulement l'homme de l'animal, elles provoquent son basculement hors de l'humanité elle-même. Le mythe de Lycaon constitue à cet égard l'une des formulations les plus

puissantes de cette articulation entre crime, impiété et animalisation [122]. Les sources anciennes, d'Apollodore [123] à Pausanias [124], en passant surtout par Ovide [125], diffèrent sur certains détails, mais reposent sur une trame commune : le roi d'Arcadie cherche à éprouver Zeus en lui servant de la chair humaine, ou en mêlant au banquet des restes humains. Il cumule ainsi plusieurs fautes majeures : impiété envers les dieux, violation de l'hospitalité (*xenia*), confusion entre nourriture humaine et nourriture animale, et franchissement du tabou cannibale [126]. Le crime n'atteint donc pas seulement une victime particulière ; il frappe les règles fondamentales qui organisent les rapports entre hommes, dieux et bêtes. Les travaux de Walter Burkert [127], Robert Parker et Daniel Ogden [128] ont montré que ce récit condense plusieurs angoisses majeures de la culture grecque : la peur du cannibalisme, la figure du souverain devenu prédateur, et le risque d'une régression hors de la cité civilisée. La métamorphose en loup n'est pas un simple effet spectaculaire. Elle donne au crime sa vérité visible. Chez Ovide, Lycaon conserve, sous forme animale, les dispositions morales du tyran : rage, goût du sang, violence nocturne. Il devient extérieurement ce qu'il était déjà intérieurement par ses actes. L'animalisation exprime ainsi une idée forte : certaines transgressions ne violent pas seulement la loi, elles détruisent la forme humaine elle-même. Dire du roi criminel qu'il devient loup, c'est montrer qu'un pouvoir sans limite bascule hors de l'humanité. Le récit prend un relief particulier si on le replace dans les traditions arcadiennes des Lykaia, fête liée au mont Lycée, où les auteurs anciens situaient déjà des récits de consommation rituelle de chair humaine et de transformation lupine temporaire [129]. La frontière entre homme et animal devient alors un lieu de réflexion sur les limites de la communauté civique, religieuse et morale. Quant à Platon, il systématise philosophiquement cette tradition lorsqu'il écrit dans la *République* [130] que le protecteur du peuple devenu tyran ressemble au loup qui, ayant goûté au sang humain, ne peut plus revenir à la mesure civique. La référence est explicite au cycle arcadien de Lycaon. Le tyran est celui qui transforme ses concitoyens en proies et substitue la prédation à la loi commune. Les analyses de Danielle Allen [131], ou Victoria Wohl [132] ont montré que ces images animales servent à penser la destruction des médiations politiques : parenté, sacrifice réglé, parole publique, réciprocité civique. Le grand

criminel ou le tyran est dit animal non parce qu'il appartiendrait à une espèce inférieure, mais parce qu'il a quitté le régime humain de la mesure et du partage. L'animalité devient ainsi, dans la pensée grecque, la forme intelligible de la violence qui rompt la cité.

3. La Rome antique : faire du criminel une bête

32 Le monde romain hérite largement de ces représentations grecques de l'animalité comme figure de l'altérité, de la sauvagerie et de la transgression. Il les réélabore toutefois dans un cadre plus directement juridique et pénal, où l'imbrication entre criminalité, exclusion civique et animalité devient plus explicite encore.

Animaliser pour exclure : le langage romain de la déchéance

33 Sans revenir ici sur l'ensemble des usages métaphoriques de l'animalisation dans la littérature latine, il faut rappeler que nombre d'auteurs romains prolongent les schémas grecs de dégradation symbolique par l'animalité. Chez Cicéron, l'adversaire politique peut être qualifié de *belua* ou de *bestia* : Marc Antoine est ainsi décrit dans les *Philippiques* comme une « bête monstrueuse et pestilentielle [133] », dominée par ses passions et menaçant l'ordre civique. Suétone [134], Salluste [135] ou Tacite [136] mobilisent pareillement un imaginaire de férocité, de voracité et de sauvagerie pour décrire tyrans, ennemis publics ou foules séditieuses. La satire romaine radicalise encore cette rhétorique : Juvénal [137] et Martial [138] assimilent fréquemment certaines femmes jugées déviantes à des chiennes, des juments lubriques, des lionnes ou des bêtes voraces afin de dénoncer leur sexualité, leur cruauté ou leur corruption morale. Comme l'ont montré James May [139] ou Marie Roux [140], l'animalisation fonctionne ainsi à Rome comme un puissant langage de disqualification morale, sociale et politique, avant de recevoir dans certaines pratiques pénales une traduction juridique concrète et spectaculaire.

Punir l'impensable : le parricide et la *poena cullei*

34 L'exemple le plus célèbre demeure celui du parricide et de sa peine emblématique, la *poena cullei*. Les sources anciennes, de Cicéron [141] à Modestin [142], en passant par Sénèque [143] et Justinien [144], permettent d'en suivre les transformations [145]. Dans les formes anciennes, le condamné est d'abord battu de verges rouges (*virgae sanguineae*), puis enfermé dans un sac de cuir et précipité dans un fleuve ou dans la mer. Les versions impériales ajoutent progressivement la compagnie d'animaux spécifiques : chien, coq, vipère, singe [146]. Chacun a suscité de nombreuses interprétations savantes, sans consensus absolu : le chien peut renvoyer à l'impureté ou à la garde inversée du foyer, le coq à la vigilance domestique retournée, la vipère à une progéniture réputée destructrice, le singe à la caricature de l'humain. Mais l'essentiel est moins dans un symbolisme fixe que dans l'effet d'ensemble du rituel. Comme l'ont montré Yan Thomas [147], Eva Cantarella [148] ou Ralph Evêque [149], la peine vise à signifier que le meurtrier des parents a rompu les médiations premières de la société romaine : la *pietas*, la filiation, la transmission patrimoniale, l'autorité domestique. Le parricide est privé des éléments mêmes qui ordonnent une mort humaine normale. Il est exclu de la terre ferme, privé de sépulture, soustrait au regard civique, enfermé avec des bêtes, puis rejeté dans un espace liquide sans lieu ni mémoire. Le sac empêche tout contact purificateur avec la terre ; l'immersion interdit la tombe familiale ; la ménagerie signale la rupture avec la parenté humaine [150]. Il ne s'agit donc pas seulement d'exécuter un coupable aggravé, mais de produire rituellement un être sans place. Rome signifie ainsi que celui qui détruit la source même de la vie domestique cesse, symboliquement, d'appartenir au monde des hommes. L'animalité intervient comme opérateur juridique de désaffiliation totale.

Sous les crocs des bêtes : le théâtre romain de la déshumanisation

35 Rome offre toutefois un second exemple tout aussi révélateur : la *damnatio ad bestias*, c'est-à-dire la condamnation de certains criminels à être livrés aux fauves dans l'arène [151]. Les sources anciennes sont nombreuses : Sénèque évoque ces exécutions dans les

Lettres à Lucilius[152], Martial les met en scène dans le *Livre des Spectacles*[153], et les juristes les mentionnent parmi les peines extraordinaires appliquées à certaines catégories de condamnés. Les recherches de Kyle Harper[154], Garrett Fagan[155], Alison Futrell[156] et Carlin Barton[157] ont montré qu'il ne faut pas réduire cette pratique à un simple divertissement sanglant. Il s'agit d'une peine fortement codée sur le plan politique et symbolique. Être exposé aux bêtes, c'est être publiquement déplacé du côté de la proie. Le condamné perd la protection attachée au statut d'homme intégré à l'ordre romain et devient un corps abandonné à la violence animale. La scène permet à Rome de montrer sa souveraineté : elle décide qui demeure dans la communauté juridique et qui peut en être retranché. Cette peine touche notamment des esclaves rebelles, des brigands, des ennemis vaincus ou, à certaines périodes, des chrétiens, comme en témoignent les *Actes des martyrs*[158] ou le récit du martyre de Perpétue[159]. Elle ne sanctionne donc pas seulement un acte ; elle classe des individus dans une catégorie d'êtres jugés dangereux ou extérieurs à la cité. L'arène fonctionne alors comme un théâtre du pouvoir[160]. Le public voit se rejouer la frontière entre civilisation et sauvagerie, entre ordre romain et chaos, entre le citoyen protégé et celui qui peut être livré à la morsure des fauves. Ici encore, l'animalité n'est pas secondaire. Elle devient un instrument de qualification pénale. Entre la *poena cullei* et la *damnatio ad bestias*, Rome offre ainsi deux versions d'une même logique : certains crimes ou certaines figures de dangerosité appellent non seulement la mort, mais une sortie rituelle de l'humanité civique.

36 L'article de Christian Bruschi, intitulé « Jeu de miroir entre l'être humain et l'animal dans le récit des martyrs de Lyon en 177 » revient sur cette idée tout en la nuançant subtilement. Cette contribution explore les analogies et identifications entre l'homme et l'animal dans le récit d'Eusèbe de Césarée sur les martyrs de Lyon. L'auteur analyse comment le système païen déshumanise les chrétiens, les ravalant à un rang inférieur à celui des bêtes de l'arène lors de la *damnatio ad bestias*. À l'inverse, le texte montre une inversion de cette métaphore : ce sont les persécuteurs et la foule en délire qui, par leur fureur dénuée de raison, adoptent un comportement bestial. Toutefois, l'animal peut aussi être sublimé par les chrétiens, soit par la figure sacrificielle de l'Agneau mystique, soit par la passivité

miraculeuse des fauves face aux martyrs comme Blandine, révélant ainsi une dimension spirituelle qui dépasse la simple sauvagerie.

37 Après avoir évoqué la période antique, on comprend mieux pourquoi l'animalisation a constitué, bien au-delà des mondes qui en ont fourni plusieurs matrices durables, un instrument particulièrement puissant de stigmatisation. Parce qu'elle transforme généralement une transgression en altérité supposée naturelle, parce qu'elle présente le violent comme prédateur plutôt que comme semblable, elle offre aux sociétés un langage immédiatement intelligible pour dire l'exclusion, la peur et la légitimité de la peine. C'est cette efficacité symbolique qui explique la remarquable longévité de la métaphore. Reprise, infléchie, christianisée, scientificisée, juridicisée, elle traverse le Moyen Âge, la première modernité et les sociétés contemporaines sans jamais disparaître tout à fait. Il faut donc désormais suivre non plus seulement ses premières élaborations antiques, mais les formes renouvelées de sa persistance historique.

B. Du criminel-bête médiéval au prédateur contemporain : histoire d'une permanence symbolique

38 Née dans les grandes civilisations antiques, la figure du criminel animalisé ne disparaît nullement avec la fin de l'Antiquité. Il convient dès lors d'en suivre les principales métamorphoses à travers trois grandes séquences historiques : le Moyen Âge, l'époque moderne et la période contemporaine, afin de montrer la remarquable persistance d'un imaginaire associant criminalité, dangerosité et bestialité.

1. Le Moyen Âge : juger l'animal, déclasser l'homme

39 Le Moyen Âge constitue un premier moment décisif de cette longue persistance. Héritée des matrices antiques, retravaillée par le christianisme latin et par les pratiques judiciaires médiévales, la métaphore animale sert à penser le désordre, à nommer certaines formes de violence et à mettre en scène l'exclusion des êtres jugés menaçants pour la communauté. Dans un monde où l'ordre juridique, l'ordre naturel et l'ordre divin sont étroitement pensés ensemble,

l'animalité ne relève pas du simple décor métaphorique. Elle peut devenir un langage de la rupture, de la souillure et de l'anti-ordre [161]. C'est dans ce cadre qu'il faut replacer les procès d'animaux, phénomène bien attesté dans l'Occident médiéval et moderne [162]. Dans les faits, les archives judiciaires livrent des témoignages tangibles de cette justice qui s'étend de l'Europe — avec une forte concentration documentaire en France, dans l'Empire, en Suisse, en Italie du Nord et dans les anciens Pays-Bas [163] — à l'Amérique : il ne sera pas omis les tourterelles du Canada, les fourmis du Brésil ou encore les termites du Pérou [164].

Le procès des animaux : mettre le désordre en jugement

40 L'intérêt de ces procédures ne réside pas seulement dans leur caractère spectaculaire pour un regard contemporain mais au fait qu'elles révèlent une certaine manière de penser le désordre social [165]. Dans ces procédures, l'animal n'est pas seulement un être dangereux que l'on supprime ; il peut être juridiquement mis en cause comme auteur visible d'un trouble appelant une réponse publique. La justice ne se borne pas à neutraliser un dommage : elle qualifie, met en scène et referme un désordre. C'est pourquoi la publicité du jugement, le caractère cérémoniel de l'exécution, et parfois même la présence d'un avocat ou d'un représentant humain, comptent autant que l'issue matérielle de l'affaire. Comme l'a bien vu Katie Sykes, ces procès sont de véritables « drames judiciaires » : ils donnent au trouble une forme intelligible et permettent à la communauté d'affirmer que nulle atteinte grave, même venue de l'animal, ne saurait rester hors langage, hors procédure, hors ordre [166].

41 Ce phénomène mobilise de longue date l'attention soutenue des commentateurs [167]. Pendant longtemps, l'interprétation dominante, notamment sous l'influence d'Edward Payson Evans en 1906, y a vu les survivances grotesques d'une irrationalité médiévale [168]. L'historiographie récente a profondément corrigé ce point de vue. Esther Cohen a montré que les procès d'animaux doivent être lus au croisement du droit coutumier, du folklore, de la théologie et de la publicité de la peine [169]. Piers Beirne

a ensuite contesté la tendance à réduire ces procédures à de simples curiosités, en insistant sur leur intelligibilité juridique et sociale [170]. Laurent Litzenburger, enfin, a confirmé par les archives lorraines et barroises qu'il ne s'agit pas de quelques anecdotes isolées : il recense, pour cette région seulement, trente-quatre mentions de procès d'animaux et d'insectes entre le milieu du XIVe siècle et le premier tiers du XVIIIe siècle [171]. Le problème n'est donc plus de savoir comment le Moyen Âge a pu « croire » à la culpabilité animale, mais pourquoi la forme du procès a pu servir à produire de la justice face à une violence pensée comme dérèglement de l'ordre communautaire [172].

42 L'examen des faits générateurs de ces litiges permet d'esquisser une typologie rigoureuse. On distingue ainsi deux catégories majeures d'affaires judiciaires impliquant des animaux [173] : celles où l'animal est érigé en auteur principal du dommage (qu'il s'agisse de violences physiques à l'encontre des personnes ou d'atteintes aux biens) et celles où il est appréhendé comme un « complice » de l'homme (notamment dans les cas de bestialité ou de sorcellerie) [174].

43 Ce faisant, l'animal est attrait soit devant la justice ecclésiastique, soit devant la justice temporelle, selon un critère de distinction généralement fondé sur son caractère « individualisable » ou pas. À ce critère d'individualisation pourrait d'ailleurs être substitué ou adjoint celui de la condition domestique ou sauvage de l'animal considéré [175].

44 La justice temporelle est ainsi généralement saisie dans le cas de dommages causés par des animaux domestiques — des chiens, des chats, des chevaux, des ânes, des porcs, etc [176] — ayant « agressés » l'homme en le tuant ou en le mutilant. Les affaires de truies homicides sont à cet égard les plus éclairantes. Elles ne doivent rien au pittoresque pur : les porcs erraient fréquemment dans les espaces urbains et villageois, consommaient les déchets, et pouvaient réellement attaquer les jeunes enfants [177]. La célèbre affaire de Falaise (1386-1387) s'inscrit dans ce contexte [178]. Une truie y fut condamnée pour avoir mutilé puis causé la mort d'un enfant. La tradition rapporte une exécution publique précédée d'une mutilation symétrique de l'animal, et parfois l'habillage de la truie en vêtements humains [179]. L'érudition récente invite à distinguer le

noyau documentaire attesté et les embellissements postérieurs, mais elle ne remet pas en cause la signification d'ensemble du dossier : l'exécution ne visait pas seulement à supprimer un danger matériel [180]. Elle permettait d'inscrire la mort de l'enfant dans une scène de justice visible, c'est-à-dire dans un ordre intelligible. En ce sens, la peine ne punit pas un sujet moral au sens moderne ; elle traite un agent de perturbation dont la destruction rituelle contribue à réparer symboliquement la rupture [181]. L'enjeu n'est pas tant la psychologie de l'animal que la capacité de la justice à répondre publiquement au scandale de la mort violente [182].

45 Sur le banc des juridictions ecclésiastiques se retrouvent les animaux (souvent des bandes d'animaux sauvages et jugés nuisibles comme les rats, les insectes, ou les vers [183]) ayant causé des dommages, généralement contre les récoltes [184]. Il s'agissait, en l'espèce, d'un mélange de procédure, d'admonestation, d'excommunication ou d'expulsion rituelle. Le but n'était pas de prouver une intention subjective, mais de restaurer l'équilibre entre l'ordre humain, l'ordre agraire et les forces naturelles susceptibles de le troubler. La justice médiévale apparaît alors comme une médiation entre la communauté chrétienne et un monde créé dont les créatures peuvent, elles aussi, devenir vectrices de désordre. Le procès devient une façon de nommer, contenir et neutraliser symboliquement le trouble. C'est là une clef majeure pour comprendre la suite : dans un univers où l'animal peut être traité comme agent de désordre justiciable, la translation qui fait du criminel humain une « bête » devient d'autant plus opérante [185].

46 Ces dossiers médiévaux éclairent directement la question de l'animalisation du criminel humain. Dans un univers où l'animal peut être intégré à une dramaturgie pénale et saisi comme agent de désordre, la frontière entre l'humain déviant et l'animal dangereux acquiert une forte opérativité symbolique. L'animal sert de modèle négatif permettant de qualifier certaines formes de violence humaine comme des ruptures radicales avec l'ordre social.

Quand la faute mêle l'homme et la bête

47 Le crime de bestialité permet de saisir plus directement encore ce mécanisme. L'animal impliqué dans un acte de bestialité occupe une

position ambiguë, n'étant considéré ni comme une véritable victime, ni comme un auteur pleinement responsable. Bien que dépourvu de volonté criminelle, il est traduit en justice et condamné au bûcher aux côtés de l'humain pour effacer toute trace de miasme et rétablir l'ordre divin rompu. Cette répression s'appuie sur une logique théologique issue du *Lévitique*, où le feu sert d'instrument de purification. Juridiquement, l'animal est réduit à un « support physique » ou une « pièce à conviction » qu'il faut détruire pour protéger la moralité publique.

48 À cet égard, la théologie médiévale ne voit pas seulement dans la bestialité une transgression sexuelle, mais un crime contre-nature, c'est-à-dire une atteinte à l'ordre même de la création [186]. Dans la *Somme théologique*, Thomas d'Aquin range la *bestialitas* parmi les vices les plus graves précisément parce qu'elle brouille la frontière entre espèces [187]. Les travaux de James Brundage ont montré que le droit canonique médiéval a intégré durablement cette hiérarchie des fautes sexuelles, et que la bestialité y apparaît comme atteinte profonde à l'ordre moral et cosmique [188]. Plus tard, Helmut Puff a souligné combien, dans l'Europe de la fin du Moyen Âge et du début de l'époque moderne, la peur de la confusion des espèces et de l'hybridation occupait une place centrale dans les imaginaires judiciaires. L'acte de bestialité est ainsi construit comme une transgression ontologique : l'homme n'y enfreint pas seulement une règle, il franchit symboliquement la frontière qui sépare l'humain de l'animal [189]. C'est ce qui explique la sévérité des sanctions. Dans plusieurs traditions judiciaires, l'homme, et parfois l'animal impliqué, peuvent être exécutés ensemble [190]. Une telle peine ne sert pas seulement à punir un individu ; elle vise à restaurer la séparation entre des ordres de vie que la transgression a mêlés. De ce point de vue, la bestialité joue un rôle théorique central dans l'histoire du criminel animalisé : elle montre comment une faute peut être pensée comme passage hors de l'humanité réglée [191]. Là où les procès d'animaux introduisent l'animal dans la sphère de la procédure, la bestialité fait glisser l'humain vers la sphère de l'animal. Les deux mouvements se répondent. Dans un cas, l'animal est juridiquement dramatisé ; dans l'autre, l'homme est symboliquement déclassé [192]. Ensemble, ils donnent au Moyen Âge une fonction cruciale dans la longue histoire de l'animalisation pénale : celle d'avoir articulé très

étroitement droit, théologie, ordre de la création et dramaturgie publique de l'exclusion.

49 L'animal devant le droit : anthropomorphisme et justice pénale

50 Ainsi, les procès d'animaux ne produisent pas uniquement une déchéance symbolique de l'humain vers la bête. Ils reposent également sur un mouvement symétrique d'anthropomorphisation de l'animal, auquel sont parfois reconnues certaines capacités de discernement, de volonté ou même de culpabilité. Si Beaumanoir déplore une « justice perdue »[193], estimant que les bêtes sont privées de l'entendement nécessaire, Laurent Bouchel nuance ce propos en relevant que certains hommes ne sont guère mieux dotés à cet égard[194]. Contredisant l'auteur des *Coutumes de Beauvaisis* (XIIIe siècle), plusieurs commentateurs des XIXe et XXe siècles y voient une « "bonne" justice » dès lors que certains animaux sont perçus[195] comme « responsables » de leurs actes[196]. Ainsi, dans ces formes de procès, « on attribue à l'animal la conscience, la volonté, le repentir[197] ». En effet, « il faut y voir (…) la croyance à un développement (…) de la raison chez les animaux[198] » ; « les animaux ont le sens du mal[199] ». C'est pourquoi « on était persuadé que les bêtes (…) savaient ce qu'elles faisaient [200]». Dans ces conditions, l'analyse impose de ne pas négliger l'histoire des mentalités[201]. Sous ce prisme, d'ailleurs, on observe non pas une animalisation du criminel mais une anthropomorphisation de l'animal transgresseur. Au-delà des distinctions procédurales entre les sphères spirituelle et temporelle, on observe une quasi-équivalence entre les formalités requises pour les justiciables humains et celles exigées pour les non-humains : citation à comparaître[202] (parfois renouvelée[203]), éventuels incidents[204], relevé des vices de forme[205] ou fin de non-recevoir comme l'incompétence[206], expertise contradictoire[207], discussion et conclusion[208] en réplique[209], lecture du procès-verbal de la sentence[210]… Sont donc observées toutes « les formalités de la justice », toutes « les solennités requises[211] ». Ce traitement judiciaire gémellaire interroge : le traitement judiciaire des uns fait-il écho à celui des autres, à un moment où la société est précisément tiraillée entre l'idée d'un animal inclus ou exclu de la communauté des vivants, doté d'intérêts propres dignes d'être pris en compte par le droit ? À l'heure où le droit romain renaît sous l'impulsion des droits savants et irrigue les mentalités, il convient de rappeler que le Digeste s'ouvre

sur ce principe fondamental : « le droit naturel est celui que la nature inspire à tous les animaux [212] », règle réceptionnée par le droit médiéval [213] ?

51 Une attention accrue est portée, le cas échéant, à la caractérisation des éléments constitutifs de l'infraction [214], y compris l'établissement des preuves. Et, avec le développement de la torture (la fameuse « question »), il est possible de remarquer que les animaux eux-mêmes peuvent y être soumis. Commentant l'une de ces affaires, l'historien Michel Pastoureau précise : « Le greffier note qu'elle a "avoué". Elle a fait quelque chose comme "grrr grrr", elle a reconnu qu'elle était coupable [215]. »

52 Cette justice particulière révèle les mentalités d'une époque. Ici encore, l'apport des autres disciplines s'avère crucial afin d'éviter tout écueil interprétatif [216]. Pour avoir persisté autant de temps, ces procédures possédaient nécessairement « un sens, une utilité » qu'il convient de saisir. Selon Léon Ménabréa :

> La plupart des auteurs qui ont parlé de l'usage où l'on était jadis d'intenter, en de certains cas, des procès aux animaux, et particulièrement aux insectes dévastateurs des fruits de la terre, ont taxé cet usage de superstition et de barbarie ; mais il en est peut-être de cette question comme d'une infinité d'autres où nous ignorons la véritable signification des choses passées. Quand on voit une coutume s'implanter chez le peuple et s'y maintenir pendant plusieurs siècles, il faut bien s'écouter, quelque étrange qu'elle paraisse, avant de la taxer d'absurde ou de ridicule ; car en y réfléchissant, on finit presque toujours par reconnaître qu'elle avait un sens, une utilité, et qu'elle correspondait à une exigence réelle [217].

Fondamentalement, cette justice singulière est révélatrice de « croyances » structurantes, non seulement quant à la nature de l'animal, mais également sur son positionnement vis-à-vis de l'humain, particulièrement au prisme du droit pénal. L'exécution de l'animal fautif manifeste de manière éloquente la finalité de la procédure : elle s'insère dans une « justice spectacle [218] » dont l'ambition est double, visant tant la prévention [219] des hommes [220] que la dissuasion des autres animaux [221]. Dans cette perspective, la temporalité joue un rôle moteur : en châtiant l'acte passé, l'autorité judiciaire exprime une volonté d'infléchissement des comportements

à venir [222]. La peine exemplaire ainsi administrée s'avère comparable à celle infligée au condamné humain. L'ensemble s'inscrit dans le cadre plus général du droit pénal [223], ces procès tendant, en définitive, à constituer un « mécanisme de protection des sociétés » [224]. Ainsi, les procédures impliquant des animaux revêtent une triple
dimension : symbolique [225], juridique [226] et anthropologique [227].

53 Après ce premier moment médiéval, où l'animalité sert surtout à penser la souillure, la rupture de l'ordre et la mise en scène de l'exclusion, la période moderne ouvre une configuration nouvelle. La métaphore ne disparaît pas ; elle change de supports et de fonctions.

2. L'époque moderne : animaliser pour classer les marges

54 Avec le renforcement des États, l'essor de l'imprimé et les politiques de discipline sociale, l'animalisation du criminel cesse d'être principalement liée au péché ou aux dramaturgies judiciaires locales. Elle devient un instrument de lisibilité sociale servant à nommer les vagabonds, les pauvres suspects, les escrocs ou les figures de menace urbaine. Là où le Moyen Âge mobilisait souvent la référence animale pour restaurer symboliquement une communauté blessée, l'époque moderne tend de plus en plus à l'utiliser pour classer, surveiller et naturaliser les marges humaines.

Animaliser pour gouverner : crime, pauvreté et discipline à l'époque moderne

55 À partir de la période moderne, la figure du criminel animalisé entre dans un nouvel âge : celui de sa diffusion massive dans les pamphlets, la littérature, le théâtre et les premiers discours savants sur la déviance [228]. Cette expansion ne correspond pas à une simple prolifération d'images, mais à la mise en place d'un régime de représentation structuré par une tension durable. La métaphore animale y fonctionne à la fois comme instrument d'exclusion — en naturalisant le crime et en le détachant de ses déterminations sociales — et comme opérateur critique, capable, dans certains contextes, de révéler les violences et les contradictions de l'ordre social lui-même [229]. Dans une Europe où la circulation des idées

s'intensifie, ce double mouvement dépasse les frontières ; il trouve en Angleterre une formulation particulièrement cohérente et précoce.

56 Les travaux de Greta Olson ont montré que la fin du XVIe siècle constitue à cet égard un moment de cristallisation [230]. Dans les pamphlets de Thomas Harman [231], Robert Greene [232] et Thomas Dekker [233], qui construisent la figure du vagabond et de l'escroc comme types sociaux lisibles, ainsi que dans le théâtre de William Shakespeare [234] (*Richard III*), de John Webster [235] (*The Duchess of Malfi*) et de Ben Jonson [236] (*Volpone*), se stabilise une figure récurrente que l'on peut désigner comme celle du « criminel-bête » (*criminal beast*). L'animalisation n'y opère pas seulement comme une condamnation morale ; elle constitue un véritable mode d'intelligibilité [237]. Elle permet de requalifier le crime comme phénomène quasi naturel, d'en effacer la contingence sociale et d'inscrire le délinquant dans une zone liminaire entre humanité et animalité [238].

57 Cette construction ne peut être dissociée d'un contexte plus large de mise en ordre des populations [239]. Les analyses de Michel Foucault sur les dispositifs disciplinaires [240], celles de Gerhard Oestreich sur la « discipline sociale » (*Sozialdisziplinierung* [241]) et les travaux de Paul Slack sur la pauvreté anglaise permettent de replacer ces représentations dans une dynamique de gouvernementalité [242]. L'époque élisabéthaine et jacobéenne correspond à un moment d'intensification des efforts visant à rendre les populations mobiles — pauvres, vagabonds [243], hommes sans maître (*masterless men*) [244] — à la fois visibles, catégorisables et contrôlables. Dans ce cadre, la métaphore animale agit comme un opérateur de simplification et de naturalisation : elle convertit des réalités sociales complexes — mobilité, désaffiliation, précarité — en formes de vie perçues comme intrinsèquement déviantes, presque biologiques [245].

58 Le contexte historique éclaire cette évolution [246]. L'Angleterre des Tudor et des premiers Stuart est marquée par une croissance démographique soutenue, les effets des *enclosures*, l'intensification des mobilités et l'angoisse du vagabondage, tandis que se multiplient les dispositifs juridiques visant les populations sans attache [247]. La pauvreté cesse alors d'être appréhendée comme une simple question

économique ou paroissiale pour devenir un problème de sûreté et d'ordre public [248]. Les pamphlets décrivent les délinquants comme des porcs lubriques, des oiseaux de proie, des parasites ou des bêtes rusées. Ce bestiaire ne relève pas d'un simple effet rhétorique : il opère un déplacement décisif, faisant passer les pauvres suspects du registre du malheur à celui de la nuisance naturelle, et rendant la répression pensable comme une défense légitime du corps social [249]. Comme l'a montré Keith Wrightson, le passage d'une économie morale communautaire à une société plus mobile et plus stratifiée entraîne une reconfiguration des catégories sociales [250]. La figure du vagabond cesse progressivement d'être celle d'un pauvre digne de compassion pour devenir celle d'un individu suspect, potentiellement dangereux. Dans ce processus, les images animales jouent un rôle central : elles permettent de représenter la déviance non comme une situation sociale, mais comme une forme de vie dégradée [251].

Entre stigmatisation et critique : les ambivalences littéraires du criminel-animal

59 La scène théâtrale amplifie ce travail de classification tout en en révélant déjà les tensions internes. Dans Richard III, l'illégitimité politique, la difformité corporelle et la perversité morale du tyran s'articulent à un imaginaire animal particulièrement dense, que la critique contemporaine interprète comme un point de jonction entre monstruosité politique et animalité criminelle [252]. Chez Ben Jonson, Volpone pousse plus loin encore cette logique de stylisation : les personnages, désignés par des noms d'animaux — renard (*volpone*), corbeau (*corbaccio*), vautour (*voltore*) — ne relèvent pas seulement d'une tradition allégorique, mais construisent un univers social intégralement structuré par des logiques de prédation et de ruse [253]. Toutefois, cette animalisation ne se limite pas à stigmatiser des figures déviantes : elle suggère que ces logiques sont immanentes à la société elle-même [254]. La métaphore cesse alors d'être un simple outil d'exclusion pour devenir, déjà, un instrument de dévoilement critique.

60 Cette ambivalence devient pleinement visible au XVII^e^ siècle [255] chez Daniel Defoe [256], Jonathan Swift [257], William Hogarth [258] et William Godwin [259]. Dans *Robinson Crusoe* (1719),

Gulliver's Travels (1726), *The Four Stages of Cruelty* (1751) et *Caleb Williams* (1794), la métaphore animale ne disparaît pas ; elle change de fonction. L'animalité ne sert plus seulement à repousser certains êtres hors de l'humanité morale ou juridique ; elle devient aussi un instrument d'examen critique de cette humanité elle-même. Chez Defoe, l'île de Robinson Crusoe est organisée autour d'une économie de la capture, de la domestication et de l'abattage, qui met en scène une souveraineté coloniale fondée sur la maîtrise du vivant ; les cannibales y sont progressivement rapprochés d'une logique de prédation qui brouille la frontière entre animalité et altérité humaine [260]. Chez Swift, les Yahoos — créatures humanoïdes, sales, violentes et dominées par leurs appétits — renvoient à l'homme l'image dégradée de sa propre condition animale [261]. Chez Hogarth, la violence infligée aux animaux apparaît comme le premier degré d'une brutalisation progressive qui conduit du jeu cruel à l'homicide [262]. Chez Godwin enfin, la métaphore s'inverse : l'animalité ne désigne plus seulement le criminel dangereux, mais le prisonnier comme corps vulnérable, traqué et souffrant, exposant ainsi la violence du système pénal lui-même [263]. Ainsi infléchie, la métaphore animale ne s'éteint pas ; elle se retourne contre la société qui l'emploie et en révèle les violences.

61 Cette transformation accompagne l'émergence d'une sensibilité nouvelle envers les animaux [264]. Les travaux de Keith Thomas [265] et de Harriet Ritvo [266] ont montré que les XVII^e^ et XVIII^e^ siècles voient se développer une attention croissante à la condition animale et à la souffrance des bêtes. Les débats sur la cruauté envers les animaux [267], qui aboutiront au XIX^e^ siècle aux premières législations de protection animale [268], modifient progressivement la signification de certaines métaphores : animaliser un criminel devient moins évident dans un monde où l'animal lui-même commence à être reconnu comme un être sensible [269]. À mesure que l'animal est reconnu comme un être sensible [270], l'animalisation du criminel tend surtout à révéler, en retour, les formes de brutalité que la société punitive exerce en son propre nom.

62 À mesure que l'époque moderne avance, la métaphore animale change toutefois profondément de statut. Longtemps mobilisée par la théologie, la satire ou les dramaturgies sociales pour figurer la souillure, la marginalité ou la menace collective, elle tend

progressivement à quitter le seul registre moral et symbolique pour investir celui du savoir. Le criminel n'est plus seulement décrit comme une bête par le pamphlet, le théâtre ou le discours politique ; il commence à être observé, classé et interprété comme tel par les sciences naissantes de l'homme.

3. Époque contemporaine : du monstre biologique au prédateur médiatique

63 Le tournant est décisif : l'animalisation cesse peu à peu d'être une simple image de la déchéance pour devenir un principe d'intelligibilité de la dangerosité. Dans le contexte du XIXe siècle, marqué par l'essor de l'anthropologie physique, de la psychiatrie, de la médecine légale et des théories de la dégénérescence, la frontière entre métaphore et prétention scientifique tend à s'effacer. La figure du criminel-animal entre alors dans un nouvel âge : celui de sa biologisation savante, bientôt relayée et amplifiée, à l'époque contemporaine, par les médias de masse, les discours sécuritaires et les politiques de gestion du risque.

Lombroso et la biologisation du criminel : de la physiognomonie à l'atavisme

64 Le XIXe siècle marque effectivement un basculement, l'animalisation devient savante [271]. Avec l'essor de l'anthropologie criminelle, de la médecine légale, de la psychiatrie et des théories évolutionnistes, le criminel cesse d'être seulement comparé à une bête dans le registre moral ou littéraire ; il est désormais reconstruit comme tel par le savoir expert. La métaphore animale change alors de nature : elle ne sert plus seulement à disqualifier symboliquement un individu dangereux, elle prétend révéler scientifiquement une animalité résiduelle dissimulée sous l'apparence humaine. Le tournant est majeur, car l'animalisation ne relève plus du langage de l'injure ou de la satire ; elle devient une technologie de vérité appliquée au corps criminel.

65 Cette évolution s'appuie notamment sur la résurgence de la physiognomonie, pseudo-science née durant l'Antiquité grecque et traditionnellement attribuée au corpus pseudo-aristotélicien des *Physiognomonica* [272]. Cette tradition postulait déjà que l'apparence

physique révélait le caractère moral d'un individu et établissait de constantes analogies entre traits humains et animaux : l'homme au nez aquilin pouvait être rapproché de l'aigle, celui aux lèvres épaisses du bœuf, tandis que les regards fuyants ou les mâchoires saillantes étaient associés à des dispositions perfides ou violentes [273]. Reprise au xviii^e^ siècle par Johann Kaspar Lavater puis réinvestie au xix^e^ siècle par la médecine mentale et l'anthropologie criminelle, la physiognomonie contribue puissamment à faire du corps un texte biologique lisible [274]. Le criminel est alors interprété comme un être dont l'animalité profonde affleurerait à la surface même du visage. Comme l'a montré Graeme Tytler, la physiognomonie jette un pont décisif entre les anciens bestiaires moraux et les sciences modernes de la déviance, participant à la constitution d'un « corps du criminel » supposément identifiable à travers ses stigmates physiques [275].

66 C'est dans ce cadre intellectuel que s'inscrit l'entreprise lombrosienne. Héritier de la physiognomonie, Lombroso transforme les anciennes analogies entre traits humains et caractères animaux en prétendus indices scientifiques d'atavisme criminel. Les mâchoires proéminentes, l'asymétrie faciale, la pilosité excessive ou les regards jugés « fuyants » ne renvoient plus seulement à une ressemblance symbolique avec la bête ; ils deviennent, chez lui, les signes biologiques d'une animalité résiduelle survivant sous l'homme civilisé. L'ancien bestiaire moral se mue ainsi en véritable zoologie criminelle [276]. Dans *L'Uomo delinquente* (1876), il développe la théorie du *delinquente nato*, le « criminel-né », défini comme un être atavique ayant conservé des traits physiques, psychologiques et moraux propres aux stades primitifs de l'évolution humaine [277]. Le criminel est ainsi rapproché non seulement du « sauvage », mais aussi d'animaux prédateurs ou réputés inférieurs dans les classifications naturalistes du xix^e^ siècle [278]. Lombroso compare certains meurtriers à des « bêtes carnassières », décrit les voleurs comme proches du singe par leur ruse et leur mobilité, et associe les criminels violents à des formes de férocité instinctive comparables à celles des fauves. Dans plusieurs passages, il évoque explicitement des « instincts bestiaux », une « férocité animale » ou encore des comportements « simiesques ». Les stigmates corporels qu'il recense, prognathisme, asymétries faciales, mâchoires hypertrophiées, pommettes saillantes, oreilles décollées, pilosité abondante, tatouages, insensibilité à la

douleur ou impulsivité, sont interprétés comme les signes visibles d'une régression vers l'animalité primitive [279]. Le corps criminel devient ainsi le lieu où l'animal subsisterait encore sous l'homme civilisé. Comme l'ont montré Mary Gibson [280] et Nicole Hahn Rafter [281], la criminologie lombrosienne repose précisément sur cette idée que le criminel constitue une variété anthropologique intermédiaire entre l'homme moderne et l'animal.

67 La biologisation du crime s'inscrit plus largement dans le climat intellectuel du XIXe siècle, dominé par le darwinisme social, l'évolutionnisme et les théories de la dégénérescence. Daniel Pick a ainsi montré que la notion de « dégénérescence » devient alors un véritable langage scientifique et politique permettant de penser ensemble criminalité, folie, sexualité déviante, alcoolisme, pauvreté et menace sociale [282]. L'animalisation joue ici un rôle structurant : elle permet de naturaliser l'altérité criminelle en la présentant comme un retour vers des formes inférieures de l'évolution [283]. Le criminel n'est plus un sujet moral faillible ; il devient un organisme déficient, biologiquement inadapté à la civilisation moderne. Stephen Jay Gould, dans *The Mismeasure of Man*, a d'ailleurs montré combien ces classifications pseudo-scientifiques reposaient sur des hiérarchies implicites entre l'homme civilisé, le « primitif » et l'animal [284]. L'animalisation cesse donc d'être une simple métaphore rhétorique : elle devient un instrument de classement biologique [285].

68 Cette logique se radicalise encore dans *La donna delinquente, la prostituta e la donna normale* (1893), rédigé par Lombroso et Guglielmo Ferrero [286]. La femme criminelle y apparaît comme une figure doublement régressive : déviante pénalement et déviante biologiquement. Lombroso affirme que certaines criminelles présentent des caractères « virils », primitifs ou bestiaux qui les rapprocheraient des « femelles animales ». Les prostituées sont décrites à travers un vocabulaire de l'instinct, de la lubricité et de la fécondité excessive emprunté au bestiaire zoologique. L'absence de maternité, la cruauté ou l'autonomie sexuelle sont interprétées comme les signes d'une animalité anormale rompant avec la féminité civilisée. Cette zoologisation de la femme criminelle permet de stabiliser simultanément des hiérarchies pénales, sexuelles et sociales [287].

Autour de Lombroso : la construction savante du type criminel

69 Cette mutation ne surgit toutefois pas *ex nihilo*. Greta Olson a souligné la continuité profonde existant entre les anciens bestiaires moraux et la criminologie positiviste [288]. La contribution de Mireio Himy Alicheva rappelle justement l'évolution de la métaphore du criminel-animal, de la physiognomonie traditionnelle à l'anthropologie criminelle du XIXe siècle. L'auteure présente d'abord un « bestiaire du vice » issu de corpus antiques et médiévaux, où des traits physiques (stigmates zoomorphiques) sont associés à des tares morales comme la paresse (le bœuf), la luxure (le cerf) ou la malice (le singe). L'étude explore comment ces théories ont survécu à travers la phrénologie et le naturalisme pour nourrir le concept de « régression atavique » chez Lombroso. En assimilant le criminel à un « homme primitif » ou à une bête, ces sciences ont tenté d'ancrer la déviance dans la biologie.

70 On saisit mieux les évolutions sous-jacentes : en effet, les traditions physiognomoniques antiques et médiévales associaient déjà certains animaux à des dispositions morales : le loup à la cruauté prédatrice, le renard à la ruse, le porc à la lubricité, le singe à l'imitation trompeuse ou la hyène à la déviance sexuelle. Lombroso et ses héritiers réinvestissent ce vieux fonds zoologique, mais en le traduisant dans le langage de la science expérimentale. Ce qui relevait auparavant de l'analogie morale devient désormais symptôme anthropologique. L'animalité du criminel n'est plus seulement figurée ; elle est supposée objectivement démontrable par l'observation anatomique et psychologique.

71 Par ailleurs, Lombroso ne constitue ni un point de départ absolu ni une figure isolée. Bien avant l'anthropologie criminelle italienne, plusieurs savoirs du XIXe siècle contribuent déjà à penser le criminel comme un être situé à la frontière de l'humain et de l'animal. La rupture essentielle tient au fait que l'animalisation cesse progressivement d'être une simple image morale héritée des bestiaires antiques ou médiévaux pour devenir une catégorie prétendument scientifique de compréhension de la déviance. Le criminel n'est plus seulement comparé à une bête dans le langage de

l'injure ou de la satire ; il est désormais interprété comme un individu chez qui subsisteraient des instincts primitifs insuffisamment disciplinés par la civilisation.

72 Dès les premières décennies du siècle, Franz Joseph Gall et les phrénologues soutiennent que les facultés morales et les penchants instinctifs reposent sur des organes cérébraux communs à l'homme et à l'animal. Dans *Sur les fonctions du cerveau* (1822-1825) [289], Gall compare explicitement certaines dispositions humaines, notamment la destructivité, l'agressivité ou l'instinct sexuel, aux comportements observés chez les espèces animales. L'étude comparative des cerveaux humains et animaux doit précisément, selon lui, permettre de comprendre les instincts violents présents chez certains individus. Ses disciples, notamment Johann Gaspar Spurzheim [290] et George Combe [291], prolongent cette lecture organiciste en décrivant certains criminels comme des êtres dominés par des impulsions instinctives plus proches des comportements animaux que de la rationalité morale civilisée. Comme l'a montré Marc Renneville dans *Le Langage du crâne* (2000), la phrénologie contribue ainsi à introduire dans les sciences humaines une lecture quasi zoologique de la dangerosité. Les travaux de Marc Renneville [292] ou de Laurence Rodler [293] rappellent que le « type criminel » lombrosien repose sur l'idée que la dangerosité est lisible dans le corps lui-même.

73 Prosper Lucas radicalise cette naturalisation dans son *Traité philosophique et physiologique de l'hérédité naturelle* (1847-1850) [294]. Cherchant à démontrer la transmission héréditaire des passions, des « penchants vicieux » et des anomalies morales, il mobilise constamment les modèles de l'élevage animal et de la zoologie comparée. Les dispositions criminelles y apparaissent comme des caractères biologiques transmissibles analogues aux instincts observés dans les lignées animales. Comme l'a souligné Jean-Christophe Coffin, cette approche contribue à faire du criminel un être dominé par ses instincts héréditaires plutôt que par une pleine autonomie morale [295].

74 Cette articulation entre criminalité et animalité se retrouve également chez Arthur Bordier. Dans *La Vie des races humaines* (1887) [296], influencé par l'évolutionnisme et l'anthropologie raciale, Bordier multiplie les comparaisons entre

groupes humains, « races primitives » et espèces animales afin d'établir des hiérarchies de civilisation. Les comportements violents, impulsifs ou criminels y sont fréquemment interprétés comme les manifestations d'un fond instinctif demeuré proche de l'animalité. L'homme dangereux apparaît ainsi comme un être insuffisamment séparé des formes animales de prédation, de sexualité ou de violence.

75 Les représentants de l'école positiviste italienne prolongent ensuite cette biologisation du crime. Enrico Ferri, dans *Sociologie criminelle* (1892)[297], insiste sur le poids des déterminismes physiologiques et instinctifs dans les comportements criminels. Le criminel d'habitude y est décrit comme un individu chez qui les instincts agressifs, égoïstes ou violents dominent les facultés morales supérieures nécessaires à la vie sociale. Ferri mobilise régulièrement le vocabulaire de l'instinct, de l'impulsion et de l'adaptation biologique insuffisante pour expliquer la persistance de certaines formes de criminalité. Raffaele Garofalo affirme pareillement dans *La Criminologie* (1885)[298] que certains criminels sont privés des sentiments altruistes fondamentaux nécessaires à la vie sociale ; ils demeurent gouvernés par des instincts élémentaires de conservation et de violence, proches de ceux attribués au monde animal. Même lorsque le vocabulaire zoologique devient moins directement métaphorique, l'arrière-plan théorique reste profondément animalisant : le criminel est pensé comme un être demeuré partiellement étranger à la pleine évolution morale de l'humanité.

76 Comme l'ont montré Sander Gilman[299], George Mosse[300] ou Daniel Pick[301], cette biologisation du crime s'inscrit dans le contexte plus large du darwinisme social, des théories de la dégénérescence et des classifications raciales du XIXe siècle. L'animalisation scientifique permet alors de hiérarchiser les populations selon leur proximité supposée avec les formes « inférieures » de l'évolution. Le criminel, le fou, le colonisé ou la prostituée tendent ainsi à être enfermés dans une même grammaire de l'infériorité instinctive et de l'animalité résiduelle. L'animalité cesse dès lors d'être une simple métaphore morale : elle devient un paradigme savant de lecture de la dangerosité humaine.

Du criminel-né au prédateur social : la fabrique contemporaine de la dangerosité

77 Le XX^e^ siècle ne rompt nullement avec cet héritage ; il le transforme, le diffuse massivement et le recompose dans le langage de la peur, de la sécurité et de la gestion des risques. L'animalisation du criminel quitte alors en partie le champ des sciences biologiques classiques pour investir celui des médias de masse, des politiques pénales et des dispositifs contemporains de gouvernement. Le criminel n'est plus seulement pensé comme un être biologiquement régressif ; il devient une menace prédatrice permanente, définie moins par ce qu'il a fait que par le danger qu'il serait supposé représenter pour le corps social. L'animalité change une nouvelle fois de fonction : elle ne sert plus prioritairement à expliquer scientifiquement le crime, mais à rendre immédiatement perceptible l'idée d'une dangerosité irréductible.

78 Les analyses de David Garland permettent d'inscrire cette persistance dans le cadre plus large du *punitive turn*, dont il est l'un des principaux théoriciens. Dans *The Culture of Control* (2001), il montre à partir des années 1970 [302] que, les sociétés occidentales — et en particulier britannique et nord-américaine — se sont progressivement éloignées d'un modèle centré sur la réhabilitation et l'explication sociale du crime pour privilégier une logique de sécurité, de prévention des risques et de protection des victimes. Le crime est alors pensé moins comme un problème social à corriger que comme un danger à anticiper et à neutraliser. Dans cet univers saturé de discours sur la dangerosité, les figures animalisantes retrouvent une forte efficacité : elles permettent de transformer des réalités sociales complexes en menaces immédiatement identifiables. Le « tournant punitif » n'explique donc pas à lui seul la persistance de la métaphore animale, mais il crée le contexte politique et culturel dans lequel celle-ci redevient particulièrement opératoire [303].

79 David Garland met également en lumière un déplacement moral important : l'État pénal contemporain ne cherche plus prioritairement à amender les délinquants, mais à protéger les citoyens respectueux des lois (*law-abiding citizens*) contre des

populations perçues comme dangereuses. Le criminel n'apparaît plus comme un individu faillible ou réinsérable, mais comme une menace durable qu'il convient de surveiller ou d'écarter. Sous cet angle, les analyses de David Garland prolongent utilement celles de Greta Olson : là où Olson retrace la longue histoire culturelle de l'animalisation, Garland aide à comprendre pourquoi cette rhétorique retrouve, à la fin du XXe siècle, une telle puissance politique et émotionnelle. L'animalisation agit alors comme un puissant mécanisme de simplification : elle transforme certains criminels en figures instinctivement perçues comme étrangères à la communauté humaine ordinaire.

80 Jonathan Simon, dans *Governing through Crime*, radicalise ce diagnostic [304]. Il montre que, depuis une cinquantaine d'années, le crime est devenu aux États-Unis un véritable mode de gouvernement structurant les politiques publiques, la peur civique et même les représentations de la démocratie. Des institutions aussi diverses que l'école, la ville, la famille ou les politiques sociales sont désormais pensées à travers la grille du risque sécuritaire. Le crime n'est plus seulement ce qu'il faut punir ; il devient ce à travers quoi il faut gouverner. Dans ce contexte, la figure du criminel animalisé acquiert une forte efficacité symbolique : elle transforme des réalités sociales complexes en menace instinctive immédiatement identifiable. Le délinquant n'apparaît plus comme un citoyen déviant, mais comme un être mû par des pulsions prédatrices échappant à la rationalité commune. L'intérêt des analyses de Jonathan Simon tient aussi au fait qu'il montre que cette bestialisation n'est pas seulement rhétorique. Elle produit des effets institutionnels très concrets. Dans une société gouvernée à travers le crime, les catégories émotionnelles et simplificatrices prennent une importance croissante. Les figures du « prédateur », du « monstre » ou de la « bête » permettent de justifier politiquement des dispositifs de surveillance, d'enfermement et de neutralisation durable. L'animalisation devient ainsi une véritable technique de gouvernement : elle rend l'ennemi intérieur plus facilement identifiable, administrable et punissable en le plaçant symboliquement hors de la communauté morale ordinaire.

81 Didier Fassin propose une lecture complémentaire lorsqu'il évoque un « moment punitif » propre aux démocraties contemporaines. Dans *Punir. Une passion contemporaine* (2017), il montre que le

durcissement pénal ne découle pas simplement d'une hausse de la criminalité, mais d'une intensification des sensibilités morales autour du châtiment [305]. La société, écrit-il, exerce la violence punitive par délégation à travers l'institution pénale. Dans ce cadre, l'animalisation joue un rôle décisif. Qualifier un criminel de « bête », de « monstre », de « fauve » ou de « prédateur » rend la punition plus acceptable, car elle ne semble plus viser un semblable, mais un être déjà symboliquement exclu de l'humanité ordinaire. La métaphore animale fonctionne ainsi comme un puissant mécanisme affectif de légitimation de la peine.

82 Le fauve dans la cité : la construction du criminel sexuel

83 La question des délinquants sexuels constitue sans doute le terrain où cette logique apparaît avec le plus de netteté. Aux États-Unis, le terme de *sexual predator* s'impose progressivement à partir des années 1980 dans les médias, la criminologie populaire puis le droit positif. Le choix même du mot « prédateur » est révélateur : il ne désigne plus seulement un auteur d'infraction, mais un être gouverné par l'instinct de chasse, toujours en quête de proie et incapable de véritable maîtrise morale. La criminalité sexuelle cesse alors d'être pensée comme une conduite humaine complexe pour être représentée comme une forme de prédation naturelle. Le criminel sexuel devient une figure de fauve social dissimulé au cœur de la communauté. L'étude de Rebecca A. DiBennardo, fondée sur l'analyse de plusieurs centaines d'articles du Los Angeles Times entre 1990 et 2015, montre que la presse américaine construit une image très codifiée du « prédateur sexuel » : un homme menaçant, mobile, récidiviste et tourné vers les enfants, porteur d'un danger présenté comme presque irréversible [306]. La catégorie de « prédateur » fonctionne moins comme une notion juridique précise que comme un récit saturé d'animalité. Le vocabulaire médiatique mobilise constamment les images de la chasse, de la traque, de la proie ou de l'instinct sexuel incontrôlable. Le délinquant sexuel réactive ainsi les vieux imaginaires du loup rôdant autour des enfants ou du fauve caché dans le corps social. Cette construction discursive produit des effets juridiques très concrets. Heather Cucolo a montré que les *Sexually Violent Predator Laws* américaines reposent largement sur cette représentation du criminel sexuel comme être biologiquement dangereux et durablement incontrôlable [307]. Les dispositifs de

confinement civil après la peine, de surveillance prolongée ou de rétention de sûreté deviennent politiquement acceptables parce que le délinquant est perçu moins comme un sujet punissable que comme un prédateur à neutraliser durablement. La figure animale ne relève donc plus seulement de la rhétorique médiatique : elle contribue directement à façonner les catégories juridiques contemporaines de dangerosité.

84 Les travaux de Joshua Cochran, Evan Toman, Ryan Shields et Daniel Mears confirment empiriquement cette dynamique. Leur étude publiée en 2020 sur la persistance du durcissement pénal à l'égard des auteurs d'infractions sexuelles montre que l'augmentation de la punitivité ne s'explique pas principalement par une hausse de la gravité ou de la fréquence des faits [308]. Les auteurs soulignent au contraire le rôle déterminant de l'attention médiatique croissante portée aux violences sexuelles et de la construction émotionnelle de la figure du « prédateur ». Le vocabulaire animal ne vient donc pas simplement accompagner la réponse pénale ; il participe directement de son intensification. En assimilant le délinquant sexuel à un être mû par des instincts de chasse incontrôlables, la métaphore animale contribue à faire apparaître certaines catégories de criminels comme durablement irrécupérables et naturellement dangereuses.

85 La culture médiatique contemporaine amplifie encore ce phénomène. Les analyses consacrées à l'émission télévisée *To Catch a Predator* montrent que ce programme ne se contente pas de documenter des arrestations : il transforme la capture du délinquant sexuel en véritable chasse médiatique. Le titre lui-même est révélateur. Le suspect n'y apparaît plus comme un individu à juger, mais comme un « predator », c'est-à-dire une créature dangereuse qu'il faudrait traquer, piéger puis neutraliser [309]. Toute la scénographie repose sur un imaginaire cynégétique : policiers, journalistes et spectateurs occupent la place des chasseurs, tandis que le suspect devient une proie capturée [310]. La scène n'est plus celle du procès d'un sujet humain avec son histoire et ses contradictions, mais celle du piégeage d'un prédateur naturel. La continuité avec les anciens bestiaires pénaux est ici frappante, simplement transposée dans l'univers audiovisuel contemporain.

Déshumaniser par l'animalité : terrorisme et crimes de masse

86 Au-delà, on retrouve la métaphore du criminel animalisé dans la sphère médiatique et judiciaire autour des crimes de masse. Sur ce point, la contribution de Clémence Pelissier intitulée « Un animal dans sa cage de verre : Penser une figure du criminel de masse entre la responsabilité et l'animalité » apporte une analyse pertinente, en s'appuyant sur notamment sur l'anthropologie. L'auteur confirme que depuis le procès Eichmann, la représentation du criminel animalisé sature l'espace ; cette animalisation, directe (l'accusé comme « insecte ») ou indirecte (le motif de la « cage de verre »), crée un paradoxe avec le droit pénal moderne fondé sur la raison et la volonté de l'individu. En plaçant le criminel du côté de la nature et du déterminisme biologique, la métaphore semble nier sa responsabilité pénale. Cette figure est un révélateur des ambivalences du droit international. Le procès est alors pensé comme un dispositif hybride, mêlant justice technique et besoin de catharsis collective. L'animalité devient une médiation symbolique permettant de concilier la banalité de l'accusé avec l'horreur exceptionnelle de ses actes. En somme, cette tension entre, d'une part, la responsabilité de l'individu et, d'autre part, la répression de sa violence définit une réalité juridique fondamentalement hybridée.

87 Le terrorisme offre un second terrain majeur de cette permanence. Les crimes de masse, les génocides et le terrorisme contemporain donnent eux aussi lieu à une réactivation massive du vocabulaire animalier. Depuis le procès Eichmann [311] jusqu'aux attentats du XXIe siècle, les auteurs de violences extrêmes sont fréquemment décrits comme des « bêtes » [312], des « barbares » [313] ou des « vermines » [314]. Ce lexique reconduit l'idée selon laquelle certaines violences seraient situées hors de l'humanité normative. L'animalisation permet alors de représenter l'ennemi comme radicalement étranger à la communauté morale et de légitimer corrélativement l'extension de dispositifs sécuritaires ou d'exception [315]. La figure du criminel-animal retrouve ainsi, dans les démocraties contemporaines, une fonction ancienne : transformer certaines violences humaines en manifestations d'une altérité perçue comme quasi naturelle [316].

Affaires criminelles et secousses de l'opinion publique

88 Le même phénomène se retrouve dans les affaires criminelles qui produisent les plus fortes secousses émotionnelles au sein de l'espace public — tueurs en série, meurtriers d'enfants, auteurs de violences sexuelles particulièrement cruelles [317]. À mesure que l'horreur du crime semble excéder les cadres ordinaires de compréhension, le langage glisse vers le bestiaire : l'accusé devient « bête [318] » ou « monstre [319] ». L'animalisation apparaît alors comme une réponse symbolique à l'insoutenable, permettant de figurer une violence tenue pour incompatible avec l'idée même d'humanité commune.

89 L'exemple d'Abu Ghraib montre que cette rhétorique peut se transformer en pratique concrète. Les photographies diffusées en 2004, où des détenus irakiens apparaissent tenus en laisse, nus ou forcés d'adopter des postures canines, matérialisent littéralement la réduction de l'ennemi à l'animalité [320]. L'expression « like a dog » ne relève plus ici de la simple métaphore : elle désigne un véritable régime de dégradation symbolique et juridique. Le détenu n'est plus traité comme un sujet politique ou un justiciable ordinaire, mais comme un vivant déclassé, assimilé à une créature qu'il devient possible d'humilier, de dresser ou de dominer physiquement [321].

90 Dans cette perspective, le texte de Rémi Baudoui analyse le traité de stratégie militaire d'Abou Bakr Naji, *Le Management de la sauvagerie* [322], qui théorise l'usage de la violence pour instaurer un nouveau califat. L'auteur explore comment l'État Islamique a utilisé le concept de « sauvagerie » pour désigner le chaos des États laïcs tout en pratiquant lui-même cette violence. Cette brutalité a engendré dans les médias et le discours politique occidental une métaphore de l'animalité et de la bestialité pour qualifier le terroriste. Cependant, bien que puissante dans la sphère publique, le droit pénal privilégiera des notions juridiques plus précises comme l'inhumanité ou l'atrocité.

Des mécanismes de production de l' (in)humain ?

91 Cette logique éclaire plus largement la manière dont les démocraties contemporaines distribuent inégalement la reconnaissance de l'humanité elle-même. Les analyses de Judith Butler, depuis *Bodies*

That Matter [323] jusqu'à *Precarious Life* [324] et *Frames of War* [325], montrent que les normes sociales, médiatiques et politiques ne se contentent pas d'organiser la répression ou la protection des individus : elles produisent aussi les conditions à partir desquelles certaines vies apparaissent comme pleinement humaines, visibles et dignes d'être défendues. Butler met ainsi en évidence une répartition différentielle de la « *grievability* », c'est-à-dire du caractère pleurable des existences : certaines morts suscitent immédiatement l'émotion publique, l'indignation morale et la mobilisation juridique, tandis que d'autres demeurent périphériques, statistiquement absorbées ou politiquement tolérables. Une vie ne peut être publiquement protégée ou pleurée qu'à la condition d'avoir d'abord été reconnue comme une vie qui compte.

92 Les analyses de Giorgio Agamben prolongent cette réflexion à travers la figure de l'*homo sacer* [326], cet individu placé dans une zone d'indistinction entre inclusion et exclusion du droit, susceptible d'être exposé à la violence sans bénéficier pleinement des garanties ordinaires de la communauté politique. Achille Mbembe radicalise encore cette perspective avec le concept de « nécropolitique [327] », désignant le pouvoir contemporain d'exposer certaines populations à la mort, à l'abandon ou à des formes durables de vulnérabilité. Paul B. Preciado [328] montre enfin, après Michel Foucault [329], que cette hiérarchisation des existences traverse également les dispositifs biomédicaux, sexuels et normatifs qui distinguent les corps considérés comme légitimes de ceux perçus comme déviants, monstrueux ou pathologiques.

L'animalisation, désubjectivisation et déclassement de certaines vies ?

93 L'animalisation joue alors un rôle central dans ce processus de différenciation anthropologique. En assimilant certains individus à des prédateurs, des fauves, des parasites ou des bêtes, elle contribue à les déplacer symboliquement hors de la communauté humaine ordinaire [330]. Le recours au lexique animalier ne constitue donc pas une simple outrance rhétorique ; il agit comme une véritable technique symbolique de désubjectivation et de déclassement de l'adversaire et de certaines vies. L'animalité sert ici

de frontière mobile entre les existences perçues comme pleinement humaines et celles qui apparaissent comme partiellement extérieures à l'univers moral commun. Plus le criminel est décrit comme mû par des instincts irrépressibles, plus il devient pensable de le traiter non comme un sujet de droit comparable aux autres citoyens, mais comme une menace biologique ou prédatrice qu'il conviendrait de contenir, surveiller ou neutraliser. Il devient alors plus facile d'exposer à la surveillance, à l'enfermement prolongé [331], à l'humiliation ou à des formes d'exception juridique des individus préalablement construits comme moins rationnels, moins civilisés ou moins humains [332]. L'histoire du criminel animalisé dépasse ainsi largement le seul champ pénal. Elle révèle plus profondément les mécanismes contemporains par lesquels certaines vies sont reconnues comme dignes d'être protégées et pleurées, tandis que d'autres peuvent être administrées, neutralisées ou perdues dans une relative indifférence morale.

94 Au terme de cette première partie, un constat s'impose : la figure du criminel animalisé ne relève ni d'une image accidentelle, ni d'une simple facilité rhétorique. Elle s'inscrit dans une histoire longue, traversant les siècles, les savoirs et les systèmes juridiques, jusqu'à devenir l'un des ressorts les plus persistants de la représentation pénale de l'altérité déviante. En retraçant la généalogie de cette métaphore, les formes et les fonctions successives de sa permanence, il est apparu qu'elle participe d'une même structure de pensée : celle d'un ordre anthropocentré dans lequel l'animalité fonctionne comme le lieu symbolique de la relégation, de l'anormalité et de la déchéance.

95 Pourtant, cette architecture conceptuelle semble aujourd'hui connaître des lignes de fracture. Les transformations contemporaines du rapport juridique au vivant, l'ébranlement progressif des frontières traditionnelles entre l'humain et le non-humain, ainsi que l'émergence de nouvelles sensibilités théoriques et normatives conduisent à interroger la validité même des catégories qui soutenaient historiquement cette métaphore. Dès lors, après avoir dressé le panorama historique de sa construction et de sa permanence, il convient d'examiner le mouvement inverse qui paraît désormais s'esquisser : celui d'un dépassement progressif de la métaphore du criminel animalisé à mesure que mûrit un véritable droit du vivant.

II. Vers un dépassement possible de la métaphore du criminel animalisé : Perspectives sur la maturation du droit du vivant

96 Alors que la métaphore du criminel animalisé s'est fortement implantée au fil des siècles, l'évolution contemporaine des systèmes juridiques suggère aujourd'hui une dynamique inverse, susceptible de bouleverser les cadres établis. Cette mutation profonde qui s'opère dans certains ordres juridiques conduit à une nouvelle appréhension de l'animal par le droit, et plus largement du vivant.

97 En renversant ainsi la perspective par une redéfinition du lien juridique entre l'humain et l'animal (A), la métaphore du criminel animalisé perd en partie son sens. Le nouveau regard porté par le droit sur le vivant pourrait, par une suite logique, conduire à l'effacement d'une comparaison qui n'a plus lieu d'être. Le cas échéant, cette évolution s'inscrit en cohérence avec des horizons prospectifs incluant une qualité de *persona* renouvelée pour les non-humains (B).

A. Vers une redéfinition du lien juridique entre les humains et les animaux ?

98 Le lien unissant l'humain et l'animal est susceptible de revêtir d'autres configurations que celles classiquement admises par les sociétés occidentales, avec des traductions particulières en droit. À cet égard, les apports de l'anthropologie juridique sont riches d'enseignements (1) ; ils s'avèrent capables d'impulser, par un effet de miroir, de nouvelles dynamiques au sein de nos propres systèmes (2) qui, par voie de conséquence pourraient affaiblir la métaphore du criminel animalisé.

1. D’autres regards juridiques sur les animaux : perspectives d’anthropologie juridique

99 L’anthropologue Philippe Descola a défini quatre ontologies ou façons de faire monde qui permet de mettre en relief le rapport entre les humains et les animaux selon les sociétés considérées. Le système de classification repose sur l’inférence de ressemblances et de différences entre l’intériorité des êtres (une vie intérieure, une âme…) et leur physicalité (leur corps, leur modes de vie…). Le tableau récapitulatif suivant est fourni par Philippe Descola lui-même [333] :

Ressemblance des intériorités Différence des physicalités	Animisme	Totémisme	Ressemblance des intériorités Ressemblance des physicalités
Différence des intériorités Ressemblance des physicalités	Naturalisme	Analogisme	Différence des intériorités Différence des physicalités

100 Ces perspectives d’anthropologie juridique démontrent, d’une part, que le rapport aux animaux typique des sociétés occidentales naturalistes est loin d’être universel et, d’autre part, que d’autres relations au monde sont possibles. Dans ces conditions, comme l’indique Philippe Descola : « L’enjeu n’est pas de copier, mais de puiser dans l’anthropologie et l’histoire des stimulations pour imaginer d’autres futurs possibles. Il s’agit de s’inspirer d’inventions juridiques et politiques nées ailleurs pour transformer notre propre rapport au monde [334] ».

101 En explorant des systèmes où l’animal est perçu comme un sujet, l’anthropologie juridique fragilise le dogme de l’animal-objet et ouvre la voie à une intéressante porosité des catégories juridiques. Dans le cadre d’une réflexion sur le dépassement de la métaphore du criminel animalisé, ce sont précisément ces modèles offrant une place singulière au vivant non-humain — et à commencer par les animaux — qui retiennent l’attention.

Des « personnes » intégrées dans un vaste ensemble

102 Au sein de certaines sociétés, l'animal est presque confondu avec une « personne » humaine, ou plus exactement, il n'existe pas de barrière. Chez les Chewong, certaines plantes ou certains animaux sont regroupés sous la dénomination de « gens » (*beri*) [335]. Ce refus de différenciation, que l'on observe également chez les Canaques en Nouvelle-Calédonie, traduisent l'existence d'une véritable identité structurelle entre les êtres [336]. Elle explique également la croyance en la métempsychose, laquelle assure un déplacement de l'âme entre, l'humain, l'animal, voire le végétal. Il en résulte la nécessité d'instaurer un rapport extrêmement mesuré avec les éléments de la Nature. Cette approche se manifeste également chez les Chewong [337] ou chez les Yagua en Amazonie péruvienne [338].

103 L'ensemble des « personnes » s'avère particulièrement plastique : il englobe non seulement les humains, mais aussi les animaux [339], les plantes [340], ou encore les esprits, comme chez les Achuar en Amazonie [341]. Cependant, les Achuar excluent « la plupart des insectes et des poissons, les herbes, les mousses et les fougères, les galets et les rivières [342] ». À l'inverse, les Kuranko du Sierra Leone n'hésitent pas à y intégrer les pierres [343] tandis que les Chewong y placent également certains objets [344]. La notion de personne est à la fois circonstancielle [345] et souple. Cette conception d'un ensemble vaste et inclusif, au sein duquel l'homme coexiste avec l'animal et le végétal, est loin d'être isolée. On en retrouve la trace chez les Makuna [346], les Yucuna [347], les Amérindiens [348] et les Tukano [349] de Colombie [350]. Cette réalité est également prégnante chez les Yugua [351] et les Indiens Matsiguenga [352]du Pérou, chez les Wayãpi de Guyane française [353], chez les Oglala Sioux [354] des États-Unis, chez les Toungouses ou encore les Mansi de Sibérie [355]. Elle se concilie assez difficilement avec l'idée d'une métaphore du criminel animalisé qui vise à exclure l'humain déviant du groupe des vivants — et spécifiquement des humains — présentant des intérêts propres dignes d'être pris en compte par le droit.

104 Cette configuration d'un même *continuum* intégrant l'ensemble des vivants interroge sur la métaphore du criminel animalisé. Elle n'exclut pas d'ailleurs l'activité cynégétique, mais celle-ci est réglementée dans le cadre d'une approche processuelle du droit.

L’activité cynégétique « réglementée »

105 Dans ces sociétés, le lien unissant l’animal au chasseur peut être ancré dans une forme de parenté [356] ou d’amitié. Cette dernière revêt une importance capitale : elle constitue le levier par lequel le gibier est convaincu de s’exposer, voire d’exhorter ses congénères à se livrer [357]. Ici, la mort n’est pas synonyme de préjudice définitif : dans la mesure où la dépouille fait l’objet des rites consacrés, l’animal est promis à la réincarnation. Il s’établit alors une logique d’échange, comme observé chez les Cree [358], s’apparentant à un véritable contrat entre les parties [359]. Ce système de réciprocité permanente est particulièrement manifeste chez les Inuit : si les hommes chassent pour leur subsistance, les dépouilles humaines peuvent, en retour, être offertes aux animaux [360]. La pérennité des activités de chasse repose ainsi sur « un rapport fondé sur l’échange de bons procédés [361] », indispensable pour conjurer toute velléité de vengeance animale. D’où ce « pacte » ou « contrat [362] », termes récurrents dans les analyses anthropologiques, qui formalise cette convention tacite. Dès lors, le respect de protocoles spécifiques devient le garant de l’équilibre entre les parties. Ces conventions sont bien connues, comme le prouvent les Indiens qui encouragent aux bons procédés entre les parties :

106 il faut éviter les gâchis, tuer proprement et sans souffrances inutiles, traiter avec dignité les os et la dépouille, ne pas céder aux tartarinades ni même évoquer trop clairement le sort réservé aux proies. Ainsi, les expressions désignant la chasse font rarement référence à sa fin ultime, la mise à mort ; de même que les Achuar d’Amazonie parlent en termes vagues de « partir en forêt », de « promener les chiens » ou encore de « souffler les oiseaux » (pour la chasse à la sarbacane), pour la chasse au fusil, ou « aller le voir » pour vérifier les lignes de trappe [363].

107 Cette régulation rituelle de l’activité cynégétique repose sur une asymétrie fondamentale : si la mise à mort de l’animal par l’humain est neutralisée par le « pacte » et le rite, la perspective change dès lors que le rapport s’inverse et se situe en dehors de l’idée du cycle de la vie. Lorsqu’un animal tue un humain — notamment sous le couvert d’une métamorphose — ou lorsque l’humain, sous le manteau animal en tue un autre, l’acte bascule dans le domaine de la criminalité, de

l'illicéité, voire du mysticisme. On quitte alors la sphère qu'on pourrait qualifier de contractuelle et civile pour s'engager dans celle de la transgression et de la régulation en quelque sorte pénale.

L'animal criminel ou le criminel animal

108 C'est cette dynamique que met en lumière l'étude d'Abderahmane Traoré qui s'intitule « Le criminel parfaitement animalisé en Europe et en Afrique (XVI^e^-XX^e^ siècle) ». L'auteur y explore la croyance historique en la métamorphose animale à des fins criminelles, un fait social durable observé tant en Europe (XVI^e^-XVII^e^ siècles) qu'en Afrique (XIX^e^-XX^e^ siècles). Deux catégories de criminels animalisés sont distinguées : les victimes d'accusations imaginaires basées sur des superstitions et les véritables criminels utilisant l'apparence animale pour commettre des meurtres ou des actes d'anthropophagie. En Europe, la justice a progressivement délaissé la répression de la lycanthropie au profit d'une approche médicale, requalifiant ces cas en hallucinations ou maladies mentales dès le XVII^e^ siècle. Parallèlement, durant la période coloniale en Afrique, l'administration française a tenté de protéger les personnes accusées à tort de sorcellerie tout en durcissant les sanctions contre les associations réelles d'« hommes-animaux ». L'article démontre comment les systèmes judiciaires ont évolué d'une justice influencée par les peurs collectives vers une rationalité juridique basée sur la preuve et l'expertise. À la différence de la vision occidentale qui a finalement relégué la lycanthropie au rang de pathologie mentale, les sociétés africaines étudiées perçoivent la métamorphose comme une réalité mystique et sociale concrète. Cette relation s'exprime par une interpénétration entre l'humain et l'animal, où le sorcier peut réellement s'incarner dans un prédateur. En ce sens, l'animal peut devenir un acteur de la scène juridictionnelle.

109 Dans cette veine, la métaphore du criminel animalisé peut être dépassée par l'idée d'un animal auxiliaire de justice et gardien de l'ordre.

Au-delà : l'animal, auxiliaire de justice et gardien de l'ordre

110 L'animal peut intervenir dans un rôle de régulateur et de vengeur [364], étant investi d'une fonction de gardien de l'ordre, voire d'un agent d'ordalie ou de dévoilement du crime. L'idée réside ici dans le lien indéfectible entre le monde visible et le monde invisible, au cœur des sociétés traditionnelles. Ce qui se produit dans un plan entraîne des répercussions directes sur l'autre et vice-versa [365]. Ainsi, au sein de la diversité des systèmes de droit africain, la charge de la preuve peut revenir à un animal [366], de même que la sanction pourra être exécutée par un animal sauvage susceptible de s'en prendre au coupable. C'est un renversement du schéma qui s'observe : il ne s'agit plus du criminel animalisé mais de l'animal investi d'une mission de justicier, ou plus exactement auxiliaire de justice en ce sens où il est chargé de rétablir un équilibre qui aurait été rompu. Dans cette hypothèse, l'animal peut agir soit sous l'ordre des esprits, soit sur l'ordre du chaman, si ce n'est ce dernier lui-même qui est réputé se transmuter, selon les traditions, « en lion, panthère, crocodile ou requin » [367], ou autres. Ce phénomène de métamorphose, ancré dans les représentations de nombreuses sociétés traditionnelles, se retrouve aussi bien dans les cultures circumpolaires [368] que chez les Chewong de Malaisie [369]. D'une certaine manière, les phénomènes magiques jouent ici un rôle juridique en tant que rétablissement d'un équilibre qui aurait été préalablement rompu.

Métamorphose et question d'identité

111 La problématique de la métamorphose et de la croyance qu'elle induit est saisissante : elle marque avec force le lien entre l'homme et l'animal, la représentation de celui-ci, et souligne qu'en définitive, on renvoie encore à question de l'identité [370]. Ce glissement de l'humain vers l'animal, perçu comme un moyen d'accroître ses propres capacités trouve une illustration exemplaire dans les structures sociales d'Afrique de l'Ouest. C'est ce qu'exprime le texte de Marie Lorillard qui s'intitule « Exprimer la violence du monde pour mieux la contenir : la métaphore de l'homme-animal dans les traditions orales sénoufos (Côte d'Ivoire, Mali) ». Dans ces sociétés, le lien entre l'homme et l'animal se manifeste d'abord par un « devenir-animal » où

le travailleur d'exception fusionne avec la puissance sauvage du prédateur pour surmonter la pénibilité physique. Cette alliance symbolique transforme le cultivateur ou le forgeron en une figure hybride, dont l'endurance et la bravoure sont célébrées à travers l'analogie du lion ou de l'éléphant. Cependant, cette proximité avec la bête est ambivalente, car elle révèle aussi une part d'ombre où l'individu, trop puissant, risque de basculer dans la figure du criminel ou du sorcier isolé du groupe. Le système rituel, notamment à travers les masques zoomorphes, intervient alors pour médiatiser ce lien et canaliser la violence animale afin qu'elle ne détruise pas la cohésion sociale. En définitive, l'animal sert de miroir à l'humain pour exprimer, contenir et sublimer les pulsions agressives inhérentes à la vie en collectivité. Cela étant, une nouvelle appréhension de l'animal par le droit pourrait ouvrir d'autres perspectives.

2. L'impulsion de nouvelles dynamiques juridiques

Des cadres naturalistes poreux

112 Cet élan se traduit par une volonté de dépasser une vision purement anthropocentrée du droit et se retrouve au sein de certaines communautés autochtones. Ces dernières nous offrent en effet des exemples d'une relation au monde différente de la nôtre, avec en filigrane l'idée d'un vaste ensemble dans lequel chacun est intégré. Régulièrement, l'Organisation des Nations Unies (ONU) invite à s'inspirer et à « tirer parti » des expériences de ces cultures autochtones qui vivent en harmonie avec la nature [371]. Et pour cause : elles nous présentent des modèles alternatifs permettant d'impulser de nouvelles dynamiques juridiques. Dans une telle mutation du droit, la métaphore du criminel animalisé vacille. D'ailleurs, la prise en compte des communautés locales se retrouve par exemple dans les géoparcs de l'UNESCO [372] et permettent l'intégration d'un savoir ancestral à nos schémas dits modernes. Cette configuration peut conduire à incorporer dans nos cadres naturalistes des mentions d'« êtres visibles et invisibles », comme dans la Charte du droit du vivant, proclamée en 2021 en lien avec le programme *Harmony with Nature* de l'ONU, associant l'approche scientifique de l'infiniment grand et de l'infiniment petit ainsi que l'approche philosophique et

anthropologique d'autres cultures qui interrogent notre rapport au vivant. De même, à une autre échelle, la charte du parc naturel régional du massif des Bauges pour la période allant de 2025 à 2040 évoque, au détour d'une annexe très instructive, « les esprits de la Nature [373] ». Pour l'anthropologue Philippe Descola c'est « un signal fort. C'est un signe extrêmement intéressant de la porosité croissante de nos cadres naturalistes [374]. » La porosité de nos structures naturalistes pourrait se nourrir des mutations juridiques impulsées par ailleurs [375], emportant avec elles les schèmes de la métaphore du criminel animalisé.

Le critère du vivant

113 Au sein des peuples autochtones, une dynamique émerge, fondée sur le critère du vivant pour accorder des droits aux non-humains. Plusieurs exemples récents viennent conforter cette évolution. À titre d'exemple, en 2020, au Canada, le *?Esdilagh Sturgeon River Law* a gravé dans le marbre juridique que les hommes, les animaux, les poissons, les plantes, les paysages et les eaux sont tous détenteurs de droits [376]. De même, aux États-Unis, en Californie, la tribu des Yurok a établi des droits propres à la rivière Klamath [377], cette démarche faisant écho à celle de la tribu Menominee dans le Wisconsin pour le cours d'eau éponyme [378] ou encore à celle des Nez-Percés dans l'Idaho pour la rivière Snake [379]. Pour ces peuples, la rivière n'est pas une ressource, elle est une entité vivante parfaitement intégrée dans la profondeur de leurs systèmes de croyances et de leurs représentations. Le critère du vivant s'impose alors comme l'élément déterminant d'une nouvelle grammaire juridique. Plus récemment encore, cette évolution a été marquée à la fin de l'année 2025 dans le bassin du Colorado. En effet, le Conseil tribal a officiellement proclamé la personnalité juridique du fleuve Colorado [380]. Cette reconnaissance ne se limite pas aux écosystèmes aquatiques [381], elle s'étend aussi aux animaux. Au Yukon, le 26 mars 2026, le Conseil de la Ross River Dena a ainsi déclaré le troupeau de caribous de Finlayson comme une « personne écologique vivante » (*living ecological person*) [382].

L’anthropologie, prendre en compte tous les possibles

114 L’anthropologie permet de prendre en compte tous les champs des possibles, comme le confirme l’anthropologue Philippe Descola.

115 « L’intérêt des travaux anthropologiques est de rendre ordinaires ces formes de cosmopolitiques. En montrant qu’elles sont expérimentées partout dans le monde, l’anthropologie ne propose conséquemment pas des modèles prêts à l’emploi, mais des leviers pour stimuler notre propre imagination politique face aux crises actuelles [383] ».

116 Ce rôle des communautés autochtones dans l’octroi de droits aux non-humains mérite d’ailleurs d’être relevé dans les moyens qu’elle emploie.

> Fait étonnant : alors que les sociétés traditionnelles fonctionnent d’habitude sur une approche dite processuelle du droit, c’est-à-dire privilégiant les comportements, certaines d’entre elles se placent désormais dans une approche normative, typiquement occidentale, fondée sur les textes, pour faire valoir les droits d’éléments de la Nature. Pourrait-on en déduire que les communautés autochtones utilisent les outils juridiques occidentaux pour mieux faire entendre leurs voix et diffuser une autre vision du monde ? Ce déplacement en termes d’instrument juridique est en tout cas à relever et à observer durablement dans le temps à la fois dans sa forme (maintien ou non de l’utilisation de ces techniques juridiques) et dans ses effets [384].

117 À ces autres rapports au monde correspondent aussi d’autres traductions juridiques, qui font écho à une culture particulière, une histoire spécifique et pourtant à un destin commun. Si l’on reprend l’hypothèse de Sapir-Whorf, selon laquelle le langage détermine — ou, à tout le moins, influence — la pensée [385], il conviendrait d’interroger nos structures lexicales [386]. Dans cette perspective, peut-être faudrait-il revoir, en français, le concept même d’humanité : par exemple, en redéfinissant ce terme pour y intégrer l’ensemble du vivant, ou en choisissant de s’affranchir d’une racine étymologique qui place l’humain au centre. Dans d’autres cultures, ce qui nous rend « humain », ne repose pas sur l’individu, cellule de base des modèles sociaux occidentaux. En Afrique australe, c’est *l’ubuntu*, plus axé sur

la capacité de connexion [387], le *rén* en chinois (仁) où il n'y pas d'individu isolé, mais une relation à un groupe [388], *l'ayni* dans la culture quechua des Andes axé sur la réciprocité avec la terre et autrui [389] et la *minka* pour les rapport humains-nature [390]. Ces modèles structurent respectivement la réciprocité avec la terre, si ce n'est la Terre, et les modalités d'interaction entre les communautés et leur milieu naturel. Cette interpénétration entre le sujet et son environnement trouve une résonance juridique dans l'adage maori : « *Ko au te Awa, ko te Awa ko au* » (Je suis la rivière et la rivière est moi). C'est précisément ce principe d'indivisibilité qui a servi de fondement à la reconnaissance de la personnalité juridique du fleuve Whanganui en Nouvelle-Zélande [391]. Il s'agit d'un point d'ancrage d'une réflexion sur les mutations contemporaines de nos propres catégories normatives.

118 En suivant cette perspective, le dépassement de la métaphore du criminel animalisé s'impose : si l'animal, et par extension, (les éléments de) la Nature ne sont plus perçus comme des entités extérieures, inférieures, ou des aberrations qui confinent parfois à la monstruosité, mais comme des composantes d'un continuum juridique, alors l'analogie qui tend à déshumaniser l'individu par la comparaison animale perdrait de sa pertinence. Il ne s'agit plus de réduire l'homme à une animalité pour l'exclure du droit, mais bien de réintégrer l'ensemble dans une communauté des vivants dont les membres (humains et non-humains, pour certains) disposent d'intérêts propres dignes d'être pris en compte par le droit.

B. Dans les sociétés occidentales : droit positif et droit prospectif

119 Aussi, dans une optique prospective se pose la question du dépassement du criminel animalisé. Certes, les manifestations de la métaphore sont encore présentes. Cependant, au regard du changement de paradigme en cours, le regard juridique sur le vivant évolue peu à peu, ébranlant le droit anthropocentré. Les droits accordés à des animaux ou à des éléments de la Nature dans d'autres systèmes juridiques ont des répercussions sur la manière dont nous appréhendons notre rapport au monde. Le droit pénal est le reflet des aspirations et des craintes d'une société. Son évolution et ses

perspectives sont à mettre en relief avec le sujet traité par la présente contribution. Or, il se pourrait que « l'ébranlement d'un droit anthropocentré, signe (…) une nouvelle ère » [392]. Si bien sûr, toutes les pistes ne convergent pas vers un droit *du* vivant mais confinent, pour certaines, à un droit *sur* le vivant, il est plus intéressant ici de se concentrer sur les perspectives doctrinales novatrices. Des critiques contre l'anthropocentrisme s'élèvent en histoire des idées juridico-politiques (1) et elles sont relayées en pratique par des mutations du droit dans certains États (2).

1. La critique de l'anthropocentrisme juridique

120 L'anthropocentrisme juridique, en lien direct avec le naturalisme qui a émergé au XVIIe siècle en Europe, coupant les rapports entre l'homme et la Nature [393], subit aujourd'hui la critique. Concernant les animaux, deux types d'approches peuvent être distinguées, ce qui débordera conséquemment sur la question de la métaphore du criminel animalisé.

a. Des faits au droit

Une démarche ascendante : de la condition de l'animal vers la norme

121 Une part de la doctrine contemporaine s'attache à fonder le renouveau juridique sur la condition intrinsèque de l'animal. Cette approche privilégie un mouvement ascendant, partant de l'analyse des faits — la condition de l'animal — pour tendre vers la norme de droit. L'éthique peut servir de levier et dans ce cas, elle transforme la compréhension de la nature animale en un idéal normatif destiné à réformer, voire à contraindre, les pratiques sociales existantes. Bien que ce ne soit pas la seule voie, il s'agit surtout d'une démarche anthropo-décentrée qui vise à redéfinir le lien juridique entre l'humain et le non-humain.

122 Jalons d'une déconstruction

123 Alors même que le langage pénal et médiatique actuel continue de dégrader certains criminels en les qualifiant de « bêtes », de

« prédateurs » ou de « monstres », la question de l'animal est pourtant profondément discutée et remaniée depuis les années 1970. Parmi les différents courants, se distinguent d'abord les welfaristes qui prônent essentiellement l'amélioration du bien-être de l'animal, à rebours des abolitionnistes qui se positionnent en faveur de l'abolition de toutes les formes d'exploitation de l'animal [394], Tom Regan et Gary Francione en tête. Dans *The Case for Animal Rights* (1983) [395], Tom Regan propose une justification déontologique des droits moraux de certains animaux, qu'il décrit comme des « *subjects-of-a-life* », c'est-à-dire des êtres possédant une vie vécue de l'intérieur et une valeur inhérente. Gary Francione conforte la critique en soutenant que les réformes du bien-être animal restent structurellement insuffisantes tant que les animaux continuent d'être juridiquement traités comme des biens [396]. La condition de propriété exclut, selon lui, toute véritable égalité morale. À chaque nouvelle strate doctrinale, l'animal cesse d'être pensé comme le simple négatif de l'humain. Or c'est précisément cette fonction de négatif qui rendait disponible, dans les législations pénales modernes, l'image du criminel ravalé « au rang de l'animal ».

124 On compte également l'antispécisme, dont Peter Singer constitue la figure de proue avec sa volonté de « libération animale [397] ». Sa thèse repose sur une égalité de considération des intérêts, postulant qu'à souffrance égale, l'intérêt de l'animal vaut celui de l'homme. Cette vision est toutefois nuancée, voire contredite, par le théologien Andrew Linzey pour qui la vulnérabilité extrême de l'animal commande un devoir supérieur : « À mon sens, ce que nous devons aux animaux est plus qu'une égalité de considération, d'attention ou de traitement. Les pauvres, les sans pouvoir, les défavorisés, les opprimés, ne devraient pas avoir une égale priorité morale mais une plus grande priorité morale [398]. » Ainsi, alors que Peter Singer plaide pour l'isonomie et Andrew Linzey pour une préséance morale accordée aux plus fragiles, le philosophe américain Robert Nozick adopte une position plus restrictive, inscrivant les droits des animaux dans une hiérarchie où ils demeurent subordonnés, en poids et en importance, à ceux des personnes humaines [399]. Ces thèses ne visent pas directement la métaphore du criminel animalisé, mais elles en fragilisent le fondement. Si l'animal ne constitue plus l'extérieur absolu de la dignité morale, son invocation comme figure

d'abaissement pénal devient historiquement moins évidente et conceptuellement plus précaire.

125 D'autres approches contribuent à renouveler le rapport de l'humain à l'animal, érodant les fondements de la métaphore du criminel animalisé. À cet égard, Martha Nussbaum, spécialiste en éthique animale, dresse une liste qui comprend la vie, la santé physique, l'intégrité physique, les sens, l'imagination et la pensée, les sentiments, la raison pratique, l'affiliation, les autres espèces, le jeu ou encore le contrôle de son propres environnement [400]. On recensera pareillement l'approche fondée sur les notions de citoyenneté et de souveraineté, développée par ceux que l'on peut qualifier de coopérationnistes, à l'image de Sue Donaldson et Will Kymlicka, auteurs de *Zoopolis* [401]. D'autres courants explorent la notion de coexistence respectueuse [402] ou autres.

Le déplacement vers le droit : entre projets…

126 À cette réflexion, s'ajoute une élaboration proprement juridique portant sur la personnalité, la capacité et la représentation des êtres non humains. Des projets sont aussi en cours comme le *Great Ape Project* [403] qui vise à accorder la personnalité juridique aux grands singes [404] (chimpanzés, gorilles, orangs-outans et bonobos [405]) ; *Almost Human*, écrivait Robert Yerkes, un des pionniers des travaux en primatologie en 1925 [406]…. Dans ce mouvement, la « Déclaration sur les grands singes » propose d'intégrer ces derniers dans une « communauté des égaux », à laquelle seraient reconnus au minimum le droit à la vie, la protection de la liberté individuelle et l'interdiction de la torture ou des traitements cruels. Si ce projet n'a pas immédiatement transformé les droits positifs, il a néanmoins contribué à installer durablement dans la doctrine l'idée que la personnalité juridique pouvait être pensée de manière graduée, distribuée ou fonctionnelle. Il a ainsi rendu plus pensable, en droit, l'hypothèse d'une certaine subjectivation des animaux.

127 Pour l'histoire de la métaphore du criminel-animal, les conséquences sont importantes. À mesure que le droit s'habitue à parler des animaux autrement qu'en termes de choses ou de simples ressources,

l'ancienne opération consistant à déshumaniser le criminel par l'animal apparaît de plus en plus comme une construction culturelle.

… et contentieux

128 Ce déplacement s'est également traduit par des prolongements contentieux très concrets. Aux États-Unis, les actions menées par le *Nonhuman Rights Project*, notamment en faveur des chimpanzés Tommy, Kiko, Hercules et Leo, puis de l'éléphante Happy, ont introduit devant les tribunaux la question de savoir si certains animaux pouvaient être titulaires d'une liberté juridiquement protégée au moyen du *habeas corpus*. Dans l'arrêt *Nonhuman Rights Project, ex rel. Happy v. Breheny* (2022), la Cour d'appel de New York a refusé cette extension, estimant que les animaux non-humains ne constituent pas des « *persons* » au sens du *writ*. Toutefois, les opinions dissidentes, ainsi que l'ensemble du contentieux engagé, montrent que la question n'est plus considérée comme extravagante. Elle oblige désormais les juges à préciser ce qu'ils entendent par personne, droit, liberté ou encore responsabilité. Il en est de même avec l'éléphante Ely au Mexique [407] ou l'orang-outan Sandaï au Chili [408]. La nouveauté historique ne réside donc pas tant dans l'échec provisoire de ces requêtes (d'autant que d'autres avancées se font par ailleurs, cf. *infra*) que dans le fait même que cet argument soit aujourd'hui plaidé sérieusement devant les juridictions suprêmes et discuté par la doctrine [409]. Dès lors que l'animal peut être envisagé, fût-ce de manière contestée, comme porteur d'un intérêt à la liberté, l'usage pénal de l'animalité comme simple figure de déchéance s'en trouve conceptuellement fragilisé.

129 À l'inverse de la démarche précédente, une autre partie de la critique de l'anthropocentrisme s'articule selon un mouvement descendant : elle part des structures du droit positif.

b. Du droit aux faits

130 Le statut juridique de l'animal en question [410]

131 Dans cette perspective, la question du statut juridique de l'animal devient centrale, révélant notamment les apories du droit français. En effet, l'article 515-14 du Code civil reconnaît depuis la loi du 16 février

2015 les animaux comme des « êtres vivants doués de sensibilité ». Ne bénéficiant ni de la personnalité juridique, ni d'un régime juridique nouveau, les animaux demeurent néanmoins soumis sous réserve des lois qui les protègent, sous le régime des biens [411]. La réforme française de 2015, couplée avec la qualification d'êtres vivants pour les animaux que l'on retrouve dans le Code rural et de la pêche maritime ou le Code de l'environnement, pose avec acuité la question de la cohérence systémique des différents corpus [412]. Sous-jacente à ce débat est la question du statut juridique « de chose » concernant l'animal. Différentes pistes pourraient être suivies : le maintien du *statu quo*, le renforcement des obligations pesant sur les hommes, confortant en quelque sorte les animaux sous le statut de la « chose », ou l'attribution aux animaux d'une personnalité juridique. Certains auteurs suggèrent l'émergence d'une catégorie intermédiaire, une « troisième voie » située entre les personnes et les biens. La terminologie est ici foisonnante, entre le « centre d'intérêt [413] », la « propriété vivante [414] », ou autres. Toutefois, ces propositions se heurtent à un obstacle épistémologique majeur. En tentant d'hybrider les statuts, elles ébranlent la *summa divisio* héritée du droit romain. Ce dualisme séculaire, qui partitionne le monde juridique entre les personnes (sujets de droit) et les choses (objets de droit), semble structurellement incapable d'accueillir une catégorie tierce sans risquer l'effondrement de sa propre logique interne.

132 C'est pourquoi la doctrine de la personne non-humaine s'avère en réalité une voie proportionnée et pertinente [415], en ce qu'elle préfère refondre la catégorie des personnes plutôt que de fragmenter la cohérence du droit par des hybridations [416]. En s'appuyant sur un dialogue indispensable avec les autres sciences, les travaux de Caroline Regad et Cédric Riot [417] invitent ainsi à faire évoluer la notion de personne pour y intégrer les animaux (ou des éléments de la Nature) qui seront classés parmi les personnes physiques. Le terme « physique » dérive du grec, φὐσις, *phúsis*, signifiant la nature et renvoie dans la pensée antique à une totalité organique, une puissance dynamique et créatrice, fondamentalement vivante. S'appuyant sur cet héritage, l'approche doctrinale précitée renoue en conséquence avec l'acception originelle. Par le critère du vivant, au sein de la catégorie des personnes *physiques*, les personnes non-

humaines seraient placées aux côtés des personnes humaines, chacune étant dotée de droits spécifiques. La dynamique juridique du *non-human person* est en outre poussée par les évolutions du droit à l'étranger.

133 Cette observation confirme que si telle était la direction prise par le droit, la métaphore du criminel animalisé devrait être dépassée.

Des exemples d'évolutions constitutionnelles

134 Il conviendra d'ailleurs de relever quelques évolutions constitutionnelles. À ce titre, le droit allemand offre un exemple particulièrement structuré de recomposition normative au plus haut niveau de la hiérarchie juridique. En quelque sorte, le processus avait débuté par le § 90a du Bürgerliches Gesetzbuch, introduit en 1990, qui affirme que « les animaux ne sont pas des choses », tout en maintenant l'application des règles relatives aux choses [418]. S'ils ne sont pas des choses, rien n'est indiqué sur ce qu'ils sont, ce qui souligne encore le besoin de nouveau référentiel juridique. La révision constitutionnelle de 2002 a toutefois permis d'introduire la protection des animaux à l'article 20a de la Grundgesetz, transformant la place des animaux dans l'ordre juridique en les intégrant aux finalités fondamentales de l'État. La Suisse, dont le Code affirme aussi que les animaux ne sont pas des choses, présente une particularité supplémentaire avec la notion de « dignité de la créature » inscrite à l'article 120 de la Constitution fédérale (révision de 1992) [419]. Le terme de « créature » est issu du champ théologique et renvoie à tout ce qui est et a été créé. Il peut s'interpréter comme un concept qui insiste sur les similitudes, voire la continuité entre les humains et les animaux. Ces derniers partagent des caractéristiques communes avec les humains, en tant que « partenaires de création », « co-créatures », un vivant parmi la communauté des vivants, pourrait-on dire [420]. La loi sur la protection des animaux de 2005, entrée en vigueur en 2007, a concrétisé cette notion de dignité. Son article 3 la définit comme la « valeur propre de l'animal », qui doit être respectée [421].

Le cas indien

135 Au-delà de l'espace européen, la Constitution indienne est également intéressante à relever. L'article 51A de la Constitution indienne de 1950, intégré dans la partie sur les « Devoirs fondamentaux », établit une obligation unique en son genre. Il est du devoir de chaque citoyen de l'Inde de protéger et d'améliorer son environnement naturel, mais aussi d'avoir de la compassion pour les créatures vivantes. En réalité, l'Inde fournit un laboratoire particulièrement riche, à la croisée du droit constitutionnel, de la protection animale et d'un imaginaire juridique élargi du vivant — c'est-à-dire un cadre où le droit ne se limite plus à organiser les relations humaines, mais intègre les êtres vivants non-humains comme des réalités juridiquement pertinentes. Dans l'arrêt *Animal Welfare Board of India v. A. Nagaraja* (2014), la Cour suprême a interdit certaines formes de *jallikattu* (pratique consistant à maîtriser un taureau lors de festivités, souvent au prix de violences importantes) et affirmé que les animaux possèdent un droit intrinsèque à vivre sans souffrance inutile — « intrinsèque » signifiant que ce droit est attaché à l'animal indépendamment de l'intérêt humain. La Cour est allée jusqu'à qualifier la Constitution indienne de « *magna carta* » des droits des animaux, suggérant que les principes constitutionnels peuvent fonder leur protection [422]. Certes, l'Inde n'a pas institué un régime général de personnalité juridique animale dans son ordonnancement ; mais l'arrêt *Nagaraja* constitue un jalon central, en ce qu'il inscrit la condition animale dans une véritable « langue de droits » et non plus seulement dans un registre de compassion ou d'utilité. La conséquence symbolique est forte : l'animal cesse d'être le référent naturel de l'infra-juridique pour devenir une entité intégrée encore imparfaitement dans l'univers du droit. Prolongeant ce mouvement et en allant encore plus loin, en 2018, la Haute Cour de l'Uttarakhand a affirmé que le règne animal, y compris, les oiseaux et les animaux aquatiques sont des personnes juridiques [423]. Ce sont les mêmes termes qu'utilisera la Haute Cour du Pendjab et de l'Haryana en 2019 [424]. Dans ce contexte, la fonction symbolique de l'animal dans le discours pénal se trouve profondément affectée. À mesure que le droit reconnaît aux non-humains des intérêts propres, voire une forme de dignité, l'animalisation du criminel perd sa cohérence

normative. Elle apparaît comme le résidu d'un paradigme classificatoire fondé sur une hiérarchie entre l'humain et l'animal, dont la pertinence est désormais largement remise en cause par les évolutions du droit positif.

136 (R)évolution du droit [425]

137 Au fond, le droit contemporain tend à reconnaître à certains éléments naturels une capacité à être titulaires d'intérêts propres [426], voire à être représentées en justice, ce qui implique une recomposition des catégories juridiques classiques [427]. Cette recomposition affecte directement le droit pénal, en particulier dans ses dimensions symboliques et discursives. La figure de l'animalisation du criminel, que Michel Foucault analyse dans *Surveiller et punir* comme une technique de construction de l'« anormal » et de production d'un dehors de l'humanité juridique, repose sur une hiérarchie implicite entre humanité et animalité [428]. Or, à mesure que le non-humain accède à une reconnaissance juridique différenciée, cette hiérarchie devient instable. L'animal cesse d'être le référent évident de l'infra-juridique. Dès lors, l'animalisation du coupable apparaît comme une technique historiquement datée de dégradation symbolique, reposant sur un schème classificatoire dont les fondements normatifs sont en voie d'érosion.

138 Ce que confirme l'essor actuel du droit du vivant.

2. La dynamique en cours d'un véritable droit du vivant : le dépassement d'une métaphore justifiée par les évolutions actuelles du droit du vivant

139 Si les manifestations de la métaphore du criminel animalisé sont encore légion, elles semblent peu compatibles avec l'émergence d'un paradigme où le droit exercé *sur* le vivant s'effacerait au profit d'un véritable droit *du* vivant, ce que des manifestations juridiques concrètes tendent à étayer.

a. La personnalité juridique attribuée à des animaux

La reconnaissance de sujets de droit non-humains

140 Dans ce domaine, la personnalité juridique attribuée à des animaux s'envisage à différentes échelles : elle peut viser un individu isolé, une communauté spécifique ou, de manière plus systémique, une espèce entière. L'Argentine s'impose ici comme une pionnière. Dès 2014, l'orang-outan Sandra a accédé au statut de sujet de droit après s'être vu reconnaître la qualité de personne non-humaine [429]. Cette percée jurisprudentielle a trouvé un prolongement en 2016 avec la femelle chimpanzé Cécilia, désignée comme titulaire de droits, puis, entre autres, en 2021 lorsque le singe Coco a été déclaré sujet de droit par les juridictions argentines [430]. Il convient de noter que la Charte du droit du vivant précitée est explicitement invoquée dans les écritures [431]. C'est également ainsi que dans ce même pays, la justice a désigné cinquante-cinq chiens en 2022 [432] et sept canaris en 2025 [433] comme sujets de droit non humains. Au-delà, la reconnaissance peut viser une communauté. En octobre 2021, le tribunal du district Sud de l'Ohio, aux États-Unis, a admis une communauté d'hippopotames comme « personne intéressée » au litige. Parfois, c'est l'espèce entière qui bénéficie d'une qualification ambitieuse. À titre d'exemple, le ministère de l'Environnement et des Forêts de l'Inde a énoncé en 2013 que les dauphins devraient être considérés comme des « personnes non-humaines [434] ». De même, au Pérou, les abeilles amazoniennes sans dard et leurs habitats sont désormais sujets de droit dans la municipalité de Satipo [435].

Influences d'ailleurs : de nouveaux horizons juridiques

141 Il arrive également que l'ambition de cette personnalité juridique soit plus vaste dans son champ d'application. En Colombie, lors de l'affaire de l'ours Chucho (2017), la Cour a affirmé que l'ensemble des animaux devaient être considérés comme des sujets de droit [436]. Au Brésil, la justice a profité du cas d'un perroquet en 2019 pour étendre le concept de dignité aux animaux non-humains, ouvrant la voie à leur reconnaissance comme sujets de droits [437]. Cette orientation vers une personnalité juridique large a également été portée par la Haute Cour

d'Islamabad au Pakistan en 2020. Statuant sur le sort de l'éléphant Kaavan, elle a soutenu « sans aucune hésitation » que les animaux sont titulaires de droits. Enfin, et toujours sans exhaustivité, en 2022, l'affaire du singe Estrellita a permis à la Cour Constitutionnelle de l'Équateur de consacrer les animaux sylvestres (sauvages) comme sujets de droit à part entière [438]. Dans le sillage de cette décision, un projet de loi organique ambitieux a été déposé à l'été 2024. Ce texte, qui insuffle un nouvel élan de protection des animaux non-humains, s'appuie notamment sur la Déclaration sur la personnalité juridique de l'animal, dite Déclaration de Toulon, proclamée en 2019, en réponse à la Déclaration de Cambridge de 2012 [439].

142 Dès lors, en suivant ces trajectoires, la métaphore du criminel animalisé demande à être repensée, si ce n'est dépassée. Celle-ci s'inscrit dans une historicité, où les structures juridiques n'étaient que le reflet des rapports de force et des représentations sociales liant l'homme à l'animal. Ce cadre, désormais ébranlé, du moins dans certains systèmes juridiques, laisse place à de nouvelles formes de normativité qui redéfinissent la place des animaux au sein de l'ordonnancement juridique. Au-delà, la Nature est également concernée.

b. La personnalité juridique attribuée à (des éléments de) la Nature

De nouveaux schémas

143 Si l'octroi d'une personnalité juridique aux animaux, déstabilisant au passage la métaphore du criminel animalisé est possible, plus largement, la Nature est également concernée par cette évolution. L'attribution de droits à la Nature peut s'opérer selon deux logiques distinctes : soit par l'appréhension d'un grand ensemble, soit par l'isolement d'éléments spécifiques. Dans le premier cas, le droit renvoie à un tout indivisible. Ce schéma s'illustre par le modèle de la Pacha Mama en Équateur où la Nature bénéficie de droits constitutionnels [440], par celui de la Terre-Mère en Bolivie, dotée de droits fondamentaux [441], ou encore celui du Panama [442], si ce n'est Mère Nature [443]. Dans le second cas, la personnalité juridique s'incarne dans des écosystèmes circonscrits. Les exemples sont

multiples, des lacs (Sukhna en Inde [444] ou Érié aux États-Unis… [445]), aux mers (Wadden aux Pays-Bas… [446]), en passant par les rivières (comme la rivière Whanganui en Nouvelle Zélande [447], le fleuve Atrato [448] ou l'Amazonie en Colombie [449]…), les volcans (Taranaki en Nouvelle-Zélande… [450]), ou les forêts (Los Cedros en Equateur [451])… Témoignant d'une certaine accélération globale, plusieurs exemples récents — bien que non exhaustifs — illustrent cette dynamique. Ces avancées se déploient parfois hors des cadres de la hiérarchie des normes classiques du juriste occidental ou sur des strates hétérogènes. À titre d'exemple, en Angleterre, le conseil du district de Lewes a octroyé des droits à la rivière Ouse [452]. D'autres illustrations, actuellement en phase de formation normative, révèlent une forme d'effervescence juridique, toute proportion gardée, sur ces thèmes [453]. En Pologne, une initiative citoyenne, a débouché sur une proposition de loi visant à octroyer à l'Odra le droit d'exister, de prospérer et de se régénérer a été déposée, dont la version la plus récente date de janvier 2026 [454]. De même, le Conseil de Paris a adopté un vœu symbolique fort en sollicitant le Parlement pour que la Seine devienne une personne morale de droit public, encadrée par une autorité gardienne indépendante [455]. Le 20 février 2026, une proposition de loi a été déposée en ce sens [456].

Un nouveau paradigme juridique non anthropocentré

144 Bien souvent, ces dispositifs intègrent la question de la représentation dès leur conception. Ainsi, la Mar Menor, à qui une personnalité juridique a été reconnue en Espagne, s'appuie sur trois organes : un Comité de représentants, une Commission de suivi et un Comité scientifique [457]. La reconnaissance juridique de la lagune s'accompagne d'une volonté de modernité législative, le préambule affirmant que : « Le moment est venu de faire un saut qualitatif et d'adopter un nouveau modèle juridico-politique, en ligne avec l'avant-garde juridique internationale et le mouvement mondial de reconnaissance des droits de la nature [458]. » Cet ébranlement de l'anthropocentrisme juridique s'inscrit dans une transformation de fond relevée par l'opinion consultative du 29 mai 2025 de la Cour interaméricaine des droits de l'homme [459]. Celle-ci affirme que :

> La reconnaissance de la nature et de ses composantes en tant que sujets de droits constitue une évolution normative qui permet de renforcer la protection de l'intégrité et de la fonctionnalité des écosystèmes à long terme, en fournissant des outils juridiques efficaces face à la triple crise planétaire et en facilitant la prévention des dommages existentiels avant qu'ils n'atteignent un caractère irréversible.

145 Dès lors que des droits sont accordés à la Nature, les fondements de l'anthropocentrisme juridique vacillent. Ce mouvement qui s'étend logiquement aux animaux, notamment par le critère du vivant qu'il sous-tend à une conséquence directe sur la métaphore du criminel animalisé. Ses fondements s'érodent et se dissolvent, rendus progressivement obsolètes à mesure que ce mouvement avance.

Le rôle de la *soft law*

146 Sur ce point, il conviendra de souligner le rôle déterminant de la *soft law* [460]. Si elle partage avec la *hard law* une nature juridique commune, elle s'en distingue par son absence de force obligatoire. Cette différence traduit des fonctions distinctes : à la *hard law* revient la mission d'encadrement, tandis que la *soft law* accompagne les changements juridiques en cours. En matière de droit des animaux en particulier et de droit du vivant en général, la France se montre plus ambitieuse dans la seconde que dans la première [461]. En effet, trois textes de *soft law* d'origine essentiellement française rayonnent désormais à l'international : la Déclaration universelle des droits de l'animal proclamée dans les locaux de l'UNESCO en 1979, la Déclaration sur la personnalité juridique de l'animal, dite Déclaration de Toulon de 2019 et la Charte du droit du vivant de 2021. Notamment ces deux derniers se retrouvent non seulement devant les juridictions mais aussi dans des projets de réformes législatives et constitutionnels, irrigant les débats et participant à une véritable (r)évolution du droit du vivant [462].

Déterminer les branches de l'arborescence du vivant à exhausser au rang de personne juridique

147 « S'inspirant de la formule de Bentham [463], la question n'est pas tant de savoir si les animaux ou (des éléments de) la Nature peuvent bénéficier d'une personnalité juridique — la réponse est affirmative —, mais plutôt de savoir lesquels pourraient être considérés comme des personnes aux yeux du droit [464]. »

En effet, l'arborescence de la vie [465] est vaste et il appartient à chaque ordre juridique d'identifier quelles sont les branches qui doivent tomber dans le champ de droits et par conséquent du droit. Ce buisson, qui englobe l'universalité des vivants, corrobore l'idée que la dénomination de « personne non-humaine » est préférable à l'emploi de « personne animale », l'homme demeurant, sur le plan biologique, un animal [466]. Dès lors, dans la perspective d'une personnalité juridique octroyée aux animaux, se pose la question du critère d'attribution. Convient-il, le cas échéant, de fonder ce droit sur la sensibilité (pathocentrisme), l'intelligence (cognitocentrisme [467]), la conscience, la proximité, mettant en exergue la singularité du lien de domestication unissant l'homme à l'animal (par exemple, 9 500 ans pour le chat [468], 33 000 ans pour le chien [469]), ou autres ?

148 Dépasser les cadres hérités du passé ?

149 Les travaux de Cédric Riot sont ici d'une résonance particulière et permettent de rappeler la méthodologie. Selon cet auteur, si la personnalité juridique « est reconnue naturellement aux personnes humaines, faut-il rappeler qu'elle est avant tout une construction intellectuelle qui a évolué et s'est détachée progressivement de la personne réelle qu'elle servait à désigner [470] ». Par exemple, les sociétés de capitaux disposent d'une personnalité juridique, en qualité de personne morale, mais pas les animaux maintenus dans « une sorte de fiction réifiante [471] ». Ce point de théorie du droit rappelé, Cédric Riot pose le jalon d'une réflexion cruciale : n'est-il pas temps d'évoluer et de « reforger l'alliance entre la réalité et la fiction » [472] ? Si ces interrogations s'appliquent aux animaux, elles concernent tout autant la Nature et ses composantes. Il est intéressant d'observer que ces « sujets » se trouvent au centre de réflexions scientifiques collectives et internationales. C'est

notamment le cas des Assemblées de la Terre, qui, dans le prolongement des résolutions et des rapports de l'ONU sur l'harmonie avec la Nature, s'attachent à refondre les objectifs de développement durable selon un prisme écocentré [473], ou encore des travaux internationaux portant sur le *corpus iuris vitalis* (corps de droit du vivant) [474]. L'histoire du droit s'est construite sur de tels piliers : au VIe siècle, le *corpus iuris civilis* synthétisait, pour résumer, l'état du droit romain ; au XVIe siècle, le *corpus iuris canonici* venait cristalliser le droit canonique pour les siècles à venir. Au XXIe siècle, l'enjeu est désormais de constituer ce qui est nommé par ses auteurs le *corpus iuris vitalis*. Ce dernier a vocation à s'articuler sur ces modèles historiques pour forger ou mobiliser des concepts fondamentaux, capables de définir les nouveaux équilibres juridiques entre les humains, les animaux et la Nature. Ce sont des thèmes centraux dans l'optique de forger un droit d'avenir. À défaut de réformes structurelles immédiates, en raison de la lourdeur et des difficultés à légiférer sur ces thèmes, des Assises du droit de la Nature vont également être organisées avec l'objectif de croiser les regards entre universitaires et hauts magistrats de l'espace international francophone sur la question de la personnalité juridique, notamment pour la Nature ou certains de ses éléments, comme garante de la stabilité du droit [475]. Les lignes bougent et le droit du vivant se consolide, suivant une progression quasi organique [476]. À mesure que cette croissance s'affirme, la métaphore du criminel animalisé s'étiole et décline, et, *in fine* appelle à être dépassée.

Conclusion

150 En définitive, le dépassement de la métaphore du criminel animalisé pourrait relever d'une nécessité de cohérence systémique, notamment dans le cadre d'un droit du vivant qui se déploierait, démontrant qu'il est désormais temps de réinventer nos paradigmes et de faire évoluer nos modèles juridiques. En redonnant au criminel sa pleine part d'humanité — y compris dans sa dimension la plus sombre, cette « banalité du mal » mise en lumière par Hannah Arendt [477], le droit renonce à la facilité de l'exclusion par la bestialité. L'horreur n'est pas une régression vers l'animal, elle est un fait humain, qui confine à une forme de « fascination nécrophile » de

laquelle il s'agit de s'extraire [478]. Ce basculement nous place (et *a fortiori* les sociétés naturalistes) devant une alternative : persister dans la figure de l'*homo faber* — ce technicien, dénoncé par Alain Papaux, qui réifie le vivant pour mieux l'asservir et finit par ne plus rien pouvoir pour l'environnement [479] — ou embrasser une conscience renouvelée de l'*homo sapiens*. « Les cas de personnification juridique d'animaux ou de droits accordés à la Nature se multiplient à travers le monde et ne peuvent plus être ignorés. Nouveau paradigme, nouvelle ère ? Seul l'avenir pourra le confirmer, mais nous n'en sommes peut-être qu'au frémissement d'un mouvement qui va prendre de l'ampleur et qui va s'intensifier [480]. »

151 Les droits désormais reconnus aux non-humains dans de nombreux systèmes juridiques étrangers sont peut-être les prémices d'une mutation profonde de notre rapport au monde, dessinant les contours d'une *Cosmopolis* [481]. Dans cet ordonnancement juridique, la métaphore du criminel animalisé n'a plus de place, elle s'effondre devant l'avènement d'un droit du vivant cohérent et solide, capable, au XXI^e^ siècle, d'affronter les défis interconnectés de notre planète.

NOTES

1 S. Pécaud, *L'homme est-il animal comme les autres* ?, Paris, M-Editer, 2011 ; J.-B. De Panafieu, E. Lecroart, *L'Homme est-il un animal comme les autres* ?, Montreuil, La ville brûle, 2017. Il convient d'observer que la question est rarement formulée en d'autres termes, à savoir ce qui fait que l'homme est un animal particulier (T. Ingold, *Companion Encyclopedia of Anthropology*, Londres, Routledge, 1994, p. 19 ; T. Ingold (dir.), *What is an Animal*?, Londres, Psychology Press, 1994. Voir également : J.- C. Nouët, G. Chapouthier, *Humanité, animalité : quelles frontières* ?, Paris, LGDJ-Connaissances et Savoirs, 2006).

2 A. Barrau, L. Schweitzer, *L'animal est-il un homme comme les autres ? Les droits des animaux en question*, Malakoff, Dunod, 2018 ; V. Bassac, M. Baudrez, T. Di Manno, *L'animal, un homme comme les autres* ?, Bruxelles, Bruylant, 2012.

3 J. Derrida, *L'Animal que donc je suis*, Paris, Galilée, 2006.

4 G. Olson, *Criminals as Animals from Shakespeare to Lombroso*, Berlin-Boston, De Gruyter, 2013.

5 S. Baker, *Picturing the Beast: Animals, Identity, and Representation*, Manchester, Manchester University Press, 1993

6 K. Thomas, *Man and the Natural World*, Londres, Penguin, 1983.

7 M. Douglas, *Purity and Danger: An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo*, Londres, Routledge, 1966 ; M. Douglas, *How Institutions Think*, New-York, Syracuse University Press, 1986.

8 J. J. Cohen (dir.), *Monster Theory: Reading Culture*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1996.

9 G. Agamben, *Homo Sacer : Sovereign Power and Bare Life*, Stanford, Stanford University Press, 1998 ; G. Agamben, *L'Ouvert. De l'homme et de l'animal*, trad. J. Gayraud, Paris, Payot & Rivages, 2002

10 E. Fudge, *Perceiving Animals*, Urbana, University of Illinois Press, 2000.

11 M. Midgley, « The Concept of Beastliness: Philosophy, Ethics and Animal Behaviour », *Philosophy*, vol. 48, n° 184, 1973, p. 111-135.

12 T. Monod, *Révérence à la vie*, Paris, Grasset, 1999. Théodore Monod poursuit cette idée ainsi : « Bestial : J'invite ici tous mes amis, qui sont aussi ceux des animaux, à rayer définitivement de leur vocabulaire l'adjectif "bestial" : un crime affreux sera qualifié par la presse, peut-être même en gros caractères, de "crime bestial" ; or il s'agit en réalité d'un crime spécifiquement humain et totalement étranger au monde animal. De quel droit continue-t-on en effet à calomnier sans raison un monde animal qui, même dépourvu de cette conscience morale, censée représenter notre glorieux apanage, aurait parfois de précieux enseignements à nous donner ? » (T. Monod, « Bestial », *Dictionnaire humaniste et pacifiste*, , Paris, J'ai lu, 2004, p. 22). La mobilisation récurrente de termes dérivés du règne animal pour qualifier la cruauté humaine soulève des interrogations d'ordre sémantique, ce qu'avait parfaitement relevé le docteur en sciences Hercule Strauss-Durkheim au XIX^{e} siècle : « On se sert partout du terme de BRUTALITÉ pour désigner le caractère violent et dur ; c'est-à-dire du terme exprimant le caractère de la brute tandis qu'on emploie celui d'humanité pour indiquer le caractère et les sentiments doux et bienveillants, soi-disant propres à l'espèce humaine ; mais en bonne logique, et surtout en morale, ne devrait-on pas ici changer leur signification ? En effet, quelle est la brute qui, sortant de son caractère naturel, descende jusqu'aux actions grossières

et cruelles de l'espèce humaine ? Aucune que je sache, toutes étant naturellement plus ou moins affectueuses, capables de reconnaissance, de dévouement et même de la plus généreuse pitié pour ceux qui souffrent (…). » (H. E. G. Strauss-Durkheim, *Théologie de la nature*, t. 3, Paris, Victor Masson, 1852, p. 215). En définitive, c'est l'architecture même de notre système langagier qui interroge sur une refonte structurelle. En effet, la persistance de locutions telles que « *dumb animals* » — quand bien même elles seraient mobilisées dans un dessein protestataire — ne fait que creuser la fracture entre l'humain et l'animal (H. S. Salt, *Les droits de l'animal considérés dans leur rapport avec le progrès social*, trad. L. Hotelin, Paris, H. Welter, 1900, p. 14). Ce constat d'une réification par le langage est partagé, à l'époque contemporaine, par le médecin biologiste Jean-Claude Nouët : « Jouet, cible, objet, carcasse de boucherie, chose ou matériel, l'animal est tout, sauf ce qu'il est, un être vivant. Cette violence apparaît jusque dans notre langage. Pourquoi donc "bête comme une oie", "sale comme un cochon", "paresseux comme une couleuvre" ? (…) Pourquoi le "bonnet d'âne" ? Pourquoi la "bêtise" elle-même ? » (J.- C. Nouët, « Le monde animal et nos rapports avec lui », *Revue des sciences morales et politiques*, nº 141, 1986, p. 487).

13 La remise en question du lexique anthropocentrique s'inscrit en réalité dans une longue tradition de réflexion dont on retrouve des manifestations, par exemple, au cours du Grand Siècle sous la plume de Madame Deshoulières (A. Des Houlières, *Poésies de Madame et Mademoiselle Deshoulières*, A. Des Houlières, *Œuvres de Madame et de Mademoiselle Deshoulières*, t. 1, Paris, Nicole, 1810 [1688], p. 255-256) :

« Innocents Animaux (…)

Nous vous sacrifions à notre intempérance :

Quelle inhumanité, quelle lâche fureur !

Il n'est point d'Animal dont l'homme n'adoucisse

La brutale et farouche humeur,

Et de l'homme il n'est point d'Animal qui fléchisse

Le cruel et superbe cœur.

De quel droit, de quel front, est-ce que l'on compare

Ceux à qui la Nature a fait un cœur barbare,

Aux Ours, aux Sangliers, aux Loups ?

Ils sont moins barbares que nous. »

14 D. Livingstone Smith, *Less Than Human: Why We Demean, Enslave, and Exterminate Others*, Basingstoke, Macmillan, 2011, p. 202 et s., N. Haslam, « Dehumanization: An Integrative Review », *Personality and Social Psychology Review*, vol. 10, nº 3, 2006, p. 252-264

15 M. Waśniewska, « A Dog or a Wolf. The role of connotations in animalistic metaphors and the process of dehumanization », *New Horizons in English Studies*, vol. 3, nº 3, 2018, p. 3-17.

16 S. Baker, *Picturing the Beast: Animals, Identity and Representation*, Manchester, Manchester University Press, 1993, p. 77 et s.

17 H. Dumas, *Le Génocide au village*, Paris, Seuil, 2014, p. 29, montre par exemple comment les Tutsi furent désignés comme des *inyenzi* (« cafards ») ou des *inzoka* (« serpents »), dans les discours politiques, médiatiques et populaires précédant et accompagnant le génocide.

18 J. Bock et M. Burkley, « On the prowl: Examining the impact of men-as-predators and women-as-prey metaphors on attitudes that perpetuate sexual violence », *Sex Roles: A Journal of Research*, vol. 80, nº 5-6, 2019, p. 262-276.

19 J. Butler, *Le pouvoir des mots. Discours de haine et politique du performatif*, C. Nordmann, Paris, Editions Amsterdam, 2017 ; G. Lakoff et M. Johnson, *Metaphors We Live By*, Chicago, University of Chicago Press, 1980.

20 E. Viveiros de Castro, « Perspectivisme et multinaturalisme en Amérique indigène », *Journal des anthropologues*, vol. 138-139, 2014, p. 161-181 ; « Cosmological Deixis and Amerindian Perspectivism », *Journal of the Royal Anthropological Institute*, vol. 4-3, 1998, p. 469-488.

21 S. Howell, *Society and Cosmos: Chewong of Peninsular Malaysia*, Oxford, Oxford University Press, 1984 ; S. Howell, « Nature in Culture or Culture in Nature? Chewong Ideas of 'Humans' and Other Species », P. Descola et G. Pálsson (dir.), *Nature and Society: Anthropological Perspectives*, Londres, Routledge, 1996, p. 127-144 ; S. Howell, « Metamorphosis and Identity: Chewong Animistic Ontology », G. Harvey (dir.), *The Handbook of Contemporary Animism*, 2013, p. 101-112.

22 P. Descola, *Par-delà nature et culture*, Paris, Gallimard, 2005 ; P. Descola, « Constructing Natures: Symbolic Ecology and Social Practice », P. Descola

and G. Pálsson (dir.), *Nature and Society: Anthropological Perspectives*, *op. cit.*, p. 82-102.

23 H. Walker, « Justice and the Dark Arts: Law and Shamanism in Amazonia », *American Anthropologist*, vol. 117, nº 1, 2015, p. 47-58.

24 S. Harrison, « Ritual Hierarchy and Secular Equality in a Sepik River Village », *American Ethnologist*, vol. 12, nº 3, 1985, p. 413-426.

25 C. Coiffier, « Rituels et identité culturelle iatmul », *BEFEO*, vol. 79, nº 2, 1992, p. 131-148.

26 C. Coiffier, « Une pirogue chez les Iatmul du fleuve Sépik », *Techniques & Culture*, vol. 35, nº 36, 2001, p. 233-254.

27 E. K. Silverman, « The Gender of the Cosmos », *Oceania*, vol. 67, nº 1, 1996, p. 30-49.

28 B. Telban, « Karawari Carved Crocodiles: From Spirit-Beings to Museum Artefacts », *Journal de la Société des Océanistes*, nº 146, 2018, p. 45-54.

29 H. Walker, « Justice and the Dark Arts: Law and Shamanism in Amazonia », *American Anthropologist*, vol. 117, nº 1, 2015, p. 47-58.

30 E. Leach, « Anthropological Aspects of Language: Animal Categories and Verbal Abuse », E. H. Lenneberg (dir.), *New Directions in the Study of Language*, Cambridge, MIT Press, 1964, p. 23-63.

31 T. Ingold (dir.), *What is an Animal?*, *op. cit.*, 1988.

32 Le recours à la majuscule pour désigner la Nature fait écho au programme onusien *Harmony with Nature*. Ce choix typographique souligne également la perspective de personnification.

33 D. Luciani (dir.), *Des animaux, des hommes et des dieux. Parcours dans la Bible hébraïque*, Louvain, PUL, 2020.

34 I. Breier, « Humans and Wild Animals in Biblical and Ancient Near Eastern Texts: Interactions and Metaphors », *Anthrozoos*, vol. 31, nº 6, p. 657-672 ; H. M. Strømmen, *Biblical Animality After Jacques Derrida*, Atlanta, Society of Biblical Literature, 2018, p. 10-17 ; M. Remington, S. Millarn D. H. Jeong, « Introduction : Humanimal—The Bible and “Animal” Others », *Biblical Interpretation*, vol. 31, nº 5, 2023, p. 519-526 ; C. Watanabe, *Animal Symbolism in Mesopotamia: a Contextual Approach. Wien*, Institut für Orientalistik der Universität Wien, 2002, en particulier, p. 142 et s.

35 *Lois d’Eshnunna*, 53-55. Sur les lois d’Eshnunna, lire : R. Westbrook (dir.), *A History of Ancient Near Eastern Law*, vol. I, Leiden, Brill, 2003, p. 361-430.

36 *Code d'Hammurabi*, 250-252 (trad. V. Scheil). Sur le code d'Hammurabi, lire : J. Bottéro, *Mésopotamie. L'écriture, la raison et les dieux*, Paris, Gallimard, 1997, p. 191-223.

37 M. T. Roth, *Law Collections from Mesopotamia and Asia Minor*, Boston, Society of Biblical Literature, 1995, p. 1-32.

38 R. Westbrook, « The Character of Ancient Near Eastern Law », R. Westbook (dir.), *A History of Ancient Near Eastern Law*, *op. cit.*, p. 1-90.

39 S. Démare-Lafont, « La valeur de la loi dans les droits cunéiformes », *Archives de philosophie du droit*, vol. 32, 1987, p. 335-346.

40 J. Bottéro, *La plus vieille religion. En Mésopotamie*, Paris, Gallimard, 1998, p. 275-281.

41 *Exode*, 21:28-32 (trad. L. Segond).

42 D. P. Wright, *Inventing God's Law: How the Covenant Code of the Bible Used and Revised the Laws of Hammurabi*, Oxford University Press, 2009.

43 B. S. Jackson, *Studies in the Semiotics of Biblical Law*, Sheffield, JSOT Press, 2000, p. 145-160.

44 P. Barmash, *Homicide in the Biblical World*, Cambridge University Press, 2005, p. 91-104.

45 C. Carmichael, *The Origins of Biblical Law*, Ithaca, Cornell UP, 1992, p. 113-119.

46 R. Westbrook, « Biblical and Cuneiform Law Codes », *Revue Biblique*, n° 92, 1985, p. 247-264.

47 J. Milgrom, *Leviticus* 17-22, New York, Doubleday, 2000, p. 1696-1701.

48 M. Douglas, *Leviticus as Literature*, Oxford, OUP, 1999, p. 150-158.

49 Andor Kelenhegyi, *The Beast between Us: The Construction of Identity and Alterity through Animal Symbolism in Late Antique Jewish and Christian Tradition*, Thèse de doctorat, sous la direction de C. L. Wilke, Vienne, Central European University, 2017, p. 7-9.

50 *Ibid.*, p. 8-9.

51 *Ibid.*, p. 173 et s.

52 *Daniel*, 4, 32 (trad. L. Segond).

53 J. J. Collins, *Daniel. A Commentary on the Book of Daniel*, Minneapolis, Fortress Press, 1993, p. 218-233.

54 L. F. Hartman, A. Di Lella, *The Book of Daniel*, New York, Doubleday, 1978, p. 173-188.

55 A. Lacocque, *The Book of Daniel*, Atlanta, John Knox Press, 1979, p. 84-96.

56 C. A. Newsom, *Daniel: A Commentary*, Louisville, Westminster John Knox, 2014, p. 137-151.

57 A. George, *The Babylonian Gilgamesh Epic*, vol. 1, Oxford, Oxford University Press, 2003, p. 138-143.

58 J. Bottéro, *L'Épopée de Gilgameš : le grand homme qui ne voulait pas mourir*, Paris, Gallimard, 1992, p. 69-75.

59 *Psaume*, 22, 13-22.

60 *Psaume*, 58, 5-6.

61 *Sophonie*, 3, 3.

62 P. Trible, *God and the Rhetoric of Sexuality*, Philadelphia, Fortress Press, 1978, p. 29-44.

63 R. Alter, *The Art of Biblical Poetry*, New York, Basic Books, 1985, p. 141-156.

64 J. L. Kugel, *The Idea of Biblical Poetry*, New Haven, Yale UP, 1981, p. 95-118.

65 M. Fishbane, *Biblical Interpretation in Ancient Israel*, Oxford, Clarendon Press, 1985, p. 342-355.

66 Daniel, 7, 1-8.

67 L. L. Grabbe, A *History of the Jews and Judaism in the Second Temple Period*, vol. II, Londres, T&T Clark, 2008, p. 301-309.

68 A. Y. Collins, *Crisis and Catharsis: The Power of the Apocalypse*, Philadelphia, Westminster Press, 1984, p. 67-84.

69 B. R. Foster, « Humor and Cuneiform Literature », *Journal of the Ancient Near Eastern Society*, vol. 6, 1974, p. 80-81 ; B. R. Foster, « Animals in Mesopotamian Literature », in B. J. Collins (dir.), A *History of the Animal World in the Ancient Near East*, Leiden, Brill, 2002, p. 281-283.

70 B. J. Collins, « Ḫattušili I, The Lion King », *Journal of Cuneiform Studies*, 1998, vol. 50, 1998, p. 16-17.

71 H.A. Hoffner, *The laws of the Hittites:a critical edition*, Leiden, Brill, 1997, § 37, p. 44 : « [A] ták-ku MUNUS-na-an ku-iš-ki pít-ti-nu-zu-zi n[u-kán šar-d]i--eš a-ap-pa-an-an-da pa-a-a[n]-z[i] ták-ku LÚ.MEŠ na-aš-ma LÚ.MEŠ ak-[kán-zi] šar-ni-ik-zi-il NU.GÁL zi-ik-u$a UR.BAR.RA-aš ki-iš-ta-at » (« If

anyone runs off with a woman, and a group of supporters go after them, if 3 men or 2 men are killed, there shall be no compensation: 'You (singular) have become a wolf »).

72 M. Serangeli, « Marriage in Hittite Anatolia », B. E. Nielsen Whitehead, B. Olsen et J. Bahs Jacquet (dir.), *Kin, Clan, and Community in Indo-European Society. Copenhagen Studies in Indo-European* 9, Copenhagen, Museum Tusculanum, 2020, p. 489-492.

73 S. Démare-Lafont, « Un cas d'exécution sommaire à Tuttul », D. Charpin et J.-M. Durand (dir.), *Recueil d'études à la mémoire d'André Parrot (Florilegium marianum*, VI), SEPOA, 2002, p. 89-101

74 J.-M. Durand, *Les documents épistolaires du palais de Mari*, Paris, Cerf, 1997.

75 Annales d'Assurnasirpal II, A. K. Grayson (dir.), *Assyrian Rulers of the Early First Millennium BC*, vol. 1, Toronto, University of Toronto Press, 1991.

76 Inscriptions de Sennachérib, A. K. Grayson et J. Novotny (dir.), *The Royal Inscriptions of Sennacherib*, Winona Lake, Eisenbrauns, 2012.

77 M. Liverani, *Assyria: The Imperial Mission*, Winona Lake, Eisenbrauns, 2017, p. 121-143.

78 L. Milano, « Il nemico bestiale. Su alcune connotazioni animalesche del nemico nella letteratura sumero-accadica », E. Cingano, A. Ghersetti et L. Milano (dir.), *Animali, Tra zoologia, mito e letteratura nella cultura classica e orientale*, Padoue, S.A.R.G.O.N., 2005, p. 47-62.

79 E. Frahm, A *Companion to Assyria*, Hoboken, Wiley-Blackwell, 2017, p. 355-372.

80 J. Reade, *Assyrian Sculpture*, Londres, British Museum Press, 1998.

81 J. Assmann, *Maât. L'Égypte pharaonique et l'idée de justice sociale*, Paris, Julliard, 1989.

82 A. McDonald, *Animal Metaphor in the Egyptian Determinative System: Three Case Studies*, thèse de doctorat, sous la direction de J. Baines, Oxford University, 2002.

83 C. Eyre, « Fate, Crocodiles and the Judgment of Dead: Some Mythological Allusions in Egyptian Literature », *SAK*, n° 4, 1976, p. 113.

84 N. Shupak, *Where Can Wisdom Be Found? The Sage's Language in the Bible and in Ancient Egyptian Literature*, Fribourg-Göttingen, OBO, 1993, p. 124.

85 KRI (*Kenneth Kitchen Ramesside Inscriptions*), II. 20-21, § 45-55. Lire : A. Gardiner, *The Kadesh Inscriptions of Ramesses II*, Oxford, Oxford University Press, 1960, p. 10.

86 W. Simpson, *The Literature of Ancient Egypt: An Anthology of Stories, Instructions, Stelae, Autobiographies and Poetry*, New Haven-Londres, Yale University Press, 2003, p. 161-162.

87 R. Ritner, *The Mechanics of Ancient Egyptian Magical Practice*, Chicago, University of Chicago Press, 1993, p. 160, n. 743.

88 KRI, V, 26.6, l. 63 ; BAR (Breasted Ancient Records of Egypt), IV, 26 § 46.

89 KRI, IV, 21.3, l. 12 ; V, 60.14, l. 5.

90 C. Eyre, « Society, Economy, and Administrative Process in Late Ramesside Egypt », E. H. Cline, D. O'Connor (dir.), *Ramesses III: the Life and Times of Egypt's Last Hero*, Ann Arbor, University of Michigan Press, 2012, p. 108 et s.

91 KRI, IV 2.6. Lire : J. M. Galán, « What Is He, the Dog? », M. Dietrich, O. Loretz (dir), Ugarit-Forschungen: internationales Jahrbuch für die Altertumskunde Syrien-Palästinas, 25, Kevelaer, Butzon & Bercker, 1993, p. 173-180.

92 P. Grandet, « Le Papyrus Harris I (=BiEtud CIX/I et CIX/II) », *Dialogues d'histoire ancienne*, vol. 22, n° 2, 1996, p. 291-298.

93 S.-W. Hsu, « Figurative Expressions Referring to Animals in Royal Inscriptions of the 18th Dynasty », *Journal of Egyptian History*, vol. 6, n^{o} 1, 2013, p. 1-18 ; T. Gillen, « His Horses Are Like Falcons: War Imagery in Ramesside Texts », K. Endreffyand, A. Gulyus (dir.), *Proceedings of the Fourth Central European Conference of Young Egyptologists (CESYE 2006)*, NKTH, Budapest, 2007, p. 133-146.

94 Prophétie de Néferti, 11. 29-33 ; Papyrus d'Ani, X, 11. 5-7.

95 E. S. Hall, *The Pharaoh Smites and his Enemies*, Münchner ägyptologische Studien, V. 44, Munich-Berlin, Deutscher Kunstverlag, 1986.

96 A. Loprieno, *Topos und Mimesis. Zum Ausländer in der ägyptischen Literatur*, Wiesbaden, Harrassowitz, 1988, p. 22 et s. ; A. Abo el Magd, « Dehumanization of the "Other": Animal Metaphors of Defeated Enemies in the New Kingdom Military Texts », *Journal of the American Research Center in Egypt*, vol. 52, 2016, p. 329-341.

97 W. L. Moran, *The Amarna Letters*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1992, p. 71, 84 et 201.

98 I. Breier, « The Dog as an Image in the El-Amarna Letters », M. Heltzer, M. Malul (dir.), *Teshurot LaAvishur Studies in the Bible and The Ancient Near East in Hebrew and Semitic Languages*, Tel Aviv, Archaeological Centre Publications, 2004, p. 169-178.

99 BAR, IV, § 423-456.

100 S. Redford, *The Harem Conspiracy: The Murder of Ramesses III*, DeKalb, Northern Illinois University Press, 2002.

101 R. Kraut, *Aristotle: Political Philosophy*, Oxford, Oxford University Press, 2002, p. 240 et s. ; F. D. Miller Jr., *Nature, Justice, and Rights in Aristotle's Politics*, Oxford, Clarendon Press, 1995, p. 27-56.

102 Aristote, *Politique*, I, 2, 1253a.

103 J. Frank, A *Democracy of Distinction: Aristotle and the Work of Politics*, Chicago, University of Chicago Press, 2005, p. 54-83 ; S. Collins, *Aristotle and the Rediscovery of Citizenship*, Cambridge, Cambridge University Press, 2006.

104 R. Parker, *Miasma: Pollution and Purification in Early Greek Religion*, Oxford, Clarendon Press, 1983, p. 104-143.

105 M. Gagarin, *Drakon and Early Athenian Homicide Law*, New Haven, Yale University Press, 1981. Lire aussi : C. Plastow, *Athenian Homicide Rhetoric in Context*, thèse de doctorat, sous la direction de C. Carey, University College London, 2020, p. 76-80.

106 I. Arnaoutoglou, « Pollution in the Athenian Homicide Law », *RIDA*, nº 40, 2000, p. 109-137 ; J. W. Hewitt, « The Necessity of Ritual Purification after Justifiable Homicide », *TAPA*, nº 41, 1910, p. 99-113 ; E. Harris, « The Role of Pollution in Athenian Homicide Law », C. Ando, J. Rüpke (dir.), *Public and Private in Ancient Mediterranean Law and Religion*, Berlin, De Gruyter, 2015, p. 11-35.

107 F. Zeitlin**, «** The Motif of the Corrupted Sacrifice in Aeschylus' Oresteia », *TAPA*, nº 96, 1965, p. 463-508 ; J.-P. Vernant et P. Vidal-Naquet, *Mythe et tragédie en Grèce ancienne*, Paris, La Découverte, 2005, p. 99-131 et 133-158 ; S. Goldhill, *Reading Greek Tragedy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1986, p. 63-97 ; A. P. David, *The Dance of the Muses*, Oxford, Oxford University Press, 2006.

108 P. Vidal-Naquet, *Le chasseur noir. Formes de pensée et formes de société dans le monde grec*, Paris, La Découverte, 1981 ; J. Ober, *Mass and Elite in Democratic Athens*, Princeton, Princeton University Press, 1989.

109 E. Hall, *Inventing the Barbarian: Greek Self-definition Through Tragedy*, Oxford, Clarendon Press, 1989, p. 126 et s.

110 F. Hartog, *Le miroir d'Hérodote. Essai sur la représentation de l'autre*, Paris, Gallimard, 1980,

111 D. Cairns, *Aidos: The Psychology and Ethics of Honour and Shame in Ancient Greek Literature*, 1992, Oxford, Oxford University Press, p. 48 et s.

112 Hérodote, *Histoires*, IV, 64-65.

113 Eschyle, *Les Perses*, l. 75-82.

114 G. Triantafyllou, « Like a Rabid Dog: Animal Metaphors and Similes in Aristophanes », K. Apostolakis, I. M. Konstantakos (dir.), *The Play of Language in Ancient Greek Comedy*, Berlin, De Gruyter, p.161-194

115 A. Abbattista**,** *Animal Metaphors and the Depiction of Female Avengers in Greek Tragedy*, thèse de doctorat, sous la direction de F. McHardy, S. Deacy et S. Greenhalg, University of Roehampton, 2017.

116 Eschyle, *Agamemnon*, v. 1228-1230.

117 Eschyle, *Agamemnon*, v. 1625-1673.

118 Euripide, *Médée*, v. 188 et surtout v. 1341-1343.

119 Eschyle, *Euménides*, v. 131-139 ; 244-247.

120 R. W. Garson, « Observations on Some Recurrent Metaphors in Aeschylus' Oresteia », *Acta Classica*, nº 26, 1983, p. 33-39.

121 Euripide, *Bacchantes*, v. 920-976 et 1107-1136.

122 W. S. Anderson, « Lycaon: Ovid's Deceptive Paradigm in *Metamorphoses* 1 », *Illinois Classical Studies*, vol. 14, nº 1, 1989, p. 91-101.

123 Apollodore, *Bibliothèque*, III, 8, 1.

124 Pausanias, *Description de la Grèce*, VIII, 2, 1-6.

125 Ovide, *Métamorphoses*, I, 163-243.

126 R. Parker, *Miasma*, op.cit.

127 W. Burkert, *Homo Necans: The Anthropology of Ancient Greek Sacrificial Ritual and Myth*, Berkeley, University of California Press, 1983, p. 84-93.

128 D. Ogden, *The Werewolf in the Ancient World*, Oxford, Oxford University Press, 2021, p. 166 et s.

129 E. Eidinow, « The Politics of Cannibalism on Mt. Lykaion », *Classica et Mediaevalia*, nº 67, 2017, p. 63-89.

130 Platon, *République*, VIII, 565d-566a.

131 D. Allen, *The World of Prometheus: The Politics of Punishing in Democratic Athens*, Princeton, Princeton University Press, 2000, p. 50 et s.

132 V. Wohl, *Intimate Commerce: Exchange, Gender, and Subjectivity in Greek Tragedy*, Austin, University of Texas Press, 1998, p. 38 et s.

133 Cicéron, *Philippiques*, IV, 5, 11-13. Lire : L. Maric, « Sincere Humans and Insincere Beasts: Cicero's Politics of Humanity », *Antichthon*, nº 48, 2014, p. 77-94.

134 Suétone, *Vie de Caligula*, XXII. Lire : S. A. Curry, « Animalizing the Emperor in Suetonius's Nero », *Classical World*, vol. 107, nº 4, 2014, p. 447-470.

135 J. R. Dunkle, « The Rhetorical Tyrant in Roman Historiography: Sallust, Livy and Tacitus », *The Classical World*, vol. 65, nº 1, 1971, p. 12-20.

136 Tacite, *Annales*, XIV, 7, 1-6.

137 Juvénal, *Satires*, VI, 164-165 ; 177 ; 270 ; 333—334 ; 431—432 et 641. Lire : A. Richlin, « Invective Against Women in Roman Satire », *Arethusa*, vol. 17, nº 1, 1984, p. 67-80.

138 Martial, *Épigrammes*, III, 32 ; III, 81 ; III, 93 ; IV, 4 ; VI, 93. Lire : A. Richlin, « Invective Against Women in Roman Satire », *op.cit.*, p. 67 et s.

139 J. M. May, « Cicero and the Beasts », *Syllecta Classica*, vol. 7, 1996, p. 143-153

140 M. Roux, « Animalizing the Romans: The Use of Animal Metaphors by Ancient Authors to Criticize Roman Power or Its Agents », K. Berthelot (dir.), *Reconsidering Roman Power*, Rome, Publications de l'École française de Rome, 2020, p. 311-336.

141 Cicéron, *Pro Roscio Amerino*, 70-72.

142 D. 48, 9, notamment Modestin, *De poenis*, D. 48, 9, 9.

143 Sénèque, *De Clementia*, I, 23, 1.

144 *Institutes*, IV, 18, 6.

145 M. Radin, « The Lex Pompeia and the Poena Cullei », *Journal of Roman Studies*, nº 10, 1920, p. 119-130.

146 F. Egmond, « The Cock, the Dog, the Serpent, and the Monkey: Reception and Transmission of a Roman Punishment, or the Poena Cullei in Europe », *International Journal of the Classical Tradition*, vol. 2, nº 2, 1995, p. 159-192.

147 Y. Thomas, « *Parricidium*. I. Le père, la famille et la cité (la Lex Pompeia et le système des poursuites publiques) », *Mélanges de l'École française de Rome. Antiquité*, vol. 93, nº 2, 1981, p. 643-715.

148 E. Cantarella, *I supplizi capitali in Grecia e a Roma*, Milan, Rizzoli, 1991, p. 266 et s.

149 R. Evêque, « Chronique d'un mort-vivant. Mise en altérité et devenir de l'*homo sacer* », *Droit et Cultures*, nº 76, 2018, p. 31-83.

150 A. Magdelain, « Paricidas », *Du châtiment dans la cité. Supplices corporels et peine de mort dans le monde antique. Table ronde de Rome (9-11 novembre 1982)*, Rome, École Française de Rome, 1984, p. 549-571.

151 H. Ménard, « Du "prédateur" à la proie : criminels livrés aux bêtes dans la Rome antique », J.- P. Brugal, A. Gardeisen A. Zucker (dir.), *Prédateurs dans tous leurs états. Évolution, Biodiversité, Interactions, Mythes, Symboles : actes des rencontres, 21-23 octobre 2010*, Antibes, APDCA, 2011, p. 503-515.

152 Sénèque, Lettres à Lucilius, 7.

153 Martial, *Liber spectaculorum*, 6, VIII.

154 K. Harper, *Slavery in the Late Roman World*, Cambridge, Cambridge University Press, 2011, p. 120-138

155 G. Fagan, *The lure of the Arena: social psychology and the crowd at the Roman Games*, New York, Cambridge University Press, 2011.

156 A. Futrell, *Blood in the Arena: The Spectacle of Roman Power*, Austin, University of Texas Press, 2000.

157 C. A. Barton, *The Sorrows of the Ancient Romans*, Princeton, Princeton University Press, 1993.

158 Tertullien, *Apologeticum*, 50.

159 Passio Perpetuae et Felicitatis, 18-21.

160 R. Bauman, *Crime and Punishment in Ancient Rome*, Londres, Routledge, 1996, p. 109 et s.

161 Ou, à l'inverse, elle évoque la grande communauté des vivants à laquelle chaque être appartient. Le paysage intellectuel médiéval est marqué par une profonde scission entre deux courants de pensée : l'un tendant à intégrer l'animal au sein de la communauté des vivants, l'autre œuvrant à son exclusion (M. Pastoureau, « L'animal et l'historien du Moyen Âge », J. Berlioz, M.-A. Polo de Beaulieu (dir), *L'animal exemplaire au Moyen Âge*, v^e^-xv^e^ *siècle*, Presses universitaires de Rennes, 1999, p. 15 ; M. Pastoureau, *Les animaux célèbres*, Paris, Arléa, 2013, p. 89-90). Si la confrontation doctrinale entre ces deux thèses s'opère sur un plan d'équité qualitative, elle demeure néanmoins déséquilibrée d'un point de vue quantitatif. Certains auteurs médiévaux, à l'instar d'Albert le Grand, n'hésitent pas à prêter aux animaux — du moins aux espèces dites « supérieures » qui « rêvent, reconnaissent, déduisent, se souviennent, peuvent acquérir des habitudes nouvelles » — des facultés intellectuelles réelles (Albert le Grand, *Quaestiones super animalibus*, compilées à Cologne vers 1258 et éditées dans *Alberti Magni opera omnia. Editio coloniensis*, t. XII, Cologne, 1955, p. 281-309). Cette lignée de pensée se prolonge jusqu'à l'époque moderne sous la plume de Rorarii qui soutient que « les animaux usent de raison souvent mieux que l'homme » (H. Orarii, *Quod Animalia Bruta saepe ratione utantur melius Homine* (1547), Helmstadii, impensis Christ. Frider, 1728). À cet égard, il convient de rectifier l'interprétation usuelle de la légende de l'âne de Buridan. La tradition veut que l'animal, placé à égale distance d'un seau d'eau et d'une mesure de nourriture, se laisse mourir d'inanition, incapable d'arbitrer entre deux besoins simultanés. « Mais ce n'est pas là l'opinion de Buridan. Bien au contraire, défendant contre les maîtres universitaires dominicains l'idée que les animaux peuvent librement se déterminer, il aurait soutenu et démontré, que, loin de se laisser mourir, l'âne aurait d'abord bu puis se serait ensuite nourri. Allant plus loin, Buridan aurait affirmé que ce ne sont pas les sens de l'âne qui l'auraient aidé à se déterminer, mais sa raison, son libre arbitre. » (M. Pastoureau, *Les animaux célèbres*, *op.cit.*, p. 154.)

162 J. Vartier, *Les procès d'animaux du Moyen Âge à nos jours*, Paris, Hachette, 1970.

163 L. Menabrea, *De l'origine, de la forme et de l'esprit des jugements rendus au Moyen Âge contre les animaux*, Chambéry, Puthod, 1846, p. 10.

164 E. Agnel, *Curiosités judiciaires et historiques du Moyen Âge*, Paris, J. Dumoulin, 1858, p. 40 et s.

165 L. B. MacGregor, « Criminalising Animals in Medieval France: Insights from Records of Executions », *Open Library of Humanities*, vol. 5, n°1, 2019.

166 K. Sykes, « Human Drama, Animal Trials: What the Medieval Animal Trials Can Teach Us About Justice for Animals », *Animal Law Review*, vol. 17, n°2, 2011, p. 273-328.

167 Entre autres : A. Soman, « Pathologie historique : le témoignage des procès de bestialité au XVI^e^ et XVII^e^ siècles », in *La faute, la répression et le pardon*, Actes du 107^e^ congrès national des sociétés savantes, tome 1, Brest, CTHS, 1982, p. 149-163 ; J. Vartier, *Les procès d'animaux du Moyen Âge à nos jours*, Paris, Hachette, 1970 ; G. Veper, *Procès d'animaux au Moyen Âge*, Chambéry, Imprimeries Réunies, 1954 ; L. Hernandez alias F. Fleuret et L. Perceau, *Les Procès de Bestialité aux XVI^e^ et XVII^e^ siècles*, Paris, Bibliothèque des curieux, 1920 ; E.-L. Kerdaniel, *Les animaux en justice : procédure en excommunication*, Paris, H. Daragon, 1908 ; L. E. Lossourian, *Les Animaux en Justice au temps jadis*, Thèse de doctorat, Bordeaux, 1905 ; L. Dubois-Desaulle, *Étude sur la bestialité du point de vue historique, médical et juridique*, Paris, Charles Carrington, 1905 ; A. Franklin, *La vie privée d'autrefois. Arts et métiers, modes, mœurs, usages des Parisiens du XII^e^ au XVIII^e^ siècle*, volume « Les animaux », 3^e^ partie, Paris, Plon, 1897 ; A. Sorel, « Procès contre les animaux et insectes suivis au Moyen Âge, dans la Picardie et le Valois », *Bulletin de la société historique de Compiègne*, tome 3, Compiègne, Edler, 1876, p. 269-314 ; B.- J. Brillon, « Animal », in *Dictionnaire de jurisprudence et des arrêts, Nouvelle édition du Dictionnaire de Brillon, connu sous le titre de Dictionnaire des Arrêts & Jurisprudence universelle des Parlements de France et autres Tribunaux ; augmentée des matières du droit Naturel, du droit des Gens, du droit Public, du droit Médico-légal, d'Administration, de Police, d'Agriculture, de Commerce, de Manufactures, de Finances, de Marine & de Guerre, dans le rapport qu'elles ont avec l'administration de la Justice*, t. 5, Lyon, La Roche, 1786.

168 E. P. Evans, *The Criminal Prosecution and Capital Punishment of Animals*, Londres, 1906. Lire aussi : W. Woodburn Hyde, « The Prosecution and Punishment of Animals and Lifeless Things in the Middle Ages and Modern Times », *University of Pennsylvania Law Review*, vol. 64, 1916, p. 696-730.

169 E. Cohen, « Law, Folklore and Animal Lore », *Past & Present*, n° 110, 1986, p. 6-37.

170 P. Beirne, « The Law is an Ass: Reading E. P. Evans' *The Medieval Prosecution and Capital Punishment of Animals* », *Society & Animals*, vol. 2, nº 1, 1994, p. 27-46.

171 L. Litzenburger, « Les procès d'animaux en Lorraine (XIVe-XVIIIe siècles) », *Criminocorpus, revue hypermédia*, 2011, URL : http://criminocorpus.revues.org/1200 (consulté le 29/04/2026).

172 J. Girgen, « The Historical and Contemporary Prosecution and Punishment of Animals », *Animal Law*, nº 9, 2003, p. 97-133.

173 Nous privilégions ici la typologie établie par J. Hoareau-Dodinau, laquelle nous semble offrir une perspective plus exhaustive (J. Hoareau-Dodinau, « L'animal devant le juge : coupable ou victime ? »,J. Hoareau-Dodinau, P. Texier (dir.), *La culpabilité*, Cahiers de l'Institut d'Anthropologie Juridique de Limoges, n° 6, PULIM, 2001, p. 188) que la classification tripartite originellement proposée par G. Dietrich (G. Dietrich, *Les procès d'animaux du Moyen Âge à nos jours*, Thèse de doctorat, École vétérinaire de Lyon, 1961, p. 30). Ninon Maillard, pour sa part, oppose les affaires impliquant « l'animal criminel (par accident) » et « l'animal nuisible (par nature) ». N. Maillard, « L'homme, l'animal nuisible et le juge ecclésiastique dans les Consilia de Barthélémy de Chasseneuz (XVIe siècle) », *Revue semestrielle de droit animalier*, n° 1, 2012, Dossier thématique : « Les nuisibles », p. 393. Il restera à interroger les cas éventuels où l'animal sert d'arme…

174 L. Hernandez, L. Perceau, *Les procès de bestialité*, *op. cit.*, p. 22 et s.

175 C. Regad, « (Ré)concilier les approches environnementales et animales — Le levier de la personnalité juridique des animaux sauvages », in C. Regad, C. Riot (dir.), *La personnalité juridique de l'animal (III) — Les animaux sauvages*, Paris, Mare & Martin, 2024.

176 L. Litzenburger, « Les procès d'animaux en Lorraine », *op.cit.*, §17 ; M. Pastoureau, « L'animal et l'historien du Moyen Âge », *op.cit.*, p. 18.

177 Voir : M. Pastoureau, *Le cochon*, Paris, Gallimard, 2013, p. 99. Selon l'historien Michel Pastoureau, le cochon est impliqué neuf fois sur dix dans les procès de la justice séculière (*Ibid.*, p. 19). C'est « la vedette du bestiaire judiciaire » (M. Pastoureau, *Les animaux célèbres*, *op.cit.*, p. 168). Il est en effet très présent au Moyen Âge en raison de son rôle d'éboueur. De surcroît, il est considéré à l'époque comme l'animal le plus proche de l'homme : « Pour les sociétés médiévales (…), en effet, l'animal le plus proche de l'homme n'est pas l'ours (malgré son aspect extérieur et ses prétendues

pratiques d'accouplement semblables à celles des hommes), encore moins le singe (abominable figure du diable), mais bien le cochon. »
(M. Pastoureau, *Le cochon*, *op. cit.*, p. 19).

178 P. Friedland, « The Sow of Falaise: The Making of an Historical Legend », P. Friedland (dir.), *Seeing Justice Done: The Age of Spectacular Capital Punishment in France*, Oxford, Oxford University Press, 2012, p. 2-9.

179 A. Dubois, « L'exécution de la truie de Falaise en 1387 », A.-M. Flambard-Héricher, F. Blary (dir.), *L'animal et l'homme : de l'exploitation à la sauvegarde*, Paris, CTHS, 2021.

180 C. Frank, « The pig that was not convicted of homicide, or: The first animal trial that was none », *The Global Journal of Animal Law*, nº 1, 2021.

181 P. Friedland, « Beyond Deterrence: Cadavers, Effigies, Animals and the Logic of Executions in Premodern France », *Historical Reflections*, vol. 29, nº 2, 2003, p. 295-317.

182 R. Bartlett, *The Natural and the Supernatural in the Middle Ages*, Cambridge, Cambridge University Press, 2008.

183 Voir : C. Chêne, *Juger les vers. Exorcismes et procès d'animaux dans le diocèse de Lausanne* (XV^{e}-XVI^{e} s.), Lausanne, Cahiers lausannois d'histoire médiévale, 1995.

184 P. T. Leeson, « Vermin Trials », *Journal of Law and Economics*, vol. 56, n°3, 2013, p. 811-836.

185 A. Srivastava, « "Mean, Dangerous and Uncontrollable Beasts" : Medieval Animal Trials », *Mosaic*, vol. 40, nº 4, 2007, p. 121-143.

186 M. D. Jordan, *The Invention of Sodomy in Christian Theology*, Chicago, University of Chicago Press, 1997.

187 Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, IIa-IIe.

188 J. A. Brundage, *Law, Sex, and Christian Society in Medieval Europe*, Chicago, University of Chicago Press, 1987.

189 H. Puff, *Sodomy in Reformation Germany and Switzerland, 1400-1600*, Chicago, University of Chicago Press, 2003.

190 T. Wingard, « The Trial of Thomas Frogbrook: Bestiality and the Law in an Early Sixteenth-Century English Rural Community », *Historical Research*, vol. 95, n°270, 2022, p. 506-521.

191 P. J. Payer, *Sex and the Penitentials: The Development of a Sexual Code, 550-1150*, Toronto, University of Toronto Press, 1984.

192 P. G. Maxwell-Stuart, « ‘Wild, Filthie, Execrabill, Detestabill, and Unnatural Sin’: Bestiality in Early Modern Scotland », T. Betteridge (dir.), *Sodomy in Early Modern Europe*, Manchester, Manchester University Press, 2002, p. 82-93.

193 P. De Beaumanoir, *Coutumes de Beauvaisis*, t. 1, Paris, Picard et fils, 1899, chapitre 69, § 6, t. 2, p.486. En français moderne : « Les bêtes brutes n’ont connaissance ni du bien ni du mal, et c’est justice perdue. La peine est faite pour que celui qui a commis le crime sache et comprenne quelle peine il a mérité. Or, le discernement est une faculté qui manque aux bêtes brutes. »

194 Laurent Bouchel, s’appuyant sur Aristote, énonce que les animaux ne peuvent « discerner le bien moral ». Toutefois, il ajoute : « il servira aussi à notre sujet de dire qu’il y a des hommes, qui manquent autant de jugement, que les bêtes (…). » L. Bouchel, *La bibliothèque ou Trésor du droit français, où sont traitées les matières civiles, criminelles et bénéficiales, tant réglées par les Ordonnances et Coutumes de France, Que Décidées par Arrêts des Cours Souveraines*, t. 3, Paris, Jean Girin et Barthélémy Rivière, 1671, p. 84.

195 Ce n’est pas toujours le cas notamment quand les animaux sont qualifiés de « bêtes brutes » par les juges. C. Chêne, *Juger les vers*, *op.cit.*, p. 64.

196 P. Giberne, *La Protection Juridique des Animaux*, thèse de doctorat, Faculté de droit de l’Université de Montpellier, 1931, p. 36. Si Giberne évoque uniquement la justice pénale qui fait l’objet de son propos, d’autres commentateurs s’expriment dans les termes d’une responsabilité juridique plus générale.

197 V. Hennequin, *Introduction historique à l’étude de la législation française*, t. 2, Paris, Joubert, 1842, p. 410.

198 A. Prins, *Science pénale et droit positif*, Paris, Maresq, 1899, p. 118.

199 A. Lacassagne, *De la criminalité chez les Animaux*, Lyon, L. Bourgeon, 1882.

200 A. Mangin, *L’homme et la bête*, Firmin Didot, 1872, p. 340.

201 Comme le rappelle Michel Pastoureau : « Le passé, notamment le passé lointain, ne peut se comprendre (et encore moins se juger) à l’aune des connaissances, des sensibilités et des valeurs présentes. »
M. Pastoureau, *Les animaux célèbres*, *op.cit.*, p. 157.

202 C'est ainsi que les scarabées du district de Coire ont été cités à comparaître. L. Menabrea, *De l'origine, de la forme et de l'esprit des jugements rendus au Moyen Âge contre les animaux*, *op. cit.*, p. 92.

203 Par exemple, dans la procédure intentée aux sangsues pullulant dans les eaux de Berne, Malléolus donne les détails de la citation. Un sergent ou un huissier est envoyé pour assigner les animaux et s'ils n'étaient pas présents, on pouvait « renouvel[er] volontiers jusqu'à trois fois l'assignation, pour que la contumace fût mieux établie ; et l'on se conformait en cela à la pratique générale des tribunaux, suivant laquelle nul n'était réputé contumax qu'après trois citations régulières (…) » *Ibid.*, p. 100.

204 Comme dans l'affaire des rats d'Autun où Chasseneuz, nommé par la suite Président du Parlement de Provence, a dû justifier l'absence de ses clients. Voir par exemple : W. B. Ewald, « Comparative Jurisprudence (I) : What Was it Like to Try a Rat? », *University of Pennsylvania Law Review*, volume 143, n°6, 1995, p. 1898-1943, partie 1, « I-The Rats of Autun ». Voir également : W. W. Hyde, « The Prosecution and Punishment of Animals and Lifeless Things in the Middle Ages and Modern Times », *University of Pennsylvania Law Review*, vol. 64, n°7, 1916, p. 696-730.

205 Dans son *Concilium primum*, Chasseneuz discute de plusieurs questions, dont celle de savoir si les animaux peuvent être cités en justice, ce qu'il confirme et démontre (folio 3). Puis il se demande si les animaux peuvent être assignés personnellement ou par un représentant, qui serait un curateur (folio 3, verso 6 et 7).

206 En l'espèce, un taureau du village de Moisy encorne un homme qui meurt de ses blessures. Les officiers du comte de Valois se chargent de l'affaire et condamnent la bête. Appel fut interjeté sur le fondement de l'incompétence, celle-ci fut reconnue devant le Parlement en 1314. C. Carlier, *Histoire du duché de Valois*, t. 2, Paris, Guillyn, 1764, p. 207 ; G.- F. Poullain de Saint-Foix, *Essais historiques sur Paris*, t. V, Paris, Duchene, 1776, p. 100.

207 C'est le cas à Saint-Julien de Maurienne en 1587 au sujet des insectes qui ravagent les vignes puisque la « partie adverse [est] sommée d'assister à l'expertise ». L. Menabrea, *De l'origine, de la forme et de l'esprit des jugements rendus au Moyen Âge contre les animaux*, *op.cit.*, p. 11.

208 Par exemple, l'avocat des insectes réclame l'annulation du monitoire adverse et demande « que toute ultérieure visite des vignes dont il s'agit soit déclarée inopportune, inutile et vexatoire (…) » *Ibid.*, p. 17.

209 Par exemple, le représentant des scarabées de Coire « engagea une contestation en forme, produisit, selon l'usage, répliques, dupliques et tripliques (…) » *Ibid.*, p. 103.

210 J. Berriat-Saint-Prix, « Rapport et recherches sur les procès et jugements relatifs aux animaux », *Mémoires de la Société Royale des Antiquaires de France — Mémoires et Dissertations sur les Antiquités nationales et étrangères*, t. 8, Paris, Selligue, 1829, p. 435. Cela étant posé, il est vrai qu'on interpellait l'eau, le sel, l'huile, l'avoine ou le raifort dans les formules de bénédiction. E. Bartsch, *Die Sachbeschwörungen der römischen Liturgie*, Munich, Aschendorffsche Verlag, 1967 ; H. De Thyard de Bissy, *Rituel de Toul*, Toul, Alexis Laurent, 1700, p. 468-469. Ibid. pour l'exorcisation (cf. « je t'exorcise, créature de l'avoine »). J. Delumeau, « Un dossier de bénédictions », A. De Esteban Alonso, J.-P. Etienvre (dir.), *Fêtes et liturgie — Fiestas y Liturgia*, Madrid, Universitad Complutense de Madrid, 1988, p. 202. Le cas échéant, la sentence pourra établir « la responsabilité pénale et la culpabilité de l'animal », considéré « comme un véritable criminel ». F. Dossche, *Le droit des animaux : perspectives d'avenir*, Bruxelles, Larcier, 2019. p. 25

211 « Malléobus », L. Ménabréa, *De l'origine, de la forme et de l'esprit des jugements rendus au Moyen Âge contre les animaux*, *op. cit.*, p. 92.

212 « Droit naturel, droit des gens et droit civil s'emboîtent ainsi comme autant de cercles concentriques tracés sur un même plan. (…) Le cercle le plus éloigné contient les espèces vivantes (…) ». Y. Thomas, « L'institution juridique de la nature. Remarques sur la casuistique du droit naturel à Rome », *Revue d'histoire des facultés de droit*, n° 5, 1988, p. 29.

213 Le Livres de jostice et de plet (XIII^{e} siècle), manuscrit BNF, en version imprimée : *Li livres de jostice et de plet*, publié pour la première fois d'après le manuscrit unique de la Bibliothèque nationale par Rapetti, Paris, Firmin Didot Frères, 1850, p. 2, livre I, I, 3. Et aussi p. 63, livre 1, XI, 2 ; *Le songe du vergier*, I, 45, manuscrit BNF ; Grand Coutumier de France par Jacques d'Ableiges, manuscrit BNF en version imprimée : Le Grand Coutumier de France, Paris, Durand et Pedone-Laurel, 1868, p. 190, livre II, chapitre II,…

214 A *fortiori*, dès la mise en place du système de la plaie légale dans la deuxième moitié du XIII^{e} siècle, une expertise réalisée par des prud'hommes, et éventuellement un médecin, permet de tenir compte de l'effusion de sang, de l'emplacement de la blessure, de la dimension de la plaie, du caractère définitif ou temporaire de l'infirmité. J.— M. Carbasse, *Consulats*

méridionaux et justice criminelle au Moyen Âge, Thèse de doctorat en histoire du droit, Montpellier, 1974, p. 263.

215 M. Pastoureau, « Sur les procès de cochons au Moyen Âge », *Du jour au lendemain*, France Culture, 2010.

216 P. Dinzelbacher, « Animal Trials: A Multidisciplinary Approach », *Journal of Interdisciplinary History*, vol. 32, n° 3, 2002, p. 405-421.

217 L. Menabrea, *De l'origine, de la forme et de l'esprit des jugements rendus au Moyen Âge contre les animaux*, *op. cit.*, p. 3-4.

218 P. Friedland, *Seing Justice Done. The Age of Spectacular Capital Punishment in France*, Oxford University Press, 2012 ; J. Hoareau-Dodinau, « L'animal devant le juge : coupable ou victime ? », *op.cit.*, p. 195 ; J.-M. Carbasse, *Histoire du droit pénal et de la justice criminelle*, Paris, PUF, 2000, p. 288.

219 C. E. Dumont, *Justice criminelle des duchés de Lorraine et de Bar, du Bassigny et des Trois Évêchés*, t. 2, Nancy, Imprimerie de Dard, 1848, p. 200.

220 Entre autres : P. Ayrault, *Ordre et instruction judiciaire*, Paris, Chevalier-Maresq, 1881, p. 290 : « Si nous voyons encore un pourceau pendu et étranglé pour avoir mangé un enfant (…), c'est pour porter les père et mère, les nourricières, les domestiques de ne laisser leurs enfants tout seuls, ou de si bien enferrer leurs animaux qu'ils ne leur puissent nuire ni faire mal. ». Dans le même sens, et avec des termes quasiment identiques : L. Bouchel, *La bibliothèque ou thresor du droit françois*, *op.cit.*, p. 361 : « Si nous voyons encore un pourceau pendu et étranglé au gibet, pour avoir mangé un enfant au berceau, c'est pour nous avertir les pères et mères, nourriciers, les domestiques de ne laisser les enfants tout seuls, ou ; de si bien resserrer leurs animaux, qu'ils ne leur puissent nuire, ni mal faire ». P. Ayrault, *Ordre et instruction judiciaire*, *op. cit.*, p. 411 : « c'est pour nous faire abhorrer, l'homicide, puisqu'il est même puni ès bête brute ».

221 Saint Thomas d'Aquin, *La Somme théologique*, t. 5, Paris, Belin, 1852, p. 116.

222 Du reste, l'arrêt précise souvent que l'animal doit rester pendu « un certain temps », comme dans l'affaire du porc de Saint-Omer, en 1585 qui a tué un enfant. J. Derheims, *Histoire de Saint Omer*, Marseille, Lafitte, 1976, p. 327, note 2.

223 Pour Jacqueline Hoareau-Dodinau, les procès faits aux animaux sont étroitement liés à la fonction de la peine, analyse que nous partageons.

J. Hoareau-Dodinau, « L'animal devant le juge : coupable ou victime ? », *op.cit.*, p. 195.

224 L. Litzenburger, « Les procès d'animaux en Lorraine », *op. cit.*, §41. Le sens de ces procès a fait l'objet de nombreuses interrogations : P. S. Berman, « An Observation and a Strange but True 'Tale': What Might the Historical Trials of Animals Tell Us About the Transformative Potential of Law in American Culture? », *Hastings Law Journal*, vol. 52, n° 1, 2000, p. 123-178 ; E. Cohen, « Law, Folklore and Animal Lore », *op. cit.*, p. 6-37.

225 C'est l'hypothèse, en quelque sorte, du bouc émissaire. J. Huizinga, *Homo Ludens, Essai sur la fonction sociale du jeu* (1938), Tel, Paris, Gallimard, 1988. Au fond, c'est une « thérapeutique d'apaisement ». (J. Vartier, *Les procès d'animaux du Moyen Âge à nos jours*, *op. cit.*, p. 59.)

226 Dans cette perspective, G. P. Miller a étudié la fonction légale du rituel judiciaire. G. P. Miller, « The legal function of ritual », *Chicago-Kent Law Review*, vol. 80, n° 3, 2005, p. 1181-1233.

227 K. Von Amira, *Thierstrafen und Thierprocesse*, Innsbruck, Verlag der Wagnerschen Universität-Buchhandlung, 1891 ; H. A. Berkenhoff, *Tierstrafe, Tierbannung und rechtsrituelle Tiertötung im Mittelalter*, Zürich, Heitz und Co., 1937.

228 E. Fudge, *Perceiving Animals: Humans and Beasts in Early Modern English Culture*, Urbana, University of Illinois Press, 2000.

229 C. Wolfe, *Animal Rites: American Culture, the Discourse of Species, and Posthumanist Theory*, Chicago, University of Chicago Press, 2003.

230 G. Olson, *Criminals as Animals from Shakespeare to Lombroso*, *op. cit.*

231 T. Harman, A *Caveat or Warning for Common Cursitors*, Londres, William Griffith, 1566.

232 R. Greene, A *Notable Discovery of Cozenage*, Londres, John Charlewood pour Nicholas Ling, 1591.

233 T. Dekker, *The Belman of London*, Londres, E. Allde pour Nathaniel Butter, 1608.

234 W. Shakespeare, *Richard III*, Londres, Valentine Simmes, 1597.

235 J. Webster, *The Duchess of Malfi*, Londres, Nicholas Okes, 1623.

236 B. Jonson, *Volpone*, Londres, George Eld, 1607.

237 L. Woodbridge, *Vagrancy, Homelessness, and English Renaissance Literature*, Urbana/Chicago, University of Illinois Press, 2001.

238 C. Dionne, S. Mentz (dir.), *Rogues and Early Modern English Culture*, Ann Arbor, University of Michigan Press, 2004.

239 K. Wrightson, *English Society* 1580-1680, Londres, Routledge, 1982

240 M. Foucault, *Surveiller et punir*, Paris, Gallimard, 1975.

241 G. Oestreich, *Neostoicism and the Early Modern State*, Cambridge, Cambridge University Press, 1982, p. 155-165.

242 P. Slack, *The English Poor Law*, 1531-1782, Cambridge, Cambridge University Press, 1990 ; P. Slack, *Poverty and Policy in Tudor and Stuart England*, Londres/New York, Longman, 1988.

243 A. L. Beier, Masterless Men: The Vagrancy Problem in England, 1560–1640, Londres, Methuen, 1985

244 P. Fumerton, Unsettled: The Culture of Mobility and the Working Poor in Early Modern England, Chicago, University of Chicago Press, 2006.

245 S. Hindle, On the Parish? The Micro-Politics of Poor Relief in Rural England, c.1550–1750, Oxford, Oxford University Press, 2004

246 S. Hindle, *The State and Social Change in Early Modern England*, Basingstoke, Macmillan, 2000, p. 37-65.

247 A. Wood, The Politics of Social Conflict: The Peak Country, 1520–1770, Cambridge, Cambridge University Press, 1999, p. 201 et s.

248 P. Griffiths, *Lost Londons: Change, Crime, and Control in the Capital City*, 1550–1660, Cambridge, Cambridge University Press, 2008, p. 253 et s.

249 M. Gaskill, *Crime and Mentalities in Early Modern England*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000, p. 3-30.

250 K. Wrightson, *English Society*, 1580–1680, Londres, Hutchinson, 1982, p. 2-20.

251 B. Boehrer, *Animal Characters: Nonhuman Beings in Early Modern Literature*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 2010.

252 G. Olson, « Richard III's Animalistic Criminal Body », *Philological Quarterly*, vol. 82, nº 3, 2003, p. 301-324.

253 J. Anne Anderson, *The Fox and the Goose: The Pamphlet Wars and Volpone's Animal Metaphors*, Thèse, Littérature anglaise, Brigham Young University, 2017.

254 R. Dutton, « Volpone and Beast fable: Early Modern analogic reading », *Huntington Library Quarterly*, vol. 67, nº 3, 2004, p. 347-370.

255 G. Olson, *Criminals as Animals from Shakespeare to Lombroso*, *op. cit.*, p. 303 et s.

256 D. Defoe, *Robinson Crusoe*, Londres, W. Taylor, 1719.

257 J. Swift, *Gulliver's Travels*, Londres, Benjamin Motte, 1726.

258 W. Hogarth, *The Four Stages of Cruelty*, Londres, 1751.

259 W. Godwin, *Caleb Williams*, Londres, B. Crosby, 1794.

260 A. Mackintosh, « Abattoir: Cannibalism and Animal Slaughter in Robinson Crusoe », *Critical Quarterly*, vol. 53, nº 3, 2011, p. 24-43.

261 C. Rawson, *God, Gulliver, and Genocide: Barbarism and the European Imagination, 1492-1945*, Oxford, Oxford University Press, 2001, p. 55-61 ; D. Herrero, « The Representation of Jonathan Swift's Human and Non-human Animals in Spain », *Estudios Irlandeses*, vol. 15, nº 2, 2020, p. 20-30.

262 J. A. Steintrager, « Monstrous Appearances: Hogarth's "Four Stages of Cruelty" and the Paradox of Inhumanity », *The Eighteenth Century*, vol. 42, nº 1, 2001, p. 59-82.

263 M. Fludernik, « William Godwin's Caleb Williams: The Tarnishing of the Sublime », *ELH*, vol. 68, nº 4, 2001, p. 857-896.

264 I. Tague, *Animal Companions: Pets and Social Change in Eighteenth-Century Britain*, University Park, Penn State University Press, 2015, p. 1-7, 229-234 ; A. Holger Maehle, « Literary Responses to Animal Experimentation in Seventeenth and Eighteenth-Century Britain », *Medical History*, vol. 34, nº 1, 1990, p. 27-51.

265 K. Thomas, Man and the Natural World: Changing Attitudes in England, 1500-1800, Londres, 1983, p. 143-191.

266 H. Ritvo, The Animal Estate: The English and Other Creatures in the Victorian Age, Cambridge, Harvard University Press, 1987, p. 125-166.

267 M. Radford, Animal Welfare Law in Britain: Regulation and Responsibility, Oxford, Oxford University Press, 2001.

268 Cruel Treatment of Cattle Act 1822, 3 Geo. IV c. 71, dit « Martin's Act ».

269 E. Fudge, Brutal Reasoning: Animals, Rationality, and Humanity in Early Modern England, Ithaca, Cornell University Press, 2006.

270 A.-H. Maehle, « Literary Responses to Animal Experimentation in Seventeenth- and Eighteenth-Century Britain », *op. cit.*, p. 27-51.

271 P. Becker, Verderbnis und Entartung. Eine Geschichte der Kriminologie des 19. Jahrhunderts als Diskurs und Praxis, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2002.

272 Pseudo-Aristote, *Physiognomonica*, Lisa Devriese (ed.), Turnhout, Brepols, 2019.

273 E. C. Evans, *Physiognomics in the Ancient World*, Philadelphia, American Philosophical Society, 1969 ; A. Zucker, « La physiognomonie antique et le langage animal du corps », *Rursus. Poiétique, réception et réécriture des textes antiques*, nº 1, 2006, http://journals.openedition.org/rursus/58 (consulté le 29/04/2026) ; V. Dasen, J. Wilgaux, « La physiognomonie antique : bibliographie indicative », V. Dasen, J. Wilgaux (dir.), *Langages et métaphores du corps dans le monde antique*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2008, p. 241-254.

274 J. K. Lavater, *Physiognomische Fragmente zur Beförderung der Menschenkenntnis und Menschenliebe*, Leipzig/Winterthur, Weidmanns Erben und Reich, 1775-1778.

275 G. Tytler, *Physiognomy in the European Novel: Faces and Fortunes*, Princeton, Princeton University Press, 1982. Lire aussi : M. Porter, *Windows of the Soul: Physiognomy in European Culture 1470-1780*, Oxford, Oxford University Press, 2005 ; L. Hartley, *Physiognomy and the Meaning of Expression in Nineteenth-Century Culture*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001.

276 C. Lombroso, L'Uomo delinquente in rapporto all'antropologia, alla giurisprudenza ed alle discipline carcerarie, Milan, Hoepli, 1876.

277 G. Lombroso Ferrero, *Criminal man, according to the classification of Cesare Lombroso*, New-York, G. P. Putnam's Sons, 1911, p. 125-152.

278 P. Knepper, P. J. Ystehede (dir.), *The Cesare Lombroso Handbook*, Londres, Routledge, 2013.

279 D. G. Horn, *The Criminal Body: Lombroso and the Anatomy of Deviance*, New York, Routledge, 2003.

280 M. Gibson, *Born to Crime: Cesare Lombroso and the Origins of Biological Criminology*, Westport, Praeger, 2002.

281 N. H. Rafter, *The Criminal Brain: Understanding Biological Theories of Crime*, New York, New York University Press, 2008.

282 D. Pick, *Faces of Degeneration: A European Disorder, c. 1848-c. 1918*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989.

283 R. Villa, *Il deviante e i suoi segni. Lombroso e la nascita dell'antropologia criminale*, Milan, Franco Angeli, 1985.

284 S. J. Gould, *The Mismeasure of Man*, New York, W. W. Norton, 1981, p. 153 et s.

285 P. Mazzarello, « Cesare Lombroso: An Anthropologist Between Evolution and Degeneration », *Functional Neurology*, 2011, vol. 26, nº 2, p. 97-101.

286 C. Lombroso, G. Ferrero, La Donna delinquente, la prostituta e la donna normale, Turin, Roux, 1893.

287 S. Montaldo, « Le sexe du crime. Les théories de Cesare Lombroso et Guglielmo Ferrero sur la "femme criminelle et la prostituée" », *Beccaria*, nº IV, 2018, p. 171-190.

288 G. Olson, Criminals as Animals from Shakespeare to Lombroso, op. cit.

289 F. J. Gall, Sur les fonctions du cerveau et sur celles de chacune de ses parties, 6 vol., Paris, Boucher, 1822-1825.

290 J. G. Spurzheim, *The Physiognomical System of Drs. Gall and Spurzheim*, Londres, Baldwin, Cradock and Joy, 1815.

291 G. Combe, A *System of Phrenology*, Édimbourg, Maclachlan & Stewart, 1825.

292 M. Renneville, « Le criminel-né : imposture ou réalité ? », *Criminocorpus*, 2005, https://doi.org/10.4000/criminocorpus.127 (consulté le 26/05/2026) ; Marc Renneville, *Le Langage du crâne. Une histoire de la phrénologie*, Paris, Institut Synthélabo pour le progrès de la connaissance, 2000.

293 L. Rodler, « L'Uomo delinquente di Cesare Lombroso: tra scienza e letteratura », *Criminocorpus*, 2012, http://journals.openedition.org/criminocorpus/1905 (consulté le 29/04/2026).

294 P. Lucas, *Traité philosophique et physiologique de l'hérédité naturelle dans les états de santé et de maladie du système nerveux*, 2 vol., Paris, Baillière, 1847-1850.

295 J.— C. Coffin, *La Transmission de la folie. 1850-1914*, Paris, L'Harmattan, 2003.

296 A. Bordier, *La Vie des races humaines. Introduction à l'étude des races humaines*, Paris, Alcan, 1887.

297 E. Ferri, *Sociologie criminelle*, traduction de l'auteur, Paris, Alcan, 1893 [1881]

298 R. Garofalo, *La Criminologie. Étude sur la nature du crime et la théorie de la pénalité*, traduction française, Paris, Alcan, 1890 [1885]

299 S. L. Gilman, *Difference and Pathology: Stereotypes of Sexuality, Race, and Madness*, Ithaca, Cornell University Press, 1985.

300 G. L. Mosse, *Toward the Final Solution: A History of European Racism*, New York, Howard Fertig, 1978.

301 D. Pick, *Faces of Degeneration: A European Disorder, c. 1848-c. 1918*, *op. cit.*

302 D. Garland, *The Culture of Control: Crime and Social Order in Contemporary Society*, Oxford, Oxford University Press, 2001.

303 D. Garland, « The Limits of the Sovereign State: Strategies of Crime Control in Contemporary Society », *The British Journal of Criminology*, vol. 36, nº 4, 1996, p. 445-471.

304 J. Simon, *Governing Through Crime: How the War on Crime Transformed American Democracy and Created a Culture of Fear*, Oxford, Oxford University Press, 2007.

305 D. Fassin, *Punir. Une passion contemporaine*, Paris, Seuil, 2017.

306 R. A. DiBennardo, « Ideal Victims and Monstrous Offenders: How the News Media Represent Sexual Predators », *Socius*, nº 4, 2018, https://doi.org/10.1177/2378023118802512 (consulté le 29/04/2026).

307 H. E. Cucolo, M. L. Perlin, « They're Planting Stories in the Press: The Impact of Media Distortions on Sex Offender Law and Policy », *University of Denver Criminal Law Review*, nº 3, 2013, p. 185-213.

308 J. C. Cochran, E. L. Toman, R. T. Shields, D. P. Mears, « A Uniquely Punitive Turn? Sex Offenders and the Persistence of Punitive Sanctioning », *Journal of Research in Crime and Delinquency*, vol. 58, nº 1, 2021, p. 74-118.

309 S. A. Kohm, « Naming, Shaming and Criminal Justice: Mass-Mediated Humiliation as Entertainment and Punishment », *Crime, Media, Culture*, vol. 5, nº 2, 2009, p. 188-205.

310 A. Adler, « To Catch a Predator », *Columbia Journal of Gender and Law*, vol. 21, nº 2, 2011, https://doi.org/10.7916/cjgl.v21i2.2639 (consulté le 29/04/2026).

311 M. Panico, « Imaginaries of a Bulletproof Cabin: An Investigation between Law, Semiotics, and Memory », *International Journal for the Semiotics of Law*, vol. 36, 2023, p. 1059-1079.

312 E. Steuter, D. Wills, *At War with Metaphor: Media, Propaganda, and Racism in the War on Terror*, Lanham, Lexington Books, 2008, p. 42 et s.

313 R. D. W. Jackson, *Writing Wars on Terrorism: The Rhetoric of Counter-Terrorism from Ronald Reagan to George W. Bush Jr.*, http://hdl.handle.net/2160/1952 (consulté le 29/04/2026), p. 22-25.

314 E. Steuter, D. Wills, *op. cit.*, p. 76 et s.

315 N. Haslam, « Dehumanization: An Integrative Review », *Personality and Social Psychology Review*, vol. 10, nº 3, 2006, p. 252-264.

316 E. Bruneau et N. Kteily, « The Enemy as Animal: Symmetric Dehumanization during Asymmetric Warfare », *PLOS ONE*, vol. 12, nº 7, 2017, https://doi.org/10.1371/journal.pone.0181422 (consulté le 29/04/2026).

; N. Kteily, E. Bruneau, A. Waytz, S. Cotterill, « The Ascent of Man: Theoretical and Empirical Evidence for Blatant Dehumanization », *Journal of Personality and Social Psychology*, vol. 109, nº 5, 2015, p. 901-931.

317 D. Schmid, *Natural Born Celebrities Serial Killers in American Culture*, Chicago, University of Chicago Press, 2008, p. 175-208.

318 Le tueur en série Guy George est par exemple surnommé la « bête de la Bastille ».

319 Michel Fourniret est ainsi connu sous le sobriquet d'« ogre/monstre des Ardennes » ; Peter Kürten en tant que « Vampire de Düsseldorf » tandis que Marc Dutroux est pour la presse « le monstre de Charleroi ».

320 G. Olson, « 'Like a Dog': Rituals of Animal Degradation in J. M. Coetzee's *Disgrace* and Abu Ghraib Prison », *Journal of Narrative Theory*, vol. 44, nº 1, 2014, p. 116-156.

321 S. C. Caton, « Coetzee, Agamben, and the Passion of Abu Ghraib », *American Anthropologist*, vol. 108, nº 1, 2006, p. 114-123.

322 Dont la contribution sera publiée dans un prochain numéro de *Mélété*.

323 J. Butler, *Bodies That Matter: On the Discursive Limits of Sex*, Londres, Routledge, 1993.

324 J. Butler, *Precarious Life: The Powers of Mourning and Violence*, Londres/New York, Verso, 2004, p. 128 et s.

325 J. Butler, *Frames of War: When Is Life Grievable?*, Londres/New York, Verso, 2009.

326 G. Agamben, *Homo Sacer. Le pouvoir souverain et la vie nue*, Paris, Seuil, 1997.

327 A. Mbembe, *Nécropolitique*, Paris, La Découverte, 2006

328 P. Preciado, *Testo Junkie : sexe, drogue et biopolitique*, Paris, Grasset, 2008 ; P. Preciado, *Je suis un monstre qui vous parle : Rapport pour une académie de psychanalystes*, Paris, Grasset, 2020

329 M. Foucault, *Les Anormaux. Cours au Collège de France* (1974-1975), Paris, Gallimard/Seuil, 1999 ; M. Foucault, *La Naissance de la biopolitique. Cours au Collège de France* (1978-1979), Paris, Gallimard/Seuil, 2004.

330 G. Agamaben, *L'Ouvert. De l'homme et de l'animal*, Paris, Rivages, 2002.

331 M. Foucault, *Surveiller et punir*, *op. cit.*

332 L. Wacquant, *Punir les pauvres. Le nouveau gouvernement de l'insécurité sociale*, Marseille, Agone, 2004 ; Z. Bauman, *Wasted Lives. Modernity and Its Outcast*, Cambridge, Polity Press, 2003.

333 P. Descola, *Par-delà nature et culture*,., *op. cit* p. 221.

334 C. Regad, C. Riot, *Par-delà le naturalisme : Repenser les fondements de notre rapport au monde*, Rapport d'audition de Philippe Descola, Anthropologue professeur émérite au Collège de France, Paris, Assemblée de la Terre-France, Aud.AMAT.39, 26 mars 2026, p. 6.

335 P. Descola, *Par-delà nature et culture*, *op. cit.*, p. 56.

336 M. Leenhardt, *Do kamo. La personne et le mythe dans le monde mélanésien*, Paris, Gallimard, 1947, p. 222. L'échange entre les humains et la Nature perdure même au-delà de la mort des premiers qui retournent dans certains arbres… M. Bloch, « What goes without saying : the conceptualization of Zafimaniry society », A. Kuper (dir), *Conceptualizing Society*, Londres, Routledge, 1992, p. 127-146.

337 S. Howell, « Nature in culture or culture in nature ? Chewong ideas of "humans" and other species », P. Descola, G. Pálson (dir.), *Nature and*

Society : Anthropological perspectives, *op. cit.*, p. 135.

338 J.-P. Chaumeil, *Voir, savoir, pouvoir : le chamanisme chez les Yagua du Nord-Est péruvien*, Paris, Éditions de l'EHESS, 1983, p. 74-79.

339 « Les singes laineux, les toucans, les singes hurleurs, tous ceux que nous tuons pour manger, ce sont des personnes comme nous », selon le témoignage, recueilli par Philippe Descola, de Chumpi, un Achuar. Voir ausi : E. L. Schieffelin, *The Sorrow of the Lonely and the Burning of the Dancers*, New York, St Martin's Press, 1987.

340 La Nature n'est donc pas exclue et un lien doit être fait avec la tendance actuelle à reconnaître des droits à certains éléments naturels (voir ci-dessous). Mais au-delà, prédomine la croyance que « certains éléments de l'environnement [sont] comme des personnes, dotées de qualités cognitives, morales et sociales analogues à celles des humains, rendant ainsi possibles la communication et l'interaction entre des classes d'êtres à première vue fort différents. » P. Descola, *Par-delà nature et culture*, *op. cit.*, p. 74.

341 *Ibid.*, p. 29.

342 *Ibid.*, p. 30-31.

343 Du reste, chez eux, la personne est une notion plutôt circonstancielle. M. Jackson, « The Man Who Could Turn into an Elephant: Shape-Shifting among the Kuranko of Sierra Leone », M. Jackson, I. Karp (dir.), *Personhood and Agency. The Experience of Self and Other in African Cultures*, Uppsala, Acta Universitatis Upsaliensis, 1990, p. 59-78.

344 S. Howell, « Nature in culture or culture in nature ? Chewong ideas of "humans" and others species », P. Descola, G. Pálson (dir.), *Nature and Society: Anthropological perspectives*, *op. cit.*, p. 127-144 ; S. Howell, *Society and Cosmos. Chewong of Peninsular Malaysia* , 2e édition, Chicago et Londres, The University of Chicago Press, 1989 [1984].

345 L'absence de stabilité de la « personne » se retrouve également en Afrique noire où il existe une multitude de personnes dans la personne. Dès lors, leur conception est totalement différente de la nôtre. Voici comment l'ethnologue malien Amadou Hampâté Bâ résume la situation : « Les personnes de la personne sont multiples dans la personne ». A. Hampâte Bâ, « La notion de personne en Afrique noire », R. Bastide, G. Dieterlen (dir.), *La notion de personne en Afrique noire*, Paris, Éditions du CNRS, 1973, p. 182.

346 K. Århem, « Ecosofía Makuna », F. Correa (dir.), *La selva humanizada. Ecología alternativa en el Trópico húmedo colombiano*, Bogota, Colombiano Antropología, 1990, p. 105-122 ; K. Århem, « The Cosmic Food Web : Human-Nature Relatedness in the Northwest Amazon », P. Descola et G. Pálson (dir.), *Nature and Society : Anthropological Perspectives*, *op. cit.*, p. 85-204.

347 M. C. Van Der Hammen, *El manejo del mundo. Naturaleza y sociedad entre los Yukuna de la Amazonia colombiana*, Bogota, Tropenbos, 1992.

348 S.-E. Isacsson, *Transformations of Eternity. On Man and Cosmos in Emberá Thought*, these, anthropologie, Suède, Université de Göteborg, 1993.

349 G. Reichel-Dolmatoff, *The Forest Within. The World-View of the Tukano Amazonian Indians*, Dartington, Themis Book, 1996. Voir aussi G. Reichel-Dolmatoff, « Cosmology as Ecological Analysis : A View from the Forest », *Man*, nº 11, 1976, p. 307-318 ; M. E. Brown, *Tsewa's Gift : Magic and Meaning in a Amazonian Society*, Washington, Smithsonian Institution Press, 1986.

350 La zone amazonienne est particulièrement concernée. E. Viveiros de Castro, *From the Enemy's Point of View. Humanity and Divinity in an Amazonian Society*, Chicago et Londres, The University of Chicago Press, 1992. Par ailleurs, on se reportera à G. Weiss, *Campa Cosmology. The World of a Forest Tribe in South America*, New-York, American Museum of Natural History, 1975.

351 J.-P. Chaumeil, *Voir, savoir, pouvoir : le chamanisme chez les Yugua du Nord-Est péruvien*, *op. cit.*

352 F.-M. Renard-Casevitz, *Le Banquet masqué. Une mythologie de l'étranger chez les Indiens Matsiguenga*, Paris, Lierre et Coudrier, 1991.

353 P. Grenand, *Introduction à l'étude de l'univers wayāpi : ethno-écologie des Indiens du Haut-Oyapock (Guyane française)*, Paris, SELAF/CNRS, 1980.

354 J. E. Brown, *Animals of the Soul—Sacred Animals of the Oglala Sioux*, Rockport, Element Book, 1997.

355 R. Hamayon, *La Chasse à l'âme. Esquisse d'une théorie du chamanisme sibérien*, Nanterre, Société d'ethnologie, 1990 ; E. Lot-Falck, *Les rites de la chasse chez les peuples sibériens*, Paris, Gallimard, 1953 ; I. Paulson, Å. Hultkrantz, K. Jettmar, *Les Religions arctiques et finnoises*, Paris, Payot, 1965 ; D. Zelenin, *Le Culte des idoles en Sibérie*, Paris, Payot, 1952.

356 Le chasseur, chez les Makuna, traite l'animal comme une conjointe alors que, chez les Achuar, il le regarde comme son beau-frère. P. Descola, *Par-delà nature et culture*, *op.cit.*, p. 31.

357 A. Tanner, *Bringing Home Animals. Religious Ideology and Mode of Production of the Mistassini Cree Hunters*, New York, St. Martin's Press, 1979.

358 T. Ingold, « Hunting and Gathering as Ways if Perceiving the Environment », R. Ellen, K. Fukui (dir.), *Redefining Nature. Ecology, Culture and Domestication*, Oxford, Berg, 1996, p. 40-60.

359 A. Testart, « Deux modèles du rapport entre l'homme et l'animal dans les systèmes de représentations », *Études rurales*, n° 107-108, 1987, p. 171-193.

360 X. Blaisel, *Espace cérémoniel et temps universel chez les Inuit du Nunavut (Canada). Les valeurs coutumières et les rapports rituels entre humains, gibiers, esprits et forces de l'univers*, thèse, sous la direction de D. de Coppet, ethnologie, EHESS, 1993 ; A. Fienup-Riordan, « Eskimo Iconography and Symbolism : an Introduction », *Études/Inuit/Studies*, vol. 14, nº 1-2, 1990, p. 7-12 ; B. Saladin D'Anglure, « Penser le "féminin" chamanique ou le "tiers-sexe" des chamanes inuit », *Recherches amérindiennes au Québec*, vol.18, nº 2-3, 1988, p. 19-50 ; B. Saladin D'Anglure, « Nanook, Super-Male. The Polar bear in the imaginary space and social time of the Inuit of the Canadian Arctic », R. Willis (dir.), *Signifying Animals: Human Meanings in the Natural World*, Londres, Unwin Hyman, 1990, p. 178-195.

361 A. Testart, « Deux modèles du rapport entre l'homme et l'animal dans les systèmes de représentations », *op. cit.*, p. 185.

362 *Ibid.*

363 P. Descola, Par-delà nature et culture, op.cit., p. 43.

364 Comme l'explique Éric Rau : « … si un serpent vous mord, il ne le fait jamais "'par lui-même, pour son plaisir ou sa défense ; il le fait à cause de vous et c'est une influence maligne" qui le guide et le détermine à agir ainsi ». E. Rau, *Le juge et le sorcier*, Paris, Robert Laffont, 1976, p. 184.

365 Comme témoigne Éric Rau pour l'Afrique : « L'Africain vit dans un monde où le réel "sensible" et l'irréel, le naturel et le surnaturel s'interpénètrent si intimement qu'ils se confondent. Habitué, depuis sa plus tendre enfance, à côtoyer le monde de l'invisible à chaque pas, dès qu'un évènement un peu insolite se présente, dès qu'un accident se produit, sa

pensée se tourne immédiatement vers l'au-delà et l'on peut dire que, pour lui, le seul réel c'est le surnaturel. Qu'un cultivateur tombe d'un arbre en cueillant des noix de kola, ou qu'il soit mordu par un serpent en traversant son champ ; qu'une femme allant à la rivière soit happée par un crocodile, un chasseur chargé par un buffle ou piétiné par un éléphant ; que la foudre s'abatte sur un village et incendie la case d'un de ses habitants, et ces gens ne sont pas le jouet d'un hasard défavorable comme nous pencherions de le croire, mais les victimes d'une de ces puissances malines qui peuplent le monde invisible, ou plus simplement des agissements des sorciers. » *Ibid*, p. 139.

366 N. Rouland, *Anthropologie juridique*, Paris, PUF, 1988, p. 314.

367 Le cas du requin se retrouve dans l'archipel des Nouvelles-Hébrides. *Idem.*, p. 184.

368 T. Ingold (dir.), *The Perception of the Environment: Essays on Livelihood, Dwelling and Skill*, Londres/New York, Routledge, 2000, p. 111 et s.

369 S. Howell, « Nature in culture or culture in nature? Chewong ideas of "humans" and other species », P. Descola, G. Pálsson (dir.), *Nature and Society: Anthropological perspectives*, *op. cit.*, p. 135.

370 C. Regad, « Du singulier au pluriel : Similitude(s) et Identité(s) en droit des animaux Ou comment forger la cohérence du droit du vivant de demain », O. Tholozan (dir.), *Similitude et identité en droit*, Aix-en-Provence, PUAM, à paraître.

371 À titre d'exemples, rappelons le rapport du 15 août 2013, ; A/68/325 ou encore la résolution de l'Assemblée générale des Nations Unies du 17 février 2016, A/RES/70/208

372 UNESCO, *Statuts du programme international pour les géosciences* et les géoparcs, partie B, article premier, 2015.

373 Charte 2025-2040 du parc naturel régional du massif des Bauges, 2025, p. 467.

374 C. Regad, C. Riot, *Par-delà le naturalisme : Repenser les fondements de notre rapport au monde*, *Rapport d'audition de Philippe Descola*, *op.cit.*, p. 9.

375 C'est également une observation qui ressort du rapport d'audition de Jean-Michel Zammite, Directeur des Outre-mer de l'Office Français de la Biodiversité (OFB) dans le cadre de l'Assemblée de la Terre — France : « La vision portée par les populations du Pacifique, notamment en Polynésie et en Nouvelle-Calédonie, offre une alternative au modèle occidental en

considérant l'homme comme un élément intégré dans l'ensemble du vivant, sans supériorité hiérarchique. Cette approche culturelle repose sur un continuum absolu entre le sommet des montagnes et le fond de l'océan. Si la science occidentale a désormais intégré le concept de continuum terre-mer d'un point de vue écologique et biologique, elle n'en revêt pas toute la dimension culturelle et spirituelle des communautés autochtones. Là où la métropole a longtemps perçu la mer comme une frontière ou une séparation, pour les chefs de tribus locaux avec qui on peut s'entretenir, les océans ne sont pas des obstacles mais des autoroutes et des liens entre les cultures. Ce rapport différent au monde irrigue un droit du vivant spécifique dont la France pourrait s'inspirer, à l'image des modèles juridiques développés en Nouvelle-Zélande. Ces approches qui, bien que limitées pour l'instant à des cercles d'initiés, offrent des perspectives intéressantes pour une protection de la nature réconciliée avec l'humain. » C. Regad, C. Riot, *L'équation complexe des Outre-mer : adapter le droit aux réalités du terrain*, Rapport d'audition de Jean-Michel Zammite, Assemblée de la Terre-France, Aud.AMAT.22, 26 janvier 2026, p. 4-5.

376 *?Esdilagh Sturgeon River Law*, 27-28 mai 2020.

377 *Resolution of the Yurok Tribal Council*, 9 mai 2019.

378 Menominee Indian Tribe of Wisconsin, *Resolution n° 19-52, Recognition of the Rights of the Menominee River*, 16 janvier 2020.

379 *Resolution of the Nez Perced Tribe General Council Meeting*, 18-19-20 juin 2020.

380 *Resolution Colorado River Tribal Council, A resolution du proclaim personhood status for Colorado River*, résolution n° 375-25, 6 novembre 2025.

381 C. Regad, « La personnalité juridique des fleuves, reflet de la progression du droit du vivant », rubrique « Demain — Une nouvelle rubrique d'anticipation juridique », *La Semaine Juridique — Édition générale*, 15 mai 2023, n° 19, p. 938.

382 Ross River Dena Council, Ross River, *Declaration of the Rights of the Finlayson Caribou Herd*, Yukon, Y0B 1S0, 26 mars 2026

383 C. Regad, C. Riot, *Par-delà le naturalisme : Repenser les fondements de notre rapport au monde*, Rapport d'audition de Philippe Descola, Assemblée de la Terre-France, Aud.AMAT.39, 26 mars 2026, p. 6.

384 C. Regad, « L'ébranlement d'un droit anthropocentré, signe d'une nouvelle ère ? », *La Semaine juridique — Édition générale*, n° 27, 5 juillet 2021, p. 1310.

385 B. L. Whorf, « Science and Linguistics », *Technology Review*, nº 35, 1940, p. 229-231, 247-248; E. Sapir, *Culture, Language and Personality*, Berkeley, University of California Press, 1958. Voir également *Language, Thought, and Reality — Selected writings of Benjamin Lee Whorf*, Technology Press of Massachusetts Institute of Technology and John Wiley & Sons, Inc., New-York/Londres, 1956.

386 Il s'agissait d'ailleurs du thème abordé par les éditeurs du Journal of Animal Ethic (JAE) dans le tout premier article publié : « Terms of discourse », JAE, vol. 1, nº 1, 2011, p. VII, IX.

387 M. F. Murove, « L'ubuntu », *Diogène*, n° 235-236, 2011, p. 44-59.

388 Voir par exemple B. Bouvier, « Chinois et français : quand les habitudes culturelles d'apprentissage s'opposent », *Éla, Études de linguistique appliquées*, 2003, vol. 132, nº 4, 2003, p. 399-414.

389 A. Lallemant, « Fenêtre sur Cour. Aperçu des approches anthropologiques en Bolivie », *Gazeta de Antropología*, vol. 36, nº 2, 2020, http://www.gazeta-antropologia.es/?p=5420 (consulté le 29/04/2026).

390 C. Llena, F. Greslou, « Cultiver la réciprocité du vivant », *Silence*, n° 497, 2021, p. 38-39.

391 « Ngā iwi o Taranaki and the Crown », 20 décembre 2017 ; « Whanganui River Claims Settlement Act », 20 mars 2017.

392 C. Regad, « L'ébranlement d'un droit anthropocentré, signe d'une nouvelle ère ? », *op.cit.*, p. 1309-1316.

393 Voir M. Gauchet, *Le désenchantement du monde : une histoire politique de la religion*, Paris, NRF, Gallimard, 1985.

394 Par exemple : T. Regan, *The Philosophy of Animal Rights*, Raleigh, Culture and Animals Foundation, 1990 ; G. Francione, A. Charlton, *Animal Rights — The Abolitionist Approach*, Londres, Exempla Press, 2015.

395 T. Regan, *The Case for Animal Rights*, Berkeley-Los Angeles, University of California Press, 1983.

396 Gary L. Francione, *Animals, Property, and the Law*, Philadelphie, Temple University Press, 1995.

397 P. Singer, *Animal Liberation*, New York, Review Book, 1975. Peter Singer déplace la question animale du registre de la simple bienfaisance vers celui de l'égalité de considération des intérêts, sur une base explicitement utilitariste et anti-spéciste. Pour lui, la question décisive n'est plus l'appartenance à l'espèce mais la capacité à souffrir et à avoir des intérêts.

398 A. Linzey, *Animal Gospel*, Westminster, John Knox Press, 1998, p. 39.

399 R. Nozick, *Anarchy, State and Utopia*, Oxford, Blackwell, 1974.

400 M. Nussbaum, *Frontiers of Justice: Disability, Nationality, Species Membership*, Harvard University Press, 2006, p. 392 et s. ; M. Nussbaum, « Beyond 'Compassion and Humanity'. Justice for Non-humans Animals », in C. R. Sunstein, M. C. Nussbaum (dir.), *Animal Rights: Current Debates and New Directions*, Oxford, Oxford University Press, 2004, p. 299-320.

401 W. Kimlicka, S. Donaldson, *Zoopolis, Une théorie politique des droits des animaux*, Paris, Alma éditeur, 2016, p. 145.

402 Avec l'idée du partage des ressources et de l'espace entre toutes les espèces qui vivent sur la planète. R. Corbey, A. Lanjouw, *The Politics of Species*, Cambridge, Cambridge University Press, 2013.

403 Lancé au début des années 1990 par Paola Cavalieri et Peter Singer.

404 G. F. Tague, *An Ape Ethic and the Question of Personhood*, Lexington Books, 2020.

405 P. Cavalieri, P. Singer, *The Great Ape Project: Equality Beyond Humanity*, Londres, Fourth Estate, 1993.

406 R. M. Yerkes, *Almost Human*, New York, The Century Co, 1925.

407 Comprenant parmi ses fondements la Déclaration de Toulon et la Charte du droit du vivant, un recours d'amparo a été déposé en faveur de cette éléphante, l'objectif étant de la reconnaître comme une personne non-humaine. *Amparo en revisión* : 590/2022 ; *expediente principal* : 1092/2021. Le recours a été déposé le 3 mai 2023 et la Cour, à la majorité des voix, a accepté l'examen à la mi-août. Si la Cour a finalement rejeté la demande, cette affaire témoigne des évolutions qui sont progressivement en cours.

408 La Déclaration de Toulon et la Charte du droit du vivant ont été mobilisées dans le cadre du premier habeas corpus déposé en faveur d'un non-humain au Chili. Le recours a été jugé irrecevable (*Corte Suprema de Chile*, 10 août 2022, n° 50.969-2022) mais il est la preuve que les lignes

bougent et que les « choses » avancent… pour s'extraire du moule réificateur.

409 Notamment par S. Wise, *Rattling the Cage: Toward Legal Rights for Animals*, Boston, Da Capo Press, 2000 ; S. Wise, *Drawing the Line: Science and the Case for Animal Rights*, Cambridge, Perseus Books, 2002 ; S. Wise, « The Legal Thinghood of Nonhuman Animals », *Boston College Environmental Affairs Law Review*, vol. 23, nº 1, 1995, p. 471-546 ; S. Wise, « The Capacity of Nonhuman Animals for Legal Personhood and Legal Rights », R. Corbey, A. Lanjouw (dir.), *The Politics of Species*, 2013, p. 241-245 ; V. Kurki, « Why Things Can Hold Rights: Reconceptualizing the Legal Person », V. Kurki, T. Pietrzykowski (dir.), *Legal Personhood: Animals, Artificial Intelligence and the Unborn*, Cham, Springer, 2017, p. 69-89 ; S. Wise, A *Theory of Legal Personhood*, Oxford, Oxford University Press, 2019 ; D. Chauvet, « Four Kinds of Nonhuman Animal Legal Personification », *Global Journal of Animal Law*, nº 8, 2020, https://journal.fi/gjal/issue/view/11219 (consulté le 27/05/2026) ; M. Montes Franceschini, « Legal Personhood: The Case of Chucho the Andean Bear », *Journal of Animal Ethics*, vol. 11, nº 1, p. 36-46 ; M. Montes Franceschini, « Traditional Conceptions of the Legal Person and Nonhuman Animals », *Animals*, vol. 12, nº 19, 2590, 2022, https://doi.org/10.3390/ani12192590 (consulté le 29/04/2026).

410 Ce paragraphe reprend les « prolégomènes à une refonte de la catégorie des personnes et, plus largement, à l'émergence du droit du vivant : entre rigueur méthodologique et cohérence normative » insérés dans l'article de C. Regad, « Du singulier au pluriel : Similitude(s) et identité(s) en droit des animaux Ou comment forger la cohérence du droit du vivant de demain », *op.cit.*

411 Sur l'évolution du Code civil, on renverra à la très pertinente analyse de C. Riot, « La personnalité juridique des animaux liés à un fonds : lever les a priori d'aujourd'hui pour construire un droit cohérent demain », *La personnalité juridique de l'animal* (II) — *Les animaux liés à un fonds* (*les animaux de rente, de divertissement, d'expérimentation*), Paris, LexisNexis, 2020, p. 91 et s.

412 C. Regad, C. Riot, « La personnalité juridique de l'animal », *Revue Droit & Patrimoine*, nº 311, 2021, p. 18-46.

413 G. Farjat, « Entre les personnes et les choses, les centres d'intérêt », *Revue trimestrielle de Droit Civil*, 2002, p. 221 et s.

414 D. Fabre, « Living Property: A New Status for Animals Within the Legal System », *Marquette Law Review*, n° 93, 2010, p. 1021. Récemment : D. Fabre, « Animals as Living Property », L. Kalof (dir.), *The Oxford Handbook of Animal Studies*, Oxford, Oxford University Press, 2017.

415 C. Regad, C. Riot, Évolution de la notion de personnalité juridique — Proposition issue de la trilogie sur la personnalité juridique de l'animal, *Données de la recherche*, 2016.

416 C. Regad, C. Riot, « La personnalité juridique de l'animal, seul moyen d'assurer la cohérence du droit : Pourquoi ? Comment ? », colloque « La personnalité juridique de l'animal », Assemblée nationale, Paris, 22 novembre 2018.

417 Trilogie sur la personnalité juridique de l'animal qui invite à refondre la notion de personne pour y intégrer les animaux comme des personnes *physiques* non-humaines : C. Regad, C. Riot (dir.), *La personnalité juridique de l'animal (I) — L'animal de compagnie*, Paris, LexisNexis, 2018 ; C. Regad, C. Riot (dir.), *La personnalité juridique de l'animal (II) — Les animaux liés à un fonds (les animaux de rente, de divertissement, d'expérimentation)*, *op.cit.* ; C. Regad, C. Riot (dir.), *La personnalité juridique de l'animal (III) — Les animaux sauvages*, *op.cit.*.

418 Cette observation concerne d'autres ordres juridiques : les Codes civils autrichien (§ 285a), suisse (Article 641a), néerlandais (Article 2a), ou encore moldave (Art. 287) ou tchèque (§ 494) mentionnent que les animaux ne sont pas des choses, sans pour autant dire ce qu'ils sont, ce qui souligne le manque de référentiel.

419 Il est à noter qu'une différence de traduction a affecté la version française de l'article 120. Alors que les versions allemande et italienne mentionnent sans ambiguïté la « dignité de la créature » (*Würde der Kreatur* et *dignità della creatura*), la version française parlait initialement d'« intégrité des organismes vivants », une notion qui s'éloigne de la dignité. Cette divergence n'a toutefois eu aucune incidence pratique, les textes d'application faisant expressément référence à la notion de dignité. D'ailleurs, la notion de dignité a été approfondie par le Comité fédéral d'éthique pour la biotechnologie non humaine (CENH), notamment dans son rapport de 2008 (*The Dignity of Living Beings with Regard to Plants*).

420 C. Regad, *Concis de droit constitutionnel comparé des animaux*, Brétigny-sur-Orge, Les Institutes, 2025, p. 165. Comme le souligne Eva

Bernet Kempers (« Animal Dignity and the Law: Potential, Problems and Possible Implications », *Liverpool Law Review*, nº 41, 2020, p. 173-199, https://doi.org/10.1007/s10991-020-09244-1 (consulté le 29/04/2026). Cette dignité implique que certaines atteintes au vivant peuvent être prohibées indépendamment de toute souffrance, en raison d'une atteinte à l'intégrité ou à la finalité propre de l'organisme.

421 Cet article 3 est ainsi rédigé : « Au sens de la présente loi, on entend par : a. dignité : la valeur propre de l'animal, qui doit être respectée par les personnes qui s'en occupent ; il y a atteinte à la dignité´de l'animal lorsque la contrainte qui lui est imposée ne peut être justifiée par des intérêts prépondérants ; il y a contrainte notamment lorsque des douleurs, des maux ou des dommages sont causes à l'animal, lorsqu'il est mis dans un état d'anxiété´ou avili, lorsqu'on lui fait subir des interventions modifiant profondément son phénotype ou ses capacités, ou encore lorsqu'il est instrumentalisé de manière excessive ».

422 La littérature comparatiste souligne le caractère remarquable de cette décision, qui articule plusieurs niveaux normatifs. Elle mobilise le Prevention of Cruelty to Animals Act, s'appuie sur les « *five freedoms* » du bien-être animal — liberté vis-à-vis de la faim, de la souffrance, de la peur, etc. — et procède à une lecture expansive des dispositions constitutionnelles, notamment l'article 21 (droit à la vie et à la dignité) et l'article 51A(g) précité (devoir de compassion envers les êtres vivants). D'autres décisions, notamment relatives aux lions asiatiques, ont prolongé cette orientation en reconnaissant que les animaux ne sont pas de simples objets de gestion. Dans son arrêt Centre for Environmental Law WWF-India v. Union of India (2013), la Cour suprême a ordonné le transfert d'une partie de la population de lions asiatiques — espèce endémique concentrée dans le parc de Gir — vers le sanctuaire de Kuno, afin de réduire les risques d'extinction liés à une concentration géographique excessive. Elle affirme en outre que ces lions constituent une « espèce nationale » (*national heritage*), refusant qu'ils soient assimilés à la propriété d'un État fédéré. La Cour écarte ainsi les arguments politiques du Gujarat au profit d'une logique de conservation centrée sur l'intérêt propre de l'espèce, faisant primer sa survie sur des intérêts humains territorialisés.

423 « *The entire animal kingdom including avian and aquatic are declared as legal entities having a distinct persona with corresponding rights, duties and liabilities of a living person. All the citizens throughout the State of Uttarakhand are hereby declared persons in loco parentis as the human face*

for the welfare/protection of animals. » (L'ensemble du règne animal, y compris les espèces aviaires et aquatiques, est déclaré comme constitué d'entités juridiques dotées d'une personnalité distincte, avec les droits, devoirs et responsabilités correspondant à ceux d'une personne physique. Tous les citoyens de l'État de l'Uttarakhand sont par la présente déclarés « personnes agissant en lieu et place des parents » (*in loco parentis*, en tant que représentants humains chargés du bien-être et de la protection des animaux) ; *High Court of Uttarakhand*, 4 juillet 2018, point 98 p. 49 ; *Supreme Court of India*, *Animal Welfare Board of India vs* A. *Nagaraja & Ors*, 7 mai 2014, n° 5387 of 2014, point 62.

424 *High Court of Punjab & Haryana at Chandigargh*, 31 mai 2019, Karnail Singh and others versus State of Haryana.

425 Pour reprendre le titre de l'article de C. Regad, C. Riot, « (R)évolution du droit du vivant par la soft law », voir plus bas.

426 Par exemple la Déclaration finale de la Conférence mondiale des peuples sur le changement climatique et les droits de la Terre-Mère du 22 avril 2010, Cochabamba, Bolivie.

427 Comme le souligne M.— A. Hermitte, « La nature, sujet de droit ? », *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, 66-1, 2011, p. 173-212),

428 M. Foucault, *Surveiller et punir*, *op. cit.*

429 *Capital federal, Ciudad autónoma de Buenos Aires, Orangutana Sandra s/recurso de casación s/ habeas corpus*, Sentencia 18 de Diciembre de 2014. À partir de 2014, les juridictions de Buenos Aires, saisies d'un *habeas corpus* par l'AFADA, ont qualifié Sandra de « sujet de droit non humain » et rendu possible son transfert du zoo de Buenos Aires vers un sanctuaire (Center for Great Apes, Floride). Le recours à l'*habeas corpus*, un mécanisme destiné à contester la privation de liberté d'une personne, est ici détourné pour un animal, marquant une innovation procédurale notable. La Chambre fédérale de cassation pénale, le 18 décembre 2014, reconnaît ainsi à Sandra la qualité de « *sujeto de derecho no humano* », ouvrant la voie à une protection fondée sur ses intérêts propres. Cette qualification est consolidée par des décisions ultérieures (2015) et par son transfert effectif en 2019. La portée de ces décisions demeure discutée, comme le souligne Anna Staker, certaines analyses insistant sur leur caractère pragmatique et contextuel, plutôt que principiel. Il n'en reste pas moins que l'usage juridictionnel de la notion de « sujet non humain » constitue un événement doctrinal majeur. Il s'agit de

reconnaître une subjectivité juridique partielle, fondée sur la protection d'intérêts propres et susceptible de représentation.

430 Décision du 22 décembre 2021 du Tribunal de première instance en matière d'infractions pénales de la Cité de Buenos Aires (n° IPP 246466/2021-0). Voir C. Regad, C. Riot, « Sandra, Cécilia et maintenant Coco, des affaires judiciaires qui révèlent les avancées de la personnalité juridique de l'animal en Argentine — Note sur la décision du 22 décembre 2021 du Tribunal de première instance en matière d'infractions pénales de la Cité de Buenos Aires (n° IPP 246466/2021-0) », *Droit & Animal*, Aix-Marseille Université, l'Université de Chicago et la Faculté de droit de l'Université de Columbia, *PEERS Press*, 2023.

431 Poder Judicial de la Ciudad de Buenos Aires, Juzgado de 1ra instancia en lo penal contravencional y de faltas n°4, n° IPP- 246466/2021-0, décembre 2021.

432 Jurisprudence « Dachshund ». *Poder Judicial de la Ciudad de Buenos Aires*, n° IPP 42081/2022-0, 20 octobre 2022.

433 *Poder Judicial de la Ciudad de Buenos Aires*, n° IPP J-01-00055954-3/2023-0, 21 janvier 2025.

434 Circulaire du 13 mai 2013 du Ministère de l'Environnement et des Forêts de l'Inde.

435 Muncipalidad provincial de Satipo, Ordenanza municipal n°33-2025-CM/MPS, 27 octobre 2025

436 Cette action a abouti à l'annulation de la décision (Cour suprême de justice de Colombie, 16 août 2017, Fondación botánica y zoológica de Barranquilla (Fundazoo) vs Sala de casación civil). La juridiction ne reconnaît pas les animaux comme sujet de droit mais comme « objet de protection constitutionnelle ».

437 *Superior Tribunal de Justiça*, Brasil, 21 mars 2019, recurso especial n°1.797.175 - SP.

438 Corte Constitucional des Ecuador, Derechos de la Naturaleza y animales como sujetos de derechos, 27 janvier 2022, n° 253-20-JH/22, caso Mona Estrellita.

439 En 2012, des scientifiques de renom, dont Stephan Hawking, ont proclamé que les animaux disposent des substrats neurologiques de la conscience. Regrettant que le droit ne se soit pas saisi des évolutions scientifiques pour faire évoluer profondément son corpus, la Déclaration de

Toulon prend acte que les animaux sont des êtres vivants, sensibles, intelligents et conscients. En conséquence, ils doivent être considérés comme des personnes juridiques et non des choses. La Déclaration de Toulon constitue la réponse juridique à la Déclaration de Cambridge. Elle pose un principe fort — la personnalité juridique — mais d'application souple puisqu'il appartient à chaque ordre juridique d'identifier qui pourra accéder au rang de personne, comme le rappelle l'article 6 de la Charte du droit du vivant, proclamée en lien avec le programme *Harmony with Nature* de l'ONU (2021).

440 *Constitución de la República del Ecuador*, *Publicada en el Registro Oficial*, n°449, 20 octobre 2008. L'Équateur a ouvert une voie plus générale avec la Constitution de 2008, dont les articles 71 à 74 reconnaissent à la nature (*Pachamama*) le droit d'exister, de persister et de régénérer ses cycles vitaux. Cette reconnaissance constitutionnelle place ces droits au sommet de la hiérarchie des normes. Longtemps perçues comme programmatiques, ces dispositions sont devenues progressivement opératoires, comme l'illustrent les analyses de Craig Kauffman et Pamela Martin (C. Kauffma,, P. Martin, *The Politics of Rights of Nature*, MIT Press, 2021), notamment à partir de contentieux concrets tels que l'affaire du fleuve Vilcabamba (2011), où une juridiction a ordonné la réparation d'un dommage écologique au nom des droits du fleuve lui-même. Le cas équatorien est fondamental, car il montre que le non-humain peut entrer dans la sphère des titulaires de droits non pas à titre exceptionnel ou expérimental, mais au cœur même du texte constitutionnel, comme principe structurant de l'ordre juridique. Le passage est décisif : on ne protège plus seulement la nature en fonction de l'intérêt humain, mais en raison de ses propres exigences de fonctionnement.

441 Cf. loi du 21 décembre 2010 (ley n°071, Gaceta Oficial Des Estado Plurinacional de Bolivia) ; loi du 15 octobre 2012 (ley n°300, Gaceta Oficial Des Estado Plurinacional de Bolivia).

442 Ley 287 que reconoce los derechos de la Naturaleza y las obligaciones del Estado relacionadas con estos derechos, Gaceta Official Digital, n°29484-A, 24 février 2022.

443 High Court of Judicature Madras, 19 avril 2022, W.P. (MD) n°18636 of 2013 and 3070 of 2020 and W.M.P. (MD) n°2614 of 2020. La Cour déclare que « Mère Nature » est un être vivant avec une personnalité juridique et des droits qui lui sont accordés.

444 High Court of Punjab and Haryana, 2 mars 2020.

445 *Lake Erie Bill of Rights*, approuvé le 26 février 2019.

446 Motie — Onderwerp : Bijzondere rechten UNESCO Werelderfgoed Waddenzee, 11 juillet 2019.

447 L'acte fondateur est le Whanganui Iwi and the Crown — *Tūtohu Whakatupua*, 30 août 2012, ce qui confirme encore le rôle des communautés traditionnelles. Concernant des droits accordées à la Nature, la Nouvelle-Zélande constitue un cas cardinal avec le Te Awa Tupua (Whanganui River Claims Settlement) Act 2017, Le texte reconnaît *Te Awa Tupua* — le fleuve Whanganui — comme « un tout vivant et indivisible », formule qui implique qu'il ne peut être réduit à ses composantes matérielles, et lui confère « tous les droits, pouvoirs, devoirs et responsabilités d'une personne morale », c'est-à-dire une capacité juridique complète, exercée par représentation. La loi institue en effet un mécanisme de gardiens (*Te Pou Tupua*), désignés conjointement par l'État et le Whanganui iwi (ensemble de tribus maories vivant dans des régions attenantes au fleuve), chargés d'exprimer juridiquement les intérêts du fleuve. Ce dispositif traduit en droit étatique une conception maorie dans laquelle le fleuve est à la fois ancêtre, milieu et partenaire de vie. Comme le souligne Mihnea Tănăsescu, (M. Tănăsescu, *Environment, Political Representation, and the Challenge of Rights of Nature*, Londres, Palgrave Macmillan, 2022), il ne s'agit ni d'anthropomorphisme ni de symbolisme pur, mais de la transposition d'une ontologie relationnelle dans laquelle le fleuve est à la fois milieu de vie, entité écologique et membre d'une communauté élargie : la personnalité juridique apparaît ici comme une technique de protection adaptable à des non-humains.

448 La Colombie offre une illustration intéressante avec l'arrêt Corte Constitucional T-622/16 Atrato River, qui reconnaît le fleuve Atrato comme sujet de droits à la protection, à la conservation et à la restauration. Rendu dans un contexte de destruction écologique liée à l'exploitation minière, cet arrêt ne se limite pas à une proclamation de principe : il institue des mécanismes de représentation (gardiens du fleuve) et mobilise une approche « bioculturelle », reconnaissant l'interdépendance entre écosystèmes et communautés humaines.

449 Corte suprema de Justicia, República de Colombia, 5 avril 2018.

450 « Ngā iwi o Taranaki and the Crown », 20 décembre 2017.

451 República del Ecuador, Sala multicompetente de la Corte Provincial de Imbabura, 2019.

452 Lewes District Council, Decision « To support the principles within the Rights of Rivers Charter… », 24 février 2025.

453 Les réflexions doctrinales actuelles confirment cet attrait pour ces thèmes. Pour des exemples récents : M. Torre-Schaub, *La nature a-t-elle des droits ? — Enjeux et concrétisations*, Mare & Martin, 2026 ; M. Potus, *L'institution de l'humain — Réflexion critique sur la summa divisio personne/chose au XXIe siècle*, Thèses, Bibliothèque de droit privé, vol. 662, LGDJ, 2026 ou encore la Revue *Droit & Philosophie*, Dossier spécial « Métamorphoses du (sujet de) droit », Institut Michel Villey, vol. 17, avril 2026.

454 Draft bill on recognizing the legal personality of the Oder River (document 2082).

455 Vœu adopté le 4 juin 2025 par le Conseil de Paris.

456 Proposition de loi relative à la personnalité juridique et aux droits de la Seine déposée le 20 février 2026. L'article 1 prévoit, en l'état, « 1° le droit d'exister et d'évoluer librement ; 2° le droit à la conservation et à la restauration ; 3° le droit à la santé et au bon état écologique. »

457 Voir l'article de 3 de la ley 19/2022, de 30 de septiembre, pare el reconocimiento de personalidad jurídica a la laguna del Mar Menor y sy cuenca, avec une accélération en 2025 par le Real Decreto 90/2025, de 11 de febrero, por el que se regula el régimen de constitución, composición y funcionamiento de los órganos de representación y gobernanza de la laguna del Mar Menor y su cuenca.

458 Loi 19/2022 du 30 septembre pour la reconnaissance de la personnalité juridique de la lagune de la Mar Menor et de son bassin, BOE, n° 237, p. 135131 à 135135 (référence : BOE-A-2022-16019).

459 Corte Interamericana de derechos Humanos, Opinión consultative OC-32/25 de 29 mayo de 2025.

460 C. Regad, « Le pouvoir de la soft law », C. Lambilot, *Le statut juridique de l'animal non humain en Belgique — De la protection du bien-être d'hier à la constitutionnalisation de la sensibilité aujourd'hui, Cheminement belge vers l'espoir d'une personnification juridique demain*, Limal, Anthémis, 2024, p. 13-18.

461 C. Regad, C. Riot, « Le droit des animaux en France : Droit positif, droit prospectif et appréhension du droit du vivant », *LEOH — Journal of animal Law, Ethics and One Health*, 18 juillet 2024, p. 24-34 ; C. Regad, C. Riot,

« Droit(s) et liberté(s) des animaux », N. Sugier, *Quelle justice pour les animaux ? — Agir face à la vulnérabilité*, Paris, L'Harmattan, 2025, p. 219-229.

462 De nombreuses illustrations sont présentées dans l'article de C. Regad, C. Riot, « (R)évolution du droit du vivant par la *soft law* — Droit du vivant, droit des animaux, droit de la Nature : la Déclaration de Toulon et la Charte du droit du vivant au soutien des réformes et/ou avancées non-anthropocentrées à travers le monde », *Village de la justice*, La communauté des métiers du droit, Legi Team, 26 juin 2025.

463 « *The day may come, when the rest of the animal creation may acquire those rights which never could have been withholden from them but by the hand of tyranny. The French have already discovered that the blackness of the skin is no reason why a human being should be abandoned without redress to the caprice of a tormentor. It may corne one day to be recognized, that the number of the legs, the villosity of the skin or the termination of the os sacrum, are reasons equally insufficient for abandoning a sensitive being to the same fate? What else is it that should trace the insuperable line? Is it the faculty of reason, or, perhaps, the faculty of discourse? But a full-grown, horse, or dog, is beyond comparison a more rational, as well as a more conversable animal, than an infant of a day, or a week, or even a month, old. But suppose the case were otherwise, what would it avail? the question is not, Can they reason? nor, Can they talk? but, Can they suffer?* » (« Le jour viendra peut-être où il sera possible au reste de la création animale d'acquérir ces droits qui n'auraient jamais pu lui être refusés sinon par la main de la tyrannie. Les français ont déjà découvert que la noirceur de la peau n'est nullement une raison pour laquelle un être humain devrait être abandonné sans recours au caprice d'un tourmenteur. Il est possible qu'on reconnaisse un jour que le nombre de jambes, la pilosité de la peau, ou la terminaison de l'os *sacrum*, *sont des raisons tout aussi insuffisantes d'abandonner un être sensible au même* destin. Quel autre [critère] devrait tracer la ligne infranchissable ? Est-ce la faculté de raisonner, ou peut-être la faculté de discourir ? Mais un cheval ou un chien adulte est, au-delà de toute comparaison, un animal plus raisonnable, mais aussi plus susceptible de relations sociales <*conversable*>, qu'un nourrisson d'un jour ou d'une semaine, ou même d'un mois. Mais supposons que la situation ait été différente, qu'en résulterait-il ? La question n'est pas "peuvent-ils raisonner ?", ni "peuvent-ils parler ?", mais "peuvent-ils souffrir ?"). J. Bentham, *An introduction to the principles of morals and legislation: printed in the year 1780 and now first published* , Oxford, Clarendon Press, 1876 [1789] p. 311-312. La paraphrase porte sur la

fin de la citation de Bentham : La question n'est pas : Peuvent-ils raisonner ? ni : Peuvent-ils parler ? mais : Peuvent-ils souffrir ? ».

464 C. Regad, *Droit des Animaux — Approche historique et anthropologique Intégrant les développements sur le droit du vivant et la jurisprudence de la Terre*, Les Institutes, Animal Law & Earth Jurisprudence, 2023, p. 265.

465 C. Regad, C. Riot, *Le Buisson de la Vie à l'origine du Droit du Vivant, données de la recherche*, https://hal.archives-ouvertes.fr/hal-03145266 (consulté le 29/04/2026).

466 C. Regad, C. Riot, *Au-delà du climat : stratégies pour une urgence de la biodiversité*, Rapport d'audition de Gilles Bœuf, Professeur émérite à Sorbonne Université, océanographe, spécialiste de physiologie environnementale et de biodiversité, Président du Centre d'études et expertise en biomimétisme (Ceebios), ancien président du Muséum national d'Histoire naturelle, Assemblée de la Terre-France, Aud.AMAT.34, 4 mars 2026, p. 3.

467 Y. Christen, *L'animal est-il une personne* ?, Paris, Flammarion, 2009, p. 489. Dans cette perspective, un seuil de capacité mentale doit être atteint comprenant la mémoire ou la conscience de soi. T. Regan, *Defending Animal Rights*, Champaign, University of Illinois Press, 2001 ; T. Regan, *Animal Rights, Human Wrongs : An Introduction to Moral Philosophy*, Lanham, Rowman & Littlefield, 2003 ; T. Regan, *The Case for Animal Rights*, Berkeley, University of California Press, 2004. Il en est de même pour Stephen Wise qui a instigué le *Nonhuman Rights Project*: S. Wise, *Rattling the Cage : Toward Legal Rights for Animals*, Perseus Publishing, 2000 ; S. Wise, « Legal personhood and the nonhuman rights project », *Animal Law Review*, vol. 17, nº 1, 2010, https://lawcommons.lclark.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1333&context=alr, (consulté le 27/05/2026).

468 E. Pennisi, « Burials in Cyprus Suggest Cats Were Ancient Pets », *Science*, vol. 304, nº 5668, 2004, p. 189 ; J.— D. Vigne, J. Guilaine, K. Debue, L. Haye, P. Gerard, « Early Taming of the Cat in Cyprus », *Science*, vol. 304, nº 5668, 2004, p. 259 ; J. Pickrell, « Oldest Known Pet Cat? 9500 - Year-Old Burial Found on Cyprus », *National Geographic News*, 8 avril 2004, https://www.nationalgeographic.com/animals/article/oldest-known-pet-cat-9500-year-old-burial-found-on-cyprus, (consulté le 27/05/2026).

469 Des restes d'un chien domestiqué ont été retrouvés dans les grottes de Goyet en Belgique et de Razboinichyaen en Sibérie. L'éloignement

géographique montre que la domestication du chien a pu commencer à divers endroits, selon les recherches en archéologie. N. D. Ovodov, S. J. Crockford, Y. V. Kuzmin, T. F. G. Higham, G. W. L. Hodgins, J. Van Der Plitch, « A 33 000—Year-Old Incipient Dog from the Altai Mountains of Siberia: Evidence of the Earliest Domestication Disrupted by the Last Glacial Maximum », *PLoS ONE*, vol. 6, nº 7, 2011. Surtout, le crâne du chien découvert en Sibérie (dit chien de l'Altaï) date de 33 000 ans. L'analyse de son ADN prouve qu'il est plus proche des chiens modernes que des loups. A. S. Druzhkova, O. Thalmann, V.A. Trifonov, J. A. Leonard, N. V. Vorobieva, N. D. Ovodov et *al.*, « Ancient DNA Analysis Affirms the Canid from Altai as a Primitive Dog », *PLoS ONE*, vol. 8, nº 3, 6 2013. En Amérique, la présence de chiens domestiques remonte à environ 10 000 ans avant notre époque. Pour plus de précisions : A. Perri, C. Widga, D. Lawler, T. Martin, et *al.*, « New Evidence of the Earliest Domestic Dogs in the Americas », *American Antiquity*, vol.84, nº 1, 2019, p. 68-87..

470 C. Riot, « La personnalité juridique de l'animal de compagnie : carences d'aujourd'hui, force de demain », C. Regad, C. Riot (dir.), *La personnalité juridique de l'animal (I)*, *op.cit.*, p. 95.

471 C. Riot, « La personnalité juridique des animaux liés à un fonds : lever les a priori d'aujourd'hui pour construire un droit cohérent de demain », C. Regad, C. Riot (dir.), *La personnalité juridique de l'animal (II)*, *op.cit.*, p. 98

472 C. Riot, « La personnalité juridique des animaux sauvages en droit interne : un défi du XXIe siècle », C. Regad, C. Riot (dir.), *La personnalité juridique de l'animal (III)*, *op.cit.*, p. 128.

473 C. Regad, C. Riot, « Semer les graines du futur : L'Assemblée de la Terre — France, un modèle pour un avenir en harmonie avec la Nature »/« Sowing the seeds of the future: The Earth Assembly—France, a model to share for a future in harmony with Nature »/« Sembrar el futuro: La Asamblea de la Tierra — Francia, un modelo a compartir para un futuro en armonía con la Naturaleza », texte co-écrit avec C. Riot, *Présentation de l'Assemblée de la Terre — France*, *Discours devant l'Assemblée générale de l'Harmonie avec la Nature de l'Organisation des Nations Unies*, New-York, États-Unis, 22 avril 2025 ; C. Regad-Riot, « Lancement de l'Assemblée de la Terre — France ou Comment repenser les objectifs de développement durable à l'horizon 2030 », *La Semaine juridique — Édition générale*, n° 26, 30 juin 2025, p. 1162-1165.

474 C. Regad, C. Riot, « Le *corpus iuris vitalis* (corps du droit du vivant) : fondements et perspectives », J. Saldaña Almazán, J. G. Garza Grimaldo, C. Valqui Cachi, A. Ascencio Romero, N. Ascensio Lopez (dir.), *Derecho de lo Viviente - Armonía entre el ser humano, los animales y la naturaleza*, Faculté de droit, Université autonome de Guerrero, Mexique, Monografías Maior, Tirant lo Blanch, 2024, p. 108-119.

475 La manifestation scientifique qui se tiendra les 1, 2 et 3 juillet 2026 à l'Université de Toulon donnera lieu à une publication : G. Charbonnier, C. Regad, C. Riot, *Les Assises du droit de la Nature*, à paraître.

476 C. Regad, C. Riot, « Le droit du vivant, un droit en devenir », *Revue de la prospective et de l'innovation*, 7e année, no 2, dossier n° 13, novembre 2023, p. 27-30.

477 H. Arendt, *Eichmann à Jérusalem. Rapport sur la banalité du mal*, trad. par A. Guérin, Paris, Gallimard, 1991 [1963]..

478 Pour reprendre la formule d'Aurélien Barrau dans C. Regad, C. Riot, *Une écologie du sens ou Réhabiliter le vivant : comment rompre avec la fascination nécrophile du progrès*, Rapport d'audition d'Aurélien Barrau, Astrophysicien, Aud.AMAT.42, 1 avril 2026.

479 A. Papaux, *Homo Faber — Pourquoi nous ne ferons rien pour l'environnement*, Paris, PUF, 2025.

480 C. Regad, « L'ébranlement d'un droit anthropocentré, signe d'une nouvelle ère ? », *La Semaine juridique — op.cit.*, p. 1309

481 C. Regad, C. Riot, *COSMOPOLIS — Humains, Animaux, Nature : plaidoyer pour une Nouvelle Alliance du peuple de la Terre*, Paris, L'Harmattan, 2024.

AUTEURS

Ralph Évêque
IDREF : https://www.idref.fr/166575453

Caroline Regad-Riot
Caroline Regad-Riot est enseignante-chercheuse à l'Université de Toulon (France). Cofondatrice et codirectrice du diplôme universitaire en droit des animaux, elle est experte du programme *Harmony with Nature* de l'Organisation des Nations Unies. Coordinatrice et responsable scientifique de l'Assemblée de la Terre — France, elle codirige également l'œuvre internationale du corpus iuris

vitalis (corps du droit du vivant).Ralph Évêque est maître de conférences en Histoire du Droit à l'université Paris Nanterre depuis 2021. Il a soutenu une thèse intitulée : *Les transmissions du savoir juridique durant la période impériale romaine (27 avant J.C – 565 après J.C.)* à l'Université Paris Nanterre, sous la direction du Professeur Soazick Kerneis. Membre-chercheur du Centre d'Histoire et d'Anthropologie du Droit (CHAD), il travaille à la fois sur la civilisation romaine et sur l'empire inca. Ses thèmes de recherche concernent l'enseignement du droit, le traitement juridique des marginalités et le statut de l'animal.
IDREF : https://www.idref.fr/175158193

Jeu de miroir entre l'être humain et l'animal dans le récit des martyrs de Lyon de 177

A Mirror Play Between the Human and the Animal in the Account of the Martyrs of Lyon of 177

Christian Bruschi

DOI : 10.35562/melete.265

Droits d'auteur
CC BY-NC-SA 4.0

PLAN

I. Le rapport des martyrs à l'animal
  A. La proximité du martyr avec l'animal pour les païens
  B. L'animal sublimé par les chrétiens
II. Le rapport des tenants de l'ordre païen à l'animal
  A. L'inversion de l'imputation d'animalité
    1. La pression de la foule
    2. Qui est comparé à la bête sauvage ?
  B. La bête et le mal
    1. Les deux bêtes de l'*Apocalypse*
    2. La bête sauvage symbolisant le mal ou le diable

TEXTE

1 S'il est un récit bien connu, c'est celui des martyrs de Lyon de 177. Cet événement est considéré comme fondateur du christianisme en Gaule et, plus largement, dans l'Occident romain [1]. Nous le connaissons grâce à Eusèbe de Césarée, qui lui donne une large place dans son Histoire ecclésiastique, rédigée dans les premières décennies du IVe siècle [2]. Cet ouvrage majeur pour notre connaissance du christianisme primitif contient une lettre – il serait plus juste de dire un rapport ou un récit – envoyée par les Églises de Vienne et de Lyon aux Églises d'Asie et de Phrygie. Ce texte semble avoir été rédigé juste après les événements [3]. Eusèbe le présente comme une illustration du martyre dont les chrétiens ont été victimes sous le règne de Marc Aurèle. Les martyrs de Lyon constituent ainsi, en Occident, le pendant du martyre de Polycarpe à Smyrne,

en Orient [4].Le récit, long et circonstancié, vise à l'édification des chrétiens et contribue à la croissance du christianisme, le sang des chrétiens serait la semence de nouvelles moissons [5]. Il mentionne les noms et le statut des martyrs et expose la procédure suivie et les sentences prononcées.

2 On identifie difficilement Marc Aurèle, l'empereur philosophe, à un souverain intolérant et sanguinaire. Le cycle de persécutions qui se développe sous son règne n'obéit pas à une décision impériale générale, comme ce fut le cas au début du IVe siècle sous Dioclétien [6]. Les persécutions sont sporadiques, liées à des contextes locaux et à une pression exercée contre les chrétiens par des foules particulièrement actives. C'est le cas dans le martyre de Lyon, comme dans celui de Polycarpe, et, dans une moindre mesure, dans celui de Perpétue et Félicité [7].

3 À Lyon, le moment et le lieu de la persécution expliquent l'importance de cette foule. Les événements se passent principalement durant l'été, lors de la fête annuelle de la Gaule, pour laquelle se retrouvent dans la cité les délégués des Trois Gaules, et même de la Narbonnaise. Une population nombreuse, venue de divers horizons, est alors rassemblée. Ces jours de réjouissance s'accompagnent naturellement de spectacles dans l'arène, dont le *summum* est l'exposition des condamnés aux bêtes fauves devant une foule très excitée. On relève dans le récit vingt occurrences relatives aux bêtes, qui ne concernent pas seulement celles qui sont présentes dans l'arène [8]. Il ne s'agit pas présentement de traiter de la damnatio ad bestias en elle-même [9], mais d'examiner les analogies ou identifications entre l'être humain et l'animal, et réciproquement.

4 Il faut noter qu'il n'y a pas d'exécution sommaire : les mises à mort s'inscrivent dans le cadre d'un procès. Pour leur Église, les chrétiens sont des victimes élevées à la gloire des martyrs ; mais, pour les autorités romaines et pour la foule qui fait pression sur elles, ce sont des criminels, auteurs des pires méfaits, soumis à des interrogatoires serrés et condamnés par le gouverneur, qui est le juge. Quand ce dernier a des doutes, il consulte l'empereur [10].

5 Le récit adressé aux Églises d'Asie et de Phrygie n'est pas neutre : les faits rapportés sont interprétés à la lumière du message christique. Cette lecture religieuse détermine aussi la manière dont y est pensée

la relation entre l'être humain et l'animal. Les chrétiens n'en ont pas la même conception que les païens. La *Genèse* distingue en effet nettement la création de l'univers, incluant les animaux, et celle de l'être humain qui se détache de l'univers qui l'entoure et sur lequel il règne en maître [11]. À l'inverse, il est significatif que le droit romain comprenne les animaux dans sa définition du droit naturel [12], ce qui cesse d'être le cas avec le triomphe du christianisme. Il ne faudrait pas en conclure, toutefois, que le christianisme nie toute proximité entre l'homme et l'animal : la distinction entre eux n'exclut ni certaines analogies, ni certaines formes de continuité.

6 Dans le récit des martyrs de Lyon, l'animal n'apparaît pas uniquement dans le rôle d'agresseur des martyrs. Même dans l'arène, il peut s'abstenir de ce qu'on attend de lui. Surtout, sa présence déborde largement le cadre matériel du supplice pour prendre une valeur symbolique. L'agneau, figure de la victime propitiatoire, occupe ainsi une place centrale dans l'imaginaire martyrologique, tandis que la bête peut également renvoyer à la figure du diable. Dès lors, la bête sauvage n'est pas seulement celle de l'arène : elle peut aussi désigner, de manière figurée, la violence de ceux qui assistent au supplice.

7 N'est-ce pas un jeu de miroir fascinant ? Pour l'appréhender, le mieux semble être de d'abord traiter des martyrs à l'animal, puis du rapport des tenants de l'ordre païen à celui-ci.

I. Le rapport des martyrs à l'animal

8 Le fauve ou la bête sauvage — en grec, *ἡ θήρ*, correspondant aux termes latins fera ou ferus — est omniprésent dans le récit. L'édit *De feris* donne une liste des bêtes considérées comme sauvages : l'ours, le lion, la panthère, le sanglier, mais aussi le chien et le verrat (le porc non castré), en ajoutant qu'on peut y inclure tout animal nuisible [13]. Certaines bêtes que l'on trouve pourtant dans l'arène, comme la vache et le taureau [14], ne sont pas expressément mentionnées, tandis que le chien et le verrat le sont. La distinction ne repose donc pas seulement sur l'opposition entre animal domestique et animal sauvage, mais sur la capacité de l'animal à s'en prendre à

l'homme, y compris lorsqu'il s'agit d'un animal ordinairement domestique.

9 Dans ce cadre, les martyrs condamnés par un juge païen ne peuvent pas être présentés, dans le récit chrétien, comme des créatures hideuses ou féroces ; ce sont les païens qui leur dénient leur pleine humanité. Mais l'animal, y compris la bête sauvage, peut être sublimé par les chrétiens, d'où une identification possible avec les humains.

A. La proximité du martyr avec l'animal pour les païens

10 Tous les martyrs ne sont pas condamnés aux bêtes. Le statut joue ici un rôle déterminant. Le citoyen romain condamné à mort est décapité. Or, parmi les quarante-huit martyrs de Lyon répertoriés, vingt-deux furent décapités — onze hommes et onze femmes —, ce qui laisse supposer qu'ils possédaient la citoyenneté romaine ; dix-neuf moururent en prison à la suite des mauvais traitements subis — parmi lesquels neuf hommes et dix femmes — et enfin, seuls six furent condamnés aux bêtes et donnés en spectacle dans l'arène — cinq hommes et une femme, Blandine, la figure emblématique des martyrs de Lyon [15]. La jeune esclave est présentée comme « la petite », « la faible », « la méprisée » [16]. Si tous appartiennent au genre humain, tous ne s'y inscrivent donc pas avec la même dignité aux yeux de la société romaine. Celles et ceux qu'on envoie aux bêtes sont des esclaves, des affranchis ou des pérégrins. Comparés aux citoyens romains, ils occupent une position inférieure dans la hiérarchie humaine, ce qui tend à les rapprocher de l'animalité.

11 Les accusations portées contre les chrétiens, quel que soit leur statut, les ravalent d'ailleurs au rang des pires animaux : ceux capables de dévorer leur propre progéniture. Dans le récit rapporté par Eusèbe de Césarée, Biblis, une citoyenne romaine, répond sous la torture à cette accusation : « Comment les chrétiens mangeraient-ils des petits enfants, alors qu'il ne leur est même pas permis de consommer le sang des animaux ? [17] » À en croire Tertullien, cette rumeur n'est pas propre à Lyon ni à la Gaule. Dans l'Apologétique rédigée en 193, il reprend le même argument [18]. Depuis l'assemblée de Jérusalem, en 48-49, fut acté le détachement des chrétiens du

judaïsme et les chrétiens venus du paganisme n'ont plus à observer la loi mosaïque, notamment la Kashrout. Cependant, leur demeure interdit de manger les viandes sacrifiées aux idoles, le sang et les animaux étouffés [19]. Cette interdiction, si l'on se fie au récit des martyrs de Lyon et à Tertullien, est encore en vigueur à la fin du IIe siècle. Tertullien va plus loin en retournant l'accusation contre les païens. Non seulement avec la *damnatio ad bestias*, les bêtes sont repues du sang de l'homme, mais plus encore, les païens recherchent comme un mets rare les ours de l'arène qui ont dévoré les condamnés alors qu'ils n'ont pas encore digéré la chair humaine [20]. L'homme apparaît alors, en un sens, comme inférieur à l'animal.

12 C'est l'humanité même qui est niée dans l'arène. Donner en spectacle des êtres humains soumis aux pires châtiments et exposés aux bêtes est profondément dégradant. Le récit revient à plusieurs reprises sur la foule en délire, qui se délecte de voir les martyrs conduits à la mort dans des conditions atroces et sans moyen de défense. Les martyrs ne sont même pas l'égal des bêtes auxquelles ils sont exposés, mais dans une situation inférieure à elles, puisqu'à l'inverse d'un combat de gladiateurs, il n'y a pas égalité des armes. Jetés en pâture, parfois même attachés à un poteau, comme Blandine, ils n'ont plus qu'à attendre que les fauves se jettent sur eux [21]. Le récit ne s'y trompe pas en faisant référence à la « négation de l'humanité par les païens » à leur encontre quand il évoque : « qu'ils sont conduits aux bêtes dans l'édifice public comme un commun spectacle de la négation de l'humanité des païens [22] » (*εἰς κωνὸν των ἐθνῶν τῆς απανθρωπιας θέαμα*). Cet acharnement se prolonge jusque sur les corps des chrétiens condamnés, et pas seulement de ceux jetés aux bêtes. Le récit s'attarde sur les mutilations infligées aux cadavres, donnés aux chiens avant d'être jetés dans le Rhône [23]. Jusqu'au bout, les martyrs sont ainsi placés sur un plan inférieur à celui de l'animal.

B. L'animal sublimé par les chrétiens

13 L'animal, créature de Dieu, intervient dans le destin de l'être humain et, de façon symbolique, aide à sa sanctification.

14 L'épisode le plus connu des Martyrs de Lyon, avec un puissant retentissement dans l'imaginaire chrétien, est celui des fauves face à Blandine. Les images pieuses, inspirées du récit, représentent la

sainte martyre face à des lions paisibles qui la respectent [24], ce que ne font pas les païens. Blandine descend plusieurs fois dans l'arène et, en une occasion, le récit précise que : « *καὶ μηδενὸς ἁψαμένου τότε τῶν θηρίων αὐτῆς* » (« ce jour-là, aucune des bêtes sauvages ne la toucha »). Elle est pourtant attachée à un poteau, en toute oblativité, offerte sans défense aux fauves [25]. Il faut noter qu'il n'est pas fait mention de lions, mais, de façon plus générale, de bêtes sauvages. Nous ne savons pas en conséquence quelles sont exactement ces bêtes, car, à la différence du récit du martyre de Perpétue et Félicité [26], les fauves ne sont pas identifiés.

15 Cette passivité des bêtes ne se rencontre pas seulement dans le récit des martyrs de Lyon et ne constitue d'ailleurs pas un phénomène propre aux seuls martyrs chrétiens. Dans le martyre de Perpétue et Félicité, le chrétien Satur est exposé à un ours qui ne veut pas sortir de sa cage et le laisse tranquille, sans qu'aucune explication ne soit donnée [27]. D'autres récits hagiographiques rapportent des scènes comparables. On observe ainsi Tatiana, à Rome, sous Alexandre Sévère, avec un lion à ses pieds et en 251, les lions se couchent ou se roulent dans le sable devant Alexandre, évêque de Jérusalem [28]. Aulu-Gelle quant à lui raconte ce qui est arrivé à Androclus, sous Caligula. Esclave en fuite, condamné aux bêtes, il est épargné par le lion auquel il était livré. Pour Aulu-Gelle, une explication, peut-être fantaisiste, mais rationnelle, est fournie. Le lion se montre reconnaissant, car Androclus lui aurait enlevé une épine de la patte en Afrique, faisant preuve d'un sentiment dont les humains ne sont pas toujours capables [29].

16 Une telle explication n'est pas donnée pour Blandine et les autres martyrs de Lyon. Comment donc interpréter cette attitude des bêtes en leur faveur ? Ces récits, d'évidence, s'inspirent du *livre de Daniel* dans la *Bible*. Dans cet épisode, Daniel est injustement dénoncé. Le roi Darius qui l'estime va le soumettre à une ordalie pour faire éclater la vérité. Daniel est ainsi enfermé dans la fosse aux lions, sans la possibilité de s'enfuir. Si les lions le dévorent, il est coupable ; s'ils l'épargnent, il est innocent. Dieu envoie alors un ange, qui ferme la gueule des lions [30]. Dieu a un rapport direct avec les bêtes, qui sont ses créatures, même s'il ne les a pas créées à son image.

17 Certes, le martyre est l'exécution d'une sentence de mort et non une ordalie. Mais le fait que les fauves ne touchent pas Blandine est pourtant du ressort de l'ordalie. Dieu, implicitement dans le récit, a fait en sorte qu'il en soit ainsi pour révéler sa force et son incorruptibilité. Blandine devient ainsi, ce jour-là, l'athlète invincible (*ἀκαταγώνιστος ἀθλητής*), victorieuse dans l'épreuve de la vérité. Dieu agit sur les bêtes qui ne sont pas des humains, mais qui sont dignes de sa confiance et sont en quelque sorte sublimées par lui.

18 Au début du récit des martyrs de Lyon, apparaît également Vettius Epagathus, qualifié d'homme distingué, de paraclet des chrétiens, rempli de l'Esprit saint. Alors qu'il n'était pas lui-même poursuivi, il est exaspéré par la procédure déraisonnable dont les chrétiens font l'objet et demande à être entendu. Ayant avoué sa foi, il devient un martyr sans que nous sachions la façon dont il a été exécuté [31] ; mais sans doute a-t-il été décapité. Il se détache d'emblée comme un exemple pour les autres martyrs, il a pris la défense de ses frères alors qu'il n'était pas poursuivi. Le texte ajoute qu'« il était et il est encore un vrai disciple du Christ et il accompagne l'Agneau partout où il va [32] ». Il est ainsi mis en comparaison avec ceux qui ont failli, et qui, sous la menace, renient leur foi. Émule du Christ, il apparaît comme le martyr par excellence [33].

19 Comment représenter la victime dont le sacrifice est libérateur ? La victime dont le sacrifice apporte la libération est représentée sous la figure de l'agneau. Dans l'*Exode*, l'agneau pascal, immolé et dont le sang recouvre les portes des Hébreux en partance d'Égypte, est déjà une figure libératrice qui permet aux Hébreux de quitter la terre de servitude et d'échapper à l'extermination des premiers-nés [34]. Au début de l'*Évangile de Jean*, Jésus est à son tour identifié à l'Agneau libérateur [35]. On part ainsi de la tradition juive dans laquelle l'agneau de Moïse est une bête sacrifiée pour en arriver à l'Agneau mystique, figure christique par excellence. L'animal est donc ici sublimé. Ceci est encore plus évident dans l'*Apocalypse* : « Ils feront la guerre à l'Agneau, mais l'Agneau les vaincra [36]… ».

20 Vettius est représenté comme l'accompagnateur de l'Agneau, identifié au Christ lui-même. Serait-ce une « débestialisation » de l'agneau, devenu image, symbole ? On pourrait en effet penser que l'agneau

n'est admis que comme symbole du Christ, à la fois homme et Dieu, et que son animalité se trouve ainsi effacée. Ce n'est pas aussi simple. L'Agneau mystique n'est ni une pure humanisation de l'animal ni une simple animalisation du divin. Il demeure lié à la logique sacrificielle : c'est bien en tant qu'animal qu'il est offert en sacrifice. Or ce sacrifice renvoie simultanément à celui du Christ lui-même, dont la mort est censée libérer l'humanité de ses péchés.

21 L'Agneau mystique ne relève ni de l'anthropomorphisme ni du zoomorphisme [37]. Par la médiation du sacrifice dont il est porteur — celui d'un animal offert par les hommes à Dieu —, il devient aussi, par inversion symbolique, l'offrande de Dieu aux hommes, déchargeant l'animal de son rôle de victime sacrificielle tout en restant le parangon du sacrifice.

II. Le rapport des tenants de l'ordre païen à l'animal

22 Le récit des martyrs de Lyon est subversif. Nous l'avons vu, il ne retient pas, évidemment, la négation de l'humanité des condamnés et ce qui les rapprocherait de l'animal. En revanche, ce n'est pas celui qui est jugé et condamné qui est comparé à l'animal, mais celui qui juge et condamne et ceux qui font pression pour que la peine de mort soit prononcée et exécutée. Ils agissent comme des animaux qui ont perdu la raison, qui caractérise l'humanité. Au-delà, en se référant à l'*Apocalypse*, le mal est assimilé à une bête.

A. L'inversion de l'imputation d'animalité

23 Comme dans l'*Apologétique* de Tertullien, la foule est présentée de façon tout à fait négative. Les autorités romaines subissent sa pression et satisfont ses exigences. Ses excès, son agitation et son délire témoignent d'une perte d'humanité qui la fait comparer à une bête sauvage et entraîne dans cette analogie les autorités qui la suivent.

1. La pression de la foule

24 Le terme le plus fréquemment utilisé est *ὄχλος* que l'on peut traduire par « foule », « multitude » ou « populace » [38]. On trouve aussi le terme *πλήθος* qui désigne d'abord une grande quantité, ainsi que *δῆμος*, vocable qui renvoie habituellement au peuple organisé ou institutionnel [39]. Dans le récit, il prend le sens plus large de « masse populaire » et est accompagné de *μαινόμενος* qui veut dire « devenu furieux [40] ».

25 Cette foule est présente lors de l'instruction de l'affaire et aussi dans l'arène lors de l'exécution de la peine quand il s'agit d'une *damnatio ad bestias*. À Lyon, les autorités sont sous pression de la foule tout au long de la procédure [41]. La situation contraste avec d'autres récits de martyre : dans celui de Polycarpe, la foule n'intervient en vociférant que dans le stade, au moment de l'exécution et non au moment de l'instruction [42]. Dans le martyre de Perpétue et Félicité, elle n'intervient également que très peu et seulement dans l'arène [43].

26 Certes, la foule peut faire pression, mais elle n'a pas le pouvoir de décision réservé aux seuls magistrats, en l'occurrence au gouverneur. Toutefois, les magistrats donnent l'impression de se laisser entraîner, de s'associer à la foule jusqu'à se confondre avec elle. Ce rapport de la foule aux autorités interroge les auteurs chrétiens, de façon implicite dans le récit des martyrs de Lyon, de façon explicite dans le récit du martyre de Polycarpe et dans l'*Apologétique* de Tertullien.

27 Polycarpe s'adresse ainsi au proconsul d'Asie, gouverneur de la province : « Toi, je te juge digne d'un discours, car nous avons appris à accorder aux magistrats et aux autorités établies par Dieu l'honneur qui leur convient et qui ne nous nuit pas. Quant à ceux-ci (le peuple), je ne les juge pas dignes de me défendre devant eux [44] ». Il reprend ici le passage célèbre de l'*Épître aux Romains* [45] sur les autorités établies par Dieu, auxquelles on doit obéissance. De son côté, dans l'*Apologétique*, Tertullien lance un appel aux autorités pour qu'elles se ressaisissent : « C'est une iniquité de fureur qui ne fait pas seulement bondir de joie et trépigner l'aveugle populace, mais dont certains d'entre vous pour lesquels la faveur de cette populace doit être captée, comme si tout le pouvoir qui est en vous ne dépendait pas seulement de votre libre arbitre [46] ». Les autorités, qui devraient

être inspirées par l'équité et la raison, cèdent à la foule par démagogie et cautionnent son délire. Il n'y a donc plus lieu de différencier la foule et les autorités dans la qualification dont elles font l'objet.

2. Qui est comparé à la bête sauvage ?

28 Si les païens — populace et autorités confondues — dénient toute humanité aux chrétiens, notamment aux esclaves et aux pérégrins qu'ils livrent aux bêtes, l'imputation bestiale est inversée par le récit des martyrs de Lyon. À la sérénité des chrétiens, soutenus par leur foi, s'oppose l'excitation furieuse de leurs adversaires [47]. Dès lors, la question se pose : un tel comportement dominé par la haine, la violence et la démesure relève-t-il encore pleinement de l'humanité ?

29 Deux critères sont mis en avant dans le texte. D'abord, les païens agissent ainsi car ils sont privés de raison humaine (*ἀνθρώπινος ἐπιλογισμός*) [48]. Ensuite, ils sont atteints *d'hubris* (*ὕβρις*) [49] — un mot et un concept encore employés aujourd'hui — c'est-à-dire ce qui dépasse la mesure, aussi bien par un orgueil extrême que par une ardeur excessive. Cette démesure fait sortir l'être humain des limites qui lui sont imparties et il ne tient plus alors la place qui est la sienne dans le monde [50]. L'*ὕβρις* n'est pas en soi un déni d'humanité, mais a pour effet de rompre le lien politique entre les individus, de faire sortir celui qui en est atteint de la communauté politique et d'en faire un « sauvage ». On peut remarquer que pour caractériser un tel comportement, le récit ne recourt pas à des catégories spécifiquement chrétiennes, mais à des critères inspirés de la sagesse grecque auxquels les païens sont susceptibles d'adhérer.

30 Les païens, s'adonnant à la fureur, cessent-ils d'appartenir à l'humanité ? Une telle idée est *a priori* inconcevable pour les chrétiens, puisque tous les êtres humains sont créés à l'image de Dieu [51]. Comment donc le texte procède-t-il pour introduire ce lien avec la bête ?

31 D'abord, il ne renvoie pas à l'animal en général, mais à la bête sauvage en recourant à deux reprises au terme *ὁ θῆρ* [52] (« fauve » ou « bête sauvage »), le même qui sert à désigner les fauves auxquels les martyrs sont livrés. La violence de cette foule et de ces autorités « enférocées » est ainsi rapprochée de celle des bêtes féroces.

32 Ensuite, l'identification avec ces bêtes sauvages est précédée d'une autre comparaison, inspirée d'un passage de l'*Odyssée* d'Homère [53], celui des *βάρβαρα φῦλα*, les « tribus barbares ». Si l'on se rapporte à Aristote, il y a dans l'humanité une différence substantielle entre les barbares qui ne disposent pas d'une organisation politique qui encadre ses membres et les Grecs qui disposent de la cité [54]. Sans reprendre mécaniquement cette opposition, le récit mobilise un imaginaire proche. Il y a dans l'humanité d'un côté une catégorie supérieure et de l'autre une catégorie inférieure : ces païens enragés, pourtant encadrés par les institutions romaines, sont ramenés à la catégorie inférieure, à un état sauvage qui rapproche l'être humain de la bête.

33 Le récit ne dit pas qu'ils sont des bêtes sauvages, mais que leur colère est comme celle d'une bête sauvage (*καθάπερ θηρίου* [55]). En conséquence, l'analogie ne signifie pas qu'ils sont des bêtes sauvages qui n'appartiendraient plus à l'humanité, mais qu'ils agissent *comme* s'ils n'appartenaient plus à cette humanité, ce qui n'est pas tout à fait la même chose. Cette vision prudente est plus conforme à la vision chrétienne de la relation de l'être humain à l'animal. En effet, dans le prolongement du judaïsme, le christianisme tend à accentuer la séparation entre l'être humain et l'animal : l'affirmation de la domination du premier sur l'univers qui l'entoure rompt avec une plus grande proximité envisagée par le paganisme. C'est sans doute pourquoi le récit n'essentialise jamais l'animalité de l'homme : il ne fait pas des païens des bêtes, mais des hommes agissant comme des bêtes.

B. La bête et le mal

34 Il est indéniable que le récit est inspiré de certains passages de l'*Apocalypse* [56], comme nous l'avons déjà vu pour l'Agneau de Dieu. Dans l'*Apocalypse*, il est question de bêtes dont le rôle est particulièrement malfaisant.

1. Les deux bêtes de l'*Apocalypse*

35 Le texte de l'*Apocalypse* est mystérieux [57]. La première bête, montée de la mer, a toutes les caractéristiques de la bête sauvage qui se trouve dans l'arène, elle ressemble tout à la fois à un léopard, à un

ours et à un lion. Comme pour ces bêtes, elle est désignée par *ὁ θήρ*. Toute la terre se prend d'admiration pour elle, alors même qu'elle profère des blasphèmes contre Dieu. Puis de la terre surgit une autre bête, qui amène les êtres humains à adorer la première.

36 Ces bêtes ne sont évidemment pas des animaux réels, mais des chimères, qui n'appartiennent pas à l'humanité, mais veulent dominer celle-ci et lui faire renier Dieu. Dans l'économie symbolique de l'Apocalypse, elles représentent le mal et, plus profondément encore, l'action du diable.

2. La bête sauvage symbolisant le mal ou le diable

37 À la fin du récit des martyrs de Lyon, inséré par Eusèbe dans l'Histoire ecclésiastique, il est fait état du plus grand combat des martyrs. Ce combat n'est plus celui de l'arène, mais le combat spirituel contre le diable grâce à la sincérité de la charité (*διὰ τὸ γνήσιον τῆς ἀγάπης*)[58]. Cette charité concerne les chrétiens qui ont renié leur foi : loin de les considérer avec mépris ou comme des traîtres, les martyrs prient pour qu'ils reviennent à la foi, qu'ils retrouvent la vraie vie.

38 C'est dans ce contexte qu'apparaît l'image de la bête prise à la gorge et qui doit rejeter vivants ceux qu'elle croyait d'abord avoir engloutis[59]. Comme dans l'Apocalypse, c'est la bête sauvage qui symbolise le diable fourvoyant les chrétiens, qui ont craint le martyre. Cette bête est symbolique, mais elle fait écho aux multiples occurrences du mot *ὁ θήρ* dans le texte. Une double analogie existe, à la fois avec la bête chimérique incarnant le diable et la bête de l'arène. Cette bête est vaincue par la charité, la mort spirituelle s'efface devant la vie spirituelle offerte par Dieu. C'est le triomphe du prince de la vie qui est le Christ[60]. La vie se dit en grec soit *ὁ βίος* soit *ἡ ζωή*. Ici, le vivant *ἡ ζωή* représente aussi bien l'être humain que la bête, réunis ainsi sous le même terme.

39 Le récit des martyrs de Lyon révèle donc un jeu de miroir à diverses facettes, d'identifications et de comparaisons, entre l'être humain et l'animal, entre le martyr condamné et son bourreau, entre la bête de l'arène et la bête sublimée ou chimérique. Si l'idée chrétienne de

séparation de l'humanité du monde animal est en effet bien présente, le jeu de miroir est possible *via* le concept du vivant. Ce dernier inclut en effet tout aussi bien l'être humain que l'animal, tous deux créatures de Dieu, même si l'être humain se différencie de l'animal parce que créé à l'image de Dieu.

NOTES

1 La littérature sur les martyrs de Lyon est abondante, on peut citer comme ouvrages classiques sur le sujet : A. Chagny, *Les martyrs de Lyon de 177*, Paris, Vitte, 1936. Voir encore : J. Rougé et R. Turcan (dir.), *Les martyrs de Lyon (177)*, Colloque international du Centre national de la recherche scientifique, Lyon, 20-23 septembre 1977, Paris, CNRS, 1978.

2 Eusèbe de Césarée, *L'histoire ecclésiastique*, traduction et notes de G. Bardy, en quatre volumes, Sources chrétiennes, Paris, Éditions du Cerf, 1952-1960.

3 C'est ainsi qu'il est présenté dans *L'Histoire ecclésiastique* (*HE*) d'Eusèbe, V, 1, 2. L'appellation de récit semble la plus appropriée. Eusèbe emploie le mot *γραφή* que l'on peut traduire par « lettre », mais aussi par « rapport ». Un rapport sur un événement est rédigé rapidement après qu'il s'est produit. Pour le lieu, on peut difficilement mettre en doute Lyon. Jean Colin a développé la thèse qu'Eusèbe se serait trompé et qu'il ne s'agissait pas de Gaulois, mais de Galates d'Asie Mineure. J. Colin, « Martyrs grecs de Lyon ou martyrs galates ? », *L'Antiquité classique*, t. 33, fasc. n° 1, 1964, p. 108-115. Cette thèse révolutionnaire ne peut être retenue. Lire : E. Demougeot, « À propos des martyrs lyonnais de 177 », *Revue des Études anciennes*, 1966, t. 68, n° 3-4, p. 323-331.

4 *HE*, IV, 14, 10, 15, 1 : le règne de Marc-Aurèle est celui sous lequel Eusèbe situe le martyre de Polycarpe. *HE*, V, 1, 1 concernant les martyrs de Lyon.

5 Tertullien, *Apologétique*, L, 13. Voir à ce sujet un article récent qui essaye de démontrer que, dans les faits, l'affirmation de Tertullien ne s'est pas réalisée, ne serait-ce que parce que les martyrs ont été relativement peu nombreux : J. Fernandes, *The blood of the martyrs is the seed of the Church. Evaluate the place of martyrdom in the growth of early Christianity*, San Francisco, 2025, https://www.academia.edu/8501398/_The_blood_of_the_martyrs_is_the_seed_of_the_Church_Evaluate_the_place_of_martyrdom_in_the_growth_of_early_Christianity, (consulté le 29/04/2026).

6 *HE*, VIII, 5 : Eusèbe écrit que la persécution eut comme point de départ un édit.

7 *Passion de Perpétue et Félicité*, Introduction, Traduction et commentaire de J. Amat, Paris, Sources chrétiennes, 1996, p. 9-95.

8 Les occurrences concernent le mot grec *ὁ θῆρ* et une fois *τὸ ζῶον*. Les deux mots n'ont pas exactement la même signification. Le premier veut dire « bête sauvage » ou « fauve », le second « animal ».

9 On peut se référer sur la *damnatio ad bestias* et les martyrs chrétiens à : A. Ruben, « In the arena. Communication between animals and Christians *damnatio ad bestias* », *Semiotica*, vol. 2015, nº 207, 2015, p. 127-137. Lire aussi : P. Kubiak, « *Damnatio ad bestias* – rodzaj kary śmierci czy sposób jej wykonania ? », *Zeszyty Prawnicze*, vol. 11, nº 1, 2011, p. 181-193.

10 Au sujet de la citoyenneté supposée d'Attale, un des martyrs, voir : *HE*, V, 1, 44.

11 « Dans les trois grands monothéismes, la distinction est clairement établie entre l'être humain et l'animal. Dans le judaïsme et le christianisme, l'homme a été créé à l'image de Dieu. Il occupe par conséquent une position dominante par rapport aux espèces animales qui ont été créées par Dieu pour le service de l'homme ». S. Peperstraete, « Introduction », S. Peperstraete (dir.), *Animal et religion*, Bruxelles, Éditions de l'Université de Bruxelles, 2016, p. 9-19

12 Ulpien, *Digeste*, I, 1, 1, 3 : « *Ius naturale est, quod natura omnia animalia docuit, nam ius istud non humani generis proprium, sed omnium animalium…* » (« Le droit naturel est ce que la nature a appris à tous les animaux, en effet ce droit n'est pas propre au genre humain, mais est celui de tous les animaux »)

13 *Digeste*, XXI, 40, 41, 42 et *Inst Iustiniani*, IV, 9, 1.

14 Dans le récit des martyrs de Lyon, Blandine fut finalement livrée à un taureau, *HE*, V, 1, 56. Il est intéressant de noter que le récit pour le taureau n'utilise pas le mot *ὁ θῆρ* mais *τὸ ζῶον* qui veut dire seulement « l'animal ». Cela est conforme à l'édit *de feris*. Dans le martyre de Perpétue et Félicité, VI, 3, c'est une vache à laquelle sont exposées les deux jeunes femmes.

15 T. Garth, « La condition sociale des martyrs de Lyon en 177 », J. Rougé et R. Turcan (dir.), *Les martyrs de Lyon de 177*, Paris, CNRS, 1978, p. 93-106. On peut citer aussi : S. Ouvrard, *La communauté chrétienne de Lyon dans le*

contexte des persécutions de 177 après J.-C., mémoire de Master, sous la direction de R. Soussignan, Histoire, Le Mans Université, 2020, https://dumas.ccsd.cnrs.fr/dumas-03186373 (consulté le 29/04.2026).

16 *HE*, V, 1, 17.

17 *HE*, V, 1, 26.

18 Apologétique, *op. cit.*, IX, 13.

19 *Actes des Apôtres*, XV, 28.

20 Apologétique, *op. cit.*, IX, 11. Tertullien évoque le sang humain versé sur la statue de Jupiter à Rome. Ce serait le sang d'un bestiaire (gladiateur combattant les bêtes) et il ajoute, IX, 5 : « on opine que c'est là moins que le sang d'un homme » (« *Hoc, opinor minus quem hominis* »).

21 *HE*, V, 1, 41.

22 *Idem*, V, 1, 37.

23 *Idem*, V, 1, 59. On peut rappeler que, dans l'édit *de feris*, le chien est considéré comme une bête sauvage.

24 On peut, entre autres, se référer au tableau « Le martyre de sainte Blandine » peint en 1863 par le peintre d'origine lyonnaise, Pierre-Désiré Guillemet, qui se trouve dans l'église Saint Saturnin d'Argelès-Gazost.

25 *HE*, V, 1, 42.

26 *Passion de Perpétue et Félicité*, VI, 2 (léopard, sanglier, ours) et VI, 3 (vache).

27 *Passion de Perpétue et Félicité*, VI, 2.

28 A. Ruben, « In the arena. Communication between animals and Christians *damnatio ad bestias* », *op. cit.*, p. 4 et 5.

29 Aulu-Gelle, *Noctae atticae*, V, 14, 4-30. L'auteur raconte la chose merveilleuse et admirable qu'Appion aurait vue dans le Grand Cirque de Rome. Androclus fut libéré et gratifié du lion à la demande du peuple.

30 *Livre de Daniel*, VI, 17-28.

31 *HE*, V, 1, 9-10. Lire : M. Provenzano, « Vettius Epagathus, "le paraclet des chrétiens" dans la *Lettre des martyrs de Lyon et Vienne* (Eusèbe, H. E., V, 1, 3-2, 8) », *Revue des Sciences Religieuses*, n° 89, vol. 3, 2015, p. 345-371.

32 *HE*, V, 1, 10, inspiré de l'*Apocalypse*, 14, 4.

33 *HE*, V, 2, 3 (le Christ, martyr fidèle et véritable).

34 *Exode*, XII, 2-14.

35 *Jean*, I, 1, 29 : « Voici l'Agneau de Dieu qui va enlever le péché du monde ».

36 *Apocalypse*, 17, 14. Pour le rapport entre le récit des martyrs de Lyon et l'*Apocalypse*, lire : J. Dik, « Apocalyptic letter writing in early Christianity: The letter of Lyon and Vienne and its reception of the Apocalypse of John », *Zeitschrift für Antikes Christentum*, vol. 29, nº 1, 2025, p. 1-25.

37 L'Agneau mystique est le nom donné au polyptyque des frères Van Eyck (1432) qui se trouve dans la cathédrale Saint Bavon de Gand et qui représente l'Agneau de Dieu.

38 *HE*, V, 1, 7, 43 et 50.

39 *HE*, V, 1, 30, 52.

40 *HE*, V, 1, 38 et 44. Un dernier terme, ἔθνος, n'est pas à confondre avec les vocables précédents et signifie, dans le contexte, les « païens » ou les « gentils » pour les différencier des chrétiens.

41 HE, V, 1, 30 et 43-44.

42 *HE*, IV, 15, 17-18 et 28. Lire : J. Sei, « Hagiographie et théorie mimétique. La lettre des martyrs de Lyon et de Vienne d'Eusèbe de Césarée », *Carnets*, Deuxième série, nº 12, 2018, p. 1-12, p. 4, https://journals.openedition.org/carnets/2470 (consulté le 29/04/2026) : « C'est la foule qui semble posséder le pouvoir judiciaire. Les autorités semblent simplement suivre la volonté de la foule enragée ».

43 *Passion de Perpétue et Félicité*, VI, 1.

44 *HE*, IV, 15, 22.

45 *Romains*, XIII, 1.

46 *Apologétique*, XLIX, 4.

47 *HE*, V, 1, 34-35 et 2, 4.

48 *HE*, V, 1, 58.

49 *HE*, V, 1, 57.

50 *Hérodote*, VII, 10 (le ciel qui ne permet l'orgueil à personne d'autre que lui).

51 *Genèse*, I, 1, 26.

52 *Genèse*, V, 1, 57 et 58.

53 *Odyssée*, VII, 206.

54 *La Politique*, I, 2, 3-6. Dans son souci de classification, Aristote dans son *Traité de l'âme*, établit une hiérarchie dans le vivant (végétaux et certains animaux, les animaux, l'être humain). Lire à ce propos : J.-F. Lhermitte, « Comportement animal et conduite humaine : la distinction aristotélicienne et sa remise en cause », J. Förstel et M. Plouvier (dir.), *L'animal : un objet d'étude*, Paris, Éditions du Comité des travaux historiques et scientifiques, 2020, p. 201-213, https://doi.org/10400/books. cths.10273 (consulté le 29/04/2026).

55 *HE*, V, 1, 58.

56 J. Dik, *op. cit*.

57 *Apocalypse*, XIII, 1-18.

58 *HE*, V, 2, 6.

59 *Ibidem* : « *ἵνα ἀποπνιχθεὶς ὸ θὴρ οὗς πρότερον ὥετο καταπεπωκέναι, ζῶντας* ἐξεμέσῃ » (« afin que la bête sauvage, prise à la gorge, rejetât vivants ceux qu'elle imaginait d'abord avoir avalés »)

60 *HE*, V, 2, 3.

RÉSUMÉS

Français

Eusèbe de Césarée, dans l'*Histoire ecclésiastique*, reprend la lettre adressée par les Églises de Lyon et de Vienne aux Églises d'Asie et de Phrygie, relatant le martyre des chrétiens de Lyon en 177. Ce récit, d'une grande intensité, oppose des chrétiens sereins dans la fidélité à leur foi et des païens enragés à leur encontre. La référence à l'animal est omniprésente et ne se limite pas aux fauves auxquels les chrétiens sont donnés en pâture, leurs bourreaux païens se comportent comme des bêtes sauvages les ravalant à un rang inférieur à l'humanité. Symboliquement le mal est la bête sauvage tandis que le Christ sacrifié est l'agneau. Ce jeu de miroir entre l'être humain et l'animal s'inscrit dans la conception chrétienne d'un rapport distant de l'homme à l'animal en rupture avec la vision païenne d'un animal proche de l'homme.

English

Eusebius of Caesarea, in his *Ecclesiastical History*, recounts the letter addressed by the Churches of Asia and Phrygia, relating the martyrdom of the Christians of Lyon in 177. This intensely powerful narrative contrasts Christians, serene in their faith, with pagans enraged against them. The reference to animals is omnipresent and is not limited to the wild beasts to

which Christians area given as prey, their pagan executioners behave like wild animals, reducing Chistians to a rank inferior to humanity. Symbolically, evil is the wild beast, the sacrified Chris is the lamb. This interplay between human beings and animals reflects the Christian conception of a distant relationship between humans and animals in contrast to the pagan view of animals as close to humans.

INDEX

Mots-clés
martyr, bête sauvage, agneau, foule, Apocalypse

Keywords
martyr, wild beast, lamb, mob, Apocalypse

AUTEUR

Christian Bruschi
Christian Bruschi est professeur émérite d'histoire du droit et des institutions à l'université Aix-Marseille, où il est membre du Centre d'études et de recherches en histoire des idées et des institutions politiques (CERHIIP). Également avocat, ses travaux portent notamment sur l'histoire du droit romain et la patristique grecque et latine.
IDREF : https://www.idref.fr/029176778

Le criminel entre régression animale et régression atavique : l'étude des stigmates zoomorphiques, d'une herméneutique philosophique à l'anthropologie criminelle

The Criminal between Animal Regression and Atavistic Degeneration: The Study of Zoomorphic Stigmata from Philosophical Hermeneutics to Criminal Anthropology

Mirèio Himy-Alicheva

DOI : 10.35562/melete.277

Droits d'auteur
CC BY-NC-SA 4.0

PLAN

I. Un bestiaire du vice : l'inclination à la criminalité selon les stigmates zoomorphiques
- A. Présentation du *corpus* doctrinal antique et médiéval
- B. Des caractères zoomorphiques du vice : de l'animal à l'homme
  - 1. Stupidité, paresse et lourdeur
  - 2. Impudence et luxure
  - 3. Courroux et malice

II. La régression atavique du criminel : régression vers l'animalité
- A. « L'homme primitif » et le postulat de la régression chez Cesare Lombroso
  - 1. La gradation téléologique de Lombroso : entre naturalisme et historicisme
  - 2. Le problème de « l'homme primitif » à l'épreuve de la gradation naturaliste
- B. La phrénologie : du frontal à l'occipital, de la perfection à la régression
  - 1. Franz-Joseph Gall : le tryptique frontal-pariétal-occipital comme possible facteur criminogène
  - 2. L'os occipital, stigmate de « l'homme primitif » et stigmate criminologique

Conclusion

TEXTE

1 La représentation de la « Bacchante avec un singe » du peintre néerlandais Hendrick Ter Brugghen (1627), donne à voir une femme en état d'ivresse, accompagnée d'un singe narquois, grappe de raisin à la main : imitation irrévérencieuse de l'humain, tempérament coléreux, méchanceté, duplicité. Autant de traits prêtés au singe, à tout le moins depuis Pline l'Ancien, abondamment repris notamment par la peinture flamande, à une époque de plein essor de l'analogie animalière depuis la Renaissance [1]. La physiognomonie zoomorphique, alors en vogue, est une de ses manifestations : de l'observation des traits du visage du sujet, on prétend déduire les passions qui animent son âme, selon la définition traditionnelle de la physiognomonie, mais plus encore, en établissant une analogie anatomique avec les animaux auxquels on prête ces inclinations. L'un des ouvrages de référence, considéré comme fondateur de la physiognomonie moderne, est celui du médecin napolitain Giambattista Della Porta († 1615), et son traité *De humana physiognomonia* (1586), qui fut diffusé en France à l'occasion de sa première traduction, en 1655 [2]. Pour le médecin, l'ambition était bien réelle : ériger la physiognomonie, qui ne semblait alors n'être qu'une herméneutique [3], au rang d'une véritable *scientia naturalis* distinguée de la magie naturelle – au sens des vertus cachées inscrites dans la nature – et de l'astrologie, afin de savoir s'entourer des « bons », écarter les « mauvais », pour le sujet comme pour le politique [4]. Chez Della Porta, qui reprend une bonne partie des thèses de ses prédécesseurs, les stigmates zoomorphiques du sujet abondent particulièrement dans la deuxième partie de l'ouvrage, assortis d'un grand nombre de gravures représentant côte à côte le sujet étudié, avec son pendant animalier dont il est supposé partager les stigmates [5]. Le traité n'a pas directement trait à la criminalité, mais les caractères qu'il relève suggèrent, comme on le verra, des inclinations à des comportements criminels ou considérés comme déviants, selon les catégories juridiques et morales de leur temps : larcins, viols, mais aussi homosexualité et hermaphrodisme.

2 L'ambition de Della Porta ne fit que peu d'émules : Marin Cureau de La Chambre († 1669), médecin de Louis XIV et disciple de Descartes, qualifie la physiognomonie zoomorphique de « douteuse [6] ». Dans son *Essai sur la physiognomonie*, dont la première édition en allemand est parue en 1775-1778, puis traduite en français en 1781-1803, le théologien et poète Johann Caspar Lavater rend compte d'une défiance générale envers la physiognomonie. Dans cet essai, il s'évertue à démontrer qu'elle est bien une véritable science de la nature, tout en se défiant du pseudo-Aristote [7]. Quant à la physiognomonie zoomorphique, en particulier celle développée dans l'œuvre de Della Porta, Lavater semble bien obligé de lui reconnaître le manque de sérieux, bien que n'étant pas insensible à la démarche [8]. Même les plus fervents défenseurs de la physiognomonie, à la manière d'un Georges-Louis Leclerc de Buffon, semblent devoir le concéder en leur temps : si la sémiotique animale n'est pas dénuée d'intérêt, l'analogie zoomorphique des stigmates du visage humain, *a fortiori* animée de l'ambition de prédire les inclinations au vice, semble beaucoup plus hasardeuse. La physiognomonie elle-même souffre de la même déconsidération. Diderot semblait lui manifester de l'intérêt, mais n'en fait jamais directement état dans sa doctrine [9].

3 Il est pourtant communément admis que c'est aux médecins du XIX^e^ siècle, en particulier Cesare Lombroso dans *Uomo delinduante* (1876), que l'on doit le véritable âge d'or de la discipline, en particulier en sciences criminologiques. Comment expliquer ce nouvel engouement ? La physiognomonie, comme on le verra, se heurte aux mêmes réserves que plus de deux siècles plus tôt. Néanmoins, le « moment naturaliste des sciences de l'homme », pour reprendre l'expression de Claude Blanckaert [10], apparu à partir de la deuxième moitié du XVIII^e^ siècle, a contribué aux tentatives de retour en grâce auxquelles on assiste alors. Outre les premières classifications humaines, dont le pionnier est Buffon [11], l'humain est désormais pleinement intégré au règne animal dans les classifications naturalistes, à la manière du naturaliste suédois Carl von Linné et de son *Systema naturae* (1735) [12]. L'union de la médecine et de l'anthropologie avec la statistique, concrétisée durant la seconde moitié du XIX^e^ siècle, et fondatrice d'une véritable anthropométrie [13], semble également avoir été le vecteur décisif de ces nouvelles tentatives d'ériger la physiognomonie au rang de science de l'homme,

jusqu'à ses dérives inégalitaires bien connues [14]. S'il semble, dès lors, que l'idée d'une physiognomonie zoomorphique, relevant davantage de la philosophie naturelle, fût impropre à l'époque, cette étude examine l'hypothèse d'une survivance de ses thèses dans l'anthropologie criminelle. Avec la nouveauté qu'elles se trouvent désormais revêtues de nouveaux galons — toujours contestés — de scientificité, dans le contexte du naturalisme. Nous avons souhaité, dans un premier temps, proposer un petit « bestiaire du vice » illustrant des inclinations à la criminalité, d'après le principal *corpus* doctrinal connu [15] de physiognomonie antique, médiévale et des premiers temps de la modernité (I). La discipline bien plus tardive de la phrénologie, fondée non sur l'étude des stigmates faciaux, mais sur celle des crânes, semble répondre à la même ambition prédictive. Dans ce prolongement, la seconde partie tentera d'établir dans quelle mesure cette régression atavique du criminel, formulée au XIX^e^ siècle, peut s'envisager comme une régression vers l'animalité (II).

I. Un bestiaire du vice : l'inclination à la criminalité selon les stigmates zoomorphiques

4 La présente rubrique tentera dans un premier temps, d'après un *corpus* doctrinal antique et médiéval déjà bien connu de l'historiographie physiognomiste (A), de relever les principaux stigmates criminogènes communs à des animaux aussi divers que variés (B).

A. Présentation du *corpus* doctrinal antique et médiéval

5 Le *corpus* doctrinal de référence, relatif aux sources antiques et médiévales, a déjà fait l'objet d'une édition critique incontournable, parue en deux volumes en 1893 : les *Scriptores physiognomonici Graeci et Latini* [16], sous la direction du philologue allemand Richard Foerster, composé d'une vaste collation de manuscrits grecs, latins et arabes. Le premier volume contient les deux traités antiques de référence : la *Physiognomonique* du pseudo-Aristote (IV^e^-III^e^ siècle av.

J.-C.), ainsi que sa traduction latine de Bartholomée de Messine († 1266), et le *Liber de Physiognomonia* du pseudo-Polémon de Laodicée (IIe siècle ap. J.-C.), issue du manuscrit de Leyde 1206 ou 198, qui renferme notamment sa version arabe, dont les éditeurs, Foerster et Georges Hoffman signalent l'incommensurable difficulté de transcription en raison des trop nombreuses erreurs relevées [17]. En dernier lieu, la *Physiognomonique* du médecin sophiste Adamante (IVe siècle ap. J.-C.) [18]. Le second volume contient le *Liber de Physiognomonia* [19], d'un auteur anonyme, qui fut longtemps attribué à Apulée, dont la datation est estimée au IVe siècle apr. J.-C., ainsi qu'une deuxième version du traité du pseudo-Polémon, issue d'un manuscrit de la bibliothèque de Gotha (arab. A 85), dans une version latine traduite de l'arabe. Il contient ensuite le chapitre relatif à la physiognomonie dans l'ouvrage *Secretum secretorum*, ou *Secret des secrets*, traité ésotérique médiéval faussement attribué à Aristote également [20], et enfin, une *Physiognomonique* d'un anonyme byzantin, dont la datation serait estimée au Xe siècle ap. J.-C., faussement attribuée à Polémon. Ces traités n'ont pas exclusivement trait à la criminalité, bien que certains passages soient sans équivoque. Ainsi, selon le *Liber de Physiognomonia*, une certaine disposition des pupilles suffirait à suggérer les pires crimes « inhumains » : les *homicidiis domesticis* qu'il cite semblent devoir faire référence aux parricides, matricides, et autres crimes familiaux. Ainsi des *infandis cibis vel conubiis*, soit des « nourritures ou unions abominables », de l'inceste et du cannibalisme, comme le suggère l'exemple de Thyeste et d'Œdipe [21]. De manière générale, la voix serait également un indice d'intelligence, selon sa similitude avec celle du chien, du singe, de l'âne, du cheval ou du porc, sans que l'auteur développe davantage [22].

6 Se réclamant de cet héritage, vient ensuite l'ouvrage de référence, déjà évoqué, de Della Porta. De nombreux bestiaires médiévaux [23] l'avaient précédé, que nous avons pourtant écartés de notre étude. Bien qu'extrêmement éclairants sur les allégories animales, auxquelles Della Porta semble lui-même faire référence, ils n'ont pas vocation à décrire le sujet humain au prisme de stigmates zoomorphiques. De même, la physiognomonie zoomorphique semblant d'abord se réclamer d'une tradition savante [24], il convient d'écarter, pour les besoins de notre étude, les croyances populaires.

Sur la physiognomonie stricte, l'époque tardo-médiévale, puis l'Ancien Régime, ont vu également fleurir un certain nombre de traités. Ils sont toutefois d'un moindre intérêt pour notre étude, dès lors que les métaphores strictement zoomorphiques n'y sont pas ou peu exploitées [25]. Della Porta et ses prédécesseurs recensés dans les *Scriptores physiognomonici Graeci et Latini*, demeurent donc la référence. Quant à Lavater, comme nous l'avons déjà évoqué, ses réserves envers la physiognomonie strictement zoomorphique empêchent de le considérer comme une source majeure sur la question. Ces différentes sources fournissent quelques développements qui permettent d'assimiler le sujet à un animal, voire de prédire certaines infractions.

B. Des caractères zoomorphiques du vice : de l'animal à l'homme

7 L'étude de ces différentes sources permet de relever quelques tendances, qui renseignent surtout sur la symbolique zoologique des premiers temps de la modernité. En premier lieu, les plus inoffensifs, remarquables de stupidité, paresse et lourdeur (1), auxquels succèdent les animaux que l'on rattache à l'impudence et à la luxure (2), puis au courroux et à la malice (3).

1. Stupidité, paresse et lourdeur

8 Depuis les Écritures, le bœuf est assez emblématique de ces traits de caractère [26]. Le *Liber de Physiognomonia*, ainsi que le pseudo-Aristote, semblaient plutôt indulgents à son égard. L'épaisseur générale de ses traits, sa face charnue, ses grands yeux [27], suggéraient paresse et lourdeur, mais non dénués d'une certaine droiture [28]. Chez Della Porta également, cette largeur du nez, « gros par son extrémité », lui vaut la même connotation de lâcheté et paresse, mais lorsqu'il est toutefois « abaissé », vraisemblablement quand la pointe du nez tend vers le bas, cela suffit à en faire un « homme meschant [29] ». De même, la face fort grande et charnue [30], et les grands yeux [31], qu'il prête aux bœufs, confirment ce caractère de lâcheté [32]. Lavater, dans la très rare rubrique qu'il daigne consacrer à un essai de physiognomonie zoomorphique stricte, livre une unique planche comparant une caricature d'homme, présentant

tous les stigmates de ce que l'on dépeindrait communément comme une « brute épaisse », tout en semblant se jouer de l'absurdité d'une telle comparaison [33].

9 L'âne semble souffrir des mêmes connotations, mais il est avant tout réputé pour sa stupidité, son inertie, davantage que pour son inclination au crime : le pseudo-Aristote et le *Liber de Physiognomonia* prêtent ainsi aux individus lourds et épais, à la face large et ronde, à l'image des ânes, ce que l'on pourrait interpréter de nos jours comme une lenteur, un manque d'empathie [34]. Le front rond et bombé, comme celui de l'âne, est un signe de stupidité [35]. La lèvre supérieure proéminente par rapport à la lèvre inférieure, commune aux singes et aux ânes, est également un signe de folie [36]. De même, les yeux globuleux de l'âne, sont un signe de folie, ou au mieux, d'hébétude et de stupidité, ce que Della Porta explique par leur situation éloignée du cerveau [37].

10 Le cerf s'inscrit également dans cette tendance. Une mâchoire concave, que le lecteur contemporain pourrait traduire comme un menton fuyant, est le signe d'un tempérament luxurieux. Della Porta illustre d'ailleurs cette rubrique par une gravure de Socrate, réputé en son temps pour sa laideur, jumelle d'une gravure de buste de cerf, bien que la comparaison entre les deux figures ne soit pas évidente pour le lecteur contemporain [38]. Cette filiation entre Socrate et le cerf se retrouve à la rubrique « des clavicules mal ouvertes ou séparées ». Une fois encore, la comparaison pourrait paraître peu aisée au lecteur contemporain, le cerf, comme tous les ongulés, n'étant pas doté de clavicules, et se distinguant pourtant, dans l'imaginaire collectif contemporain, par sa grâce et son port altier. Socrate, à l'inverse, était réputé trapu, aux épaules entourées. Ce trait, commun aux deux, est présenté comme révélateur de lourdeur et de stupidité dans le caractère [39].

2. Impudence et luxure

11 Selon le *Liber de Physiognomonia*, des ongles recourbés font de l'individu un sujet impudent, rapace, qui dénote quelques inclinations à la violence, à l'image des oiseaux [40]. De même du nez fin à la racine, attribué au corbeau [41]. Le nez concave, arrondi surtout au niveau du front, attribué au coq, confère chez le pseudo-Aristote, repris par

Della Porta, un tempérament luxurieux [42]. L'homme à la petite tête et à l'œil rond et brillant, semblable au coq, semble révéler quelque inclination au vol [43]. Chez Della Porta, toujours reprenant le pseudo-Aristote, on retrouve la même métaphore du corbeau, le même caractère d'impudence, dans le nez aquilin [44]. Il semblerait que ce lieu commun se soit perdu au XVIII^e^, puisque Jacques-Henri Meister, se réclamant d'Adamante, les décrit au contraire comme majestueux [45]. Le col fin et long de l'autruche suggère un caractère piailleur et inconséquent, à la voix sonnante [46]. Des épaules velues, comparables à celles de tous les oiseaux en général, sont un signe d'inconstance, d'instabilité, pour ne pas dire de volatilité [47]. L'on retrouve cette connotation chez Jacques-Henri Meister, preuve cette fois d'une persistance de ce lieu commun au XVIII^e^ siècle [48].

12 La métaphore du porc semble emporter le plus large consensus : le pseudo-Aristote et le *Liber de Physiognomonia* prêtent aux individus dotés d'un front étroit, tels les porcs, un tempérament grossier, vorace et obtus [49]. De même pour ceux dotés de sourcils marqués et froncés [50]. Des narines épaisses et grasses suggèrent un homme cruel, selon le pseudo-Aristote [51], mais aussi immonde, sale, impur, à l'image des porcs et des « vils oiseaux » selon le *Liber de Physiognomonia* [52]. Chez Della Porta, le nez « gros par le haut », conformément à la traduction du sieur Rault, ce qui suggère une racine du nez proéminente, est semblable au groin du pourceau et se rapporte toujours à la grossièreté [53]. De même, la bouche « enflée près des dents canines » du porc, que l'on pourrait interpréter comme saillantes sur les côtés, est un signe de lubricité, de basse conduite. Une bouche épaisse, aux lèvres que l'on décrirait aujourd'hui comme galbées, est, de même, un signe de bas instincts, « qui n'a autre soin que de sa panse », si ce n'est de folie jusqu'à l'épilepsie [54]. Le cou court et gras, tel un pourceau, dénote le même caractère grossier, indiscipliné, coléreux et emporté [55].

13 Les prunelles petites, caractéristiques du « rat d'Inde », qui désignerait aujourd'hui le cochon d'Inde, sont communes à tous les rats, mais également aux serpents, singes, renards, ainsi qu'aux perdrix, cailles et coqs. Ce simple trait suffit pourtant à attribuer à tous ces animaux, ainsi qu'aux individus qui le portent, un tempérament lubrique, dissimulateur et intrigant, voire homosexualité et hermaphrodisme [56].

Les chèvres et boucs semblent se rattacher à des inclinations sexuelles : ainsi, des traits semblables à ceux des chèvres révèlent un individu libidineux [57], de même que ce caractère est confirmé par leurs voix semblables à un bêlement, qui révèle un tempérament, littéralement « furieux en Vénus [58] », également un lieu commun des bestiaires médiévaux [59].

3. Courroux et malice

14 La peau du front lâche, détendue, commune à certains chiens « flatteurs », « cajoleurs » — le lecteur contemporain éprouvera quelque difficulté à se référer à une race de chien particulière — doit, selon le *Liber de Physiognomonia*, inspirer la méfiance, car elle semble être un signe de duplicité et de dissimulation [60]. Chez Della Porta, le nez « aigü », que l'on peut traduire par un nez pointu et allongé, tel un chien, confère au sujet qui le porte un caractère de courroux, colérique, prompt aux emportements de colère [61] — le pseudo-Aristote, si l'on se fie à la traduction de Bartholomée de Messine, soutient pourtant l'exact contraire [62]. La face allongée du sujet, semblable à celle d'un chien, de manière générale, révèle chez l'individu qui le porte un caractère injurieux, impudent [63]. Ce caractère est confirmé par un trait tout particulier, relevé chez le pseudo-Aristote comme chez Della Porta : la lèvre supérieure saillante, ou prolabie, assortie de gencives sortantes en dehors, que l'on pourrait traduire en termes anatomiques comme une proalvéolie, confèrent au sujet qui le porte une propension à la médisance, à l'outrage [64].

15 Le singe est affublé d'une pléthore de vices qui le rendent particulièrement difficile à catégoriser : la *Physiognomonique* du pseudo-Aristote prête aux individus doués de lèvres épaisses, en particulier lorsque la lèvre supérieure est proéminente, tels les singes, mais aussi les ânes, une inclination à la folie [65]. Les yeux concaves, creux, du singe, renvoient à la malice, à la malveillance [66]. Chez Della Porta, le nez camus, camard, que l'on pourrait décrire comme plat et écrasé, ainsi qu'aux narines proéminentes, assimile le sujet au singe, auquel on prête un caractère luxurieux et larcin [67]. Il décrit notamment une inclination manifeste au viol chez les singes, qui se rueraient sur les femmes [68], trait confirmé également par sa face petite [69]. Les petites joues du singe, mais aussi du chat,

suggèrent un caractère dissimulateur et intrigant [70]. La lèvre supérieure proéminente par rapport à la lèvre inférieure, commune aux singes et aux ânes, est également un signe de folie [71]. De même, les petits yeux du singe sont un signe de pusillanimité [72]. Au XVIIIe siècle, des petites prunelles, comme on les voit chez les singes, renards, serpents, ou, en d'autres termes, ceux « qui tous aiment à nuire », semble devenir un lieu commun de malice et de méchanceté [73].

16 Le taureau, en revanche, est toujours érigé en symbole de courroux. Ainsi, des narines proéminentes, comme on le voit du taureau à la respiration fulminante par les naseaux, peuvent suggérer une propension au courroux, aux emportements de colère [74], tout comme le cou épais [75]. Il en est de même de la dangerosité du serpent. Le *Liber de Physiognomonia* met en garde contre ceux dotés d'un petit menton, cruels et perfides tels des serpents [76], mais aussi d'une tête et de petits yeux, d'un corps et d'un cou allongés, à la bouche fine, *pectore acuto*, que l'on pourrait traduire par un buste étroit : ceux-là mêmes qui présentent ces traits typiques du serpent sont enclins à l'homicide [77]. Étrangement, cette métaphore n'est pas reprise chez Della Porta.

17 Ésotérisme ? Philosophie naturelle ? *Scientia naturalis* ? Qui pour reprendre les thèses de Della Porta sans être sérieusement déconsidéré, même en son temps ? C'est pourtant, comme on l'a déjà évoqué, dans la littérature médicale du XIXe siècle, que l'on retrouve cette tendance, dont on a coutume de faire de Lombroso le chef de file. Durant ce siècle que l'on présente volontiers — et à tort, au vu des réserves qu'elle continue de susciter — comme son âge d'or, elle ne jouit pas d'une plus grande considération. Le médecin Paolo Mantegazza, la qualifiant volontiers de « divinations physiognomoniques [78] », auxquelles il oppose les études des anthropologues, qui lui préfèrent celles du crâne. Tout juste quelques considérations esthétiques rapprochant l'homme de l'animal peuvent être relevées dans ses travaux, qui relèvent davantage d'un racialisme conforme aux idées reçues du siècle, et dont il est finalement difficile de retracer la véritable filiation naturaliste, que de la physiognomonie [79]. Il n'est, certes, plus aucun médecin d'une réelle envergure académique pour soutenir, du temps de Lombroso, que les stigmates du taureau sur le visage du sujet humain dénotent une

réelle propension à la violence physique, ni du singe au viol. C'est qu'en vérité, à la physiognomonie, semble s'être substituée une discipline qui peut être considérée comme une de ses ramifications, revêtue, elle, d'un vernis plus respectable de scientificité : la phrénologie. Pour Lavater, c'est bien cette étude des crânes qui fonde la physiognomonie [80]. C'est par le vecteur de cette discipline que l'on peut formuler l'hypothèse d'une possible survivance de quelques vestiges de la physiognomonie zoomorphique : des stigmates du visage à l'étude craniologique, l'ambition de prédire l'inclination au crime du sujet semble la même. Avec la nouveauté que les travaux de classification des naturalistes, par le paradigme de la gradation téléologique vers une forme de perfection, ont ainsi préparé les thèses de la régression atavique soulevées en sciences criminologiques.

II. La régression atavique du criminel : régression vers l'animalité

18 L'œuvre de Cesare Lombroso, en assimilant le criminel à un « homme primitif », formule le postulat de la régression atavique dont la filiation est peu aisée à identifier (A) et que la pratique de la phrénologie s'efforce de démontrer effectivement (B).

A. « L'homme primitif » et le postulat de la régression chez Cesare Lombroso [81]

19 Les descriptions zoomorphiques ne manquent pas dans l'œuvre de Lombroso. Ainsi, au bestiaire que nous avons tenté d'esquisser en première partie, nous pourrions rajouter la rubrique « insectes », issue des dépouillements de l'*Uomo delinquente* : les insectes carnivores se distingueraient en effet par leur mandibule proéminente, ce qui est un trait commun aux criminels [82]. Lombroso cite les travaux du docteur Pasquale Penta, qui avait relevé, sur un échantillon de près de 400 criminels, ce type d'anomalie à hauteur de 29 % [83] ; ainsi que les croquis du docteur Vans Clarke, directeur de la prison de Woking, parus en 1890 dans l'ouvrage de Havelock-Hellis

The Criminal Man, qui révèlent également cette prognatie de la mandibule [84]. De même, Lombroso prête aux voleurs une agilité similaire à celle des singes [85]. On peut citer également la connotation du nez aquilin, que, rappelons-le, Della Porta attribuait aux corbeaux, dont Lombroso fait un signe des homicides [86], sans jamais citer Della Porta toutefois. Ces considérations demeurent cependant anecdotiques dans son œuvre, et ne sauraient être assimilées à celles de Della Porta, sans une sérieuse mise au point sur le paradigme lombrosien. Celle-ci prendra la forme, en premier lieu, d'une gradation téléologique de Lombroso, entre naturalisme et historicisme, bien plus que de l'évolutionnisme (1), qui n'est pas sans poser un sérieux problème éthique face à « l'homme primitif », animalisé au même titre que le criminel (2).

1. La gradation téléologique de Lombroso : entre naturalisme et historicisme

20 Lombroso, chef de file de l'école positiviste italienne a formulé le postulat du criminel-né et par là, la thèse d'une structure organique et matérielle du criminel, qui conditionnerait l'inclination de ce dernier au crime. C'est donc sous le prisme de « facteurs anthropologiques » qu'il faut considérer le sujet criminel. Celui-ci est sous l'empire d'une forme de dégénérescence atavique, manifestée par la résurgence exceptionnelle et individuelle de caractères développés par ses aïeux, mais disparus ou restés à l'état de latence au sein de la lignée [87]. L'atavisme lombrosien, du moins dans ses débuts, était exclusif de toute sociologie et posait le postulat de la régression : le criminel est un « sauvage », un « homme primitif », peu évolué intellectuellement, un reliquat de l'homme préhistorique incapable de maîtriser ses pulsions primaires [88]. Il ne saurait être doué d'intelligence. L'assimilation entre le criminel et « l'homme primitif », et de « l'homme primitif » aux bêtes sauvages féroces, est un lieu commun de la littérature médicale de cette époque, si ce n'est de la société entière. Si la physiognomonie zoomorphique ne saurait donc être valablement relevée dans son œuvre, c'est pourtant à une animalisation du criminel en son entier que conduit le postulat de la régression, qui s'inscrit dans un paradigme historiciste et transformiste biologique — bien davantage qu'évolutionniste. Lombroso avait connaissance des théories darwiniennes bien avant

qu'elles gagnent une Italie réticente à la pénétration de l'évolutionnisme, du fait de la présence du siège papal [89]. Pourtant, il n'y fait que très peu allusion dans son œuvre, et tout rapprochement entre Darwin, Herbert Spencer et Lombroso doit être appréhendé avec la plus grande prudence.

21 Les influences de Lombroso semblent davantage devoir être recherchées du côté du philosophe Giambattista Vico, du médecin et naturaliste Jean-Baptiste de Lamarck, ainsi que du linguiste Paolo Marzolo [90]. Pour Lamarck, dont les principes sont résumés dans sa *Philosophie zoologique* (1809) [91] qui vient parachever une œuvre déjà conséquente, c'est la circonstance, l'environnement, qui forge l'individu au fil des générations : l'adaptation à l'environnement modèle l'organe, à l'image de la girafe dont le cou s'est allongé pour atteindre les feuillages des arbres [92]. Ces caractères acquis deviennent ainsi héréditaires, avec la perspective téléologique d'une amélioration, d'un perfectionnement constant de l'espèce. Quant à Marzolo, fortement empreint du naturalisme universaliste des Lumières, il prétend rechercher par la méthode positiviste les fondations originaires, ces lois du langage universelles et communes à toutes les langues du monde avant que les civilisations les séparent et établissent une hiérarchie entre langues « sauvages » et langues « adultes », soit du cri primitif des « sauvages » à l'écriture [93]. Lombroso, fervent lecteur de Marzolo dès l'adolescence, sera vraisemblablement très marqué par ces tentatives de classification à la croisée de l'histoire, de la biologie et de l'anthropologie, premiers jalons du paradigme de la gradation téléologique, qui auront fondé sans aucun doute le postulat de la régression atavique.

2. Le problème de « l'homme primitif » à l'épreuve de la gradation naturaliste

22 Ce postulat de « l'homme primitif » n'est pas sans poser un problème, qui transparaît dans de nombreuses sources étudiées, à l'heure d'une expansion considérable de la colonisation européenne assortie d'une « mission civilisatrice », pour reprendre le lieu commun tel qu'il est formulé par Jules Ferry dans son fameux discours de 1885. Si le criminel est, par essence et biologiquement, un « homme primitif », faut-il considérer les populations colonisées comme particulièrement

enclines à la criminalité ? Mieux encore, ces stigmates de criminalité relevés sur « l'homme primitif » seraient-ils plus observables sur ces populations ? En d'autres termes, l'animalisation du criminel, à laquelle conduit nécessairement le paradigme de la régression et de l'atavisme lombrosien, ne présenterait-elle pas le risque d'une malheureuse assimilation à l'animal de ces populations ? Il n'est, en effet, pas un traité de la littérature médicale de l'époque, surtout en sciences criminologiques, qui ne fasse pas état de cette gradation raciale, dans une perspective où « le blanc » ou « l'Européen » est toujours au sommet. Il semblerait que cette hiérarchisation ait été théorisée pour la première fois, dans la continuité des classifications de Buffon, par le médecin Charles White (1728-1813) : des Hottentots, « le plus bas degré de la race humaine », jusqu'à « l'Européen », dont il chante la supériorité, fondée essentiellement sur des jugements esthétiques, dans l'ouvrage au titre éloquent, *An account of the regular gradation in man*, paru en 1799.

23 Lombroso est pourtant connu, tout au long de sa carrière, comme un socialiste fervent. Ses descendants, ouvertement antifascistes et dénonçant vigoureusement le nouvel antisémitisme nazi, durent s'exiler d'Italie durant les années 1930. Néanmoins, l'historiographie récente [94], en particulier Silvano Montaldo, a déjà pu attester d'une véritable « pensée raciste » de Lombroso. Cela appelle toutefois quelques nuances notoires : Lombroso ne semble pas être polygéniste et s'il a intégré, du moins dans un premier temps, le postulat d'une inégalité intrinsèque des races [95], celle-ci ne paraît pas dans son œuvre exclusive d'une possibilité d'évolution [96]. De même, l'historiographie réfute l'idée selon laquelle Lombroso aurait contribué à l'érection d'un « darwinisme social » visant à favoriser une ethnie sur les autres, son unique visée étant le progrès civilisationnel [97]. Il n'en demeure pas moins que son ouvrage, antérieur à l'*Uomo delinquente*, *L'uomo bianco e l'uomo di colore* (1871), laisse à voir toutes sortes de considérations esthétiques et morales sur « l'homme de couleur » qui confinent au jugement de valeur, et difficilement lisibles pour un lecteur contemporain [98]. Plus généralement, le matérialisme lombrosien et l'idée d'une criminalité « biologique » semblent avoir fourni quelques éléments conceptuels au fascisme, comme en témoigne le parcours de son disciple, Salvatore Ottolenghi, qui abandonna les idées philanthropiques de

son maître pour rallier l'impérialisme fasciste [99], ou encore Enrico Ferri, nommé sénateur par Mussolini à la fin de sa vie [100]. D'ailleurs, « l'obsession de la normalité » prêtée à Lombroso, était déjà taxée de « fasciste [101] » en son temps.

24 Retracer la filiation, l'appartenance naturaliste de Lombroso, paraît une entreprise ardue. Les influences relevées peuvent être de nature à fournir quelques éléments de réponse, sans fournir de certitudes. En définitive, s'il est surtout une « race » biologiquement connue et assumée dans la pensée de Lombroso, c'est d'abord celle du criminel. La pensée raciste que l'on peut relever chez lui est, somme toute, assez conforme aux idées reçues de son temps [102]. L'évolutionnisme, on le répète, et le racisme que l'on impute trop souvent à Darwin doivent être avancés avec la plus grande prudence : ce dernier est essentiellement monogéniste et n'a jamais postulé sérieusement une hiérarchisation raciale [103] contrairement à Charles White. Lombroso se défendait de toute accusation de cet ordre. Il n'en demeure pas moins que le matérialisme dans lequel il s'inscrit, le paradigme de la régression et de l'atavisme, ainsi que la démarche phrénologique omniprésente dans son œuvre, semblent suggérer de sérieuses contradictions.

B. La phrénologie : du frontal à l'occipital, de la perfection à la régression

25 Comme nous l'avons déjà évoqué, une autre discipline dont il faut relever l'influence et la pratique assidue, sur et par Lombroso, est la phrénologie, dite « science des crânes ». Ses implications en sciences criminelles sont majeures, principalement sur le critère de la situation et de l'accusation des régions frontales, pariétales, puis occipitales du crâne — par ordre de gradation anatomique : de l'avant, du milieu, de l'arrière du crâne. Là encore, le lecteur contemporain relèvera la démarche de classification graduelle, à laquelle Lombroso souscrivait sans réserve : la disposition, l'hypertrophie ou l'atrophie, de ces différentes parties du crâne pourraient être de nature à fournir des indices sur les inclinations criminogènes du sujet. Dans la mesure où le criminel est en état de régression atavique, les études que nous avons sélectionnées assimilent ainsi conjointement le criminel à « l'homme primitif », « le sauvage », avec la visée d'évaluer

une possible convergence des résultats. C'est le médecin allemand Franz Joseph Gall [104], considéré comme le fondateur de la phrénologie, qui esquisse les contours du tryptique frontal-pariétal-occipital comme possible facteur criminogène (1), mais l'assimilation avec « l'homme primitif » est plus accusée encore dans les études relatives à l'os occipital (2).

1. Franz-Joseph Gall : le tryptique frontal-pariétal-occipital comme possible facteur criminogène

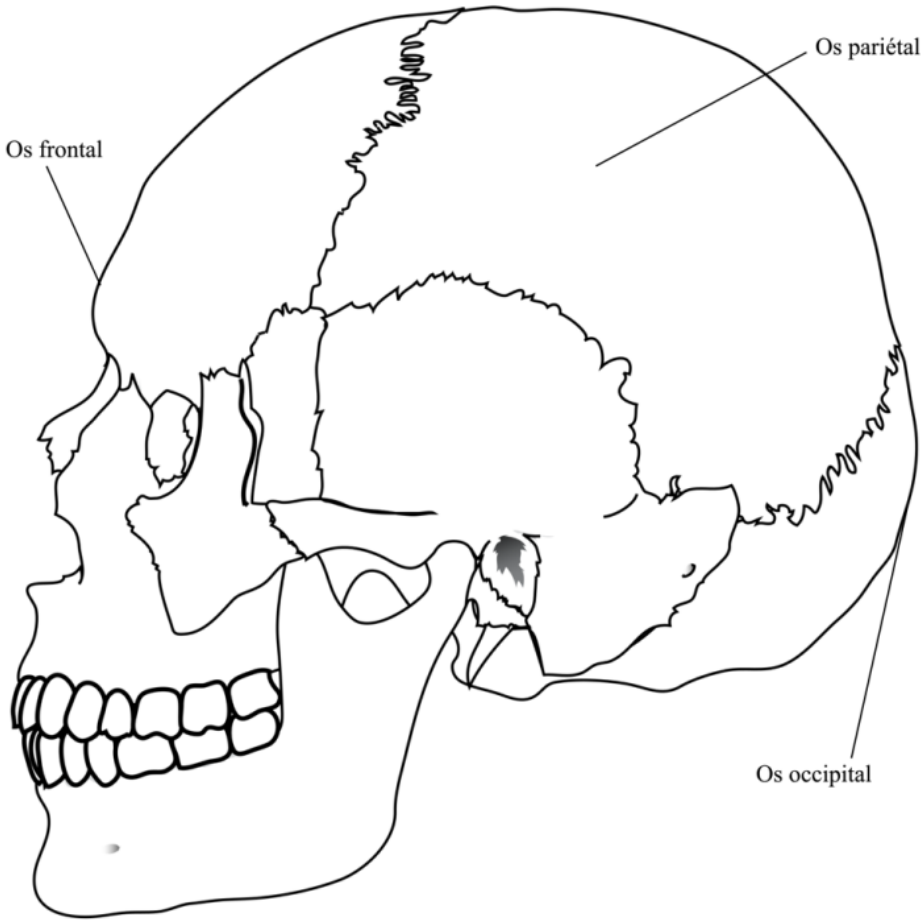
26 C'est dans une longue missive au baron Retzer, alors chef de la censure impériale, que Gall [105] aurait exposé pour la première fois les principes fondateurs de la phrénologie, en 1798 [106]. Ses travaux tendent à démontrer que le cortex cérébral, loin d'être réduit à des fonctions subsidiaires comme le soutenaient ses contemporains, gouverne en réalité l'ensemble du système nerveux central, notamment du tronc cérébral et de la moelle épinière [107]. Soutenant que le cerveau constitue la réunion de parties fonctionnelles autonomes, dont chacune est afférente à l'un des vingt-sept penchants régissant le comportant humain, il subordonne le développement de ce penchant chez le sujet à la grosseur de sa portion matérielle afférente dans le cerveau. La technique de la craniologie permet ainsi, par palpation des crânes, voire des cuirs chevelus, d'observer le degré de développement de ces penchants, matérialisés par des « saillies osseuses », si le sujet a une particulière inclination, ou au contraire par des « méplats [108] ». L'historiographie a toutefois déjà pu établir que Gall n'en est pas pour autant un déterministe forcené, et que la phrénologie ne prétend pas se substituer à l'enquête et à la recherche de la vérité, mais tout au plus à aider les magistrats dans l'exercice de leurs fonctions. Elle a, en outre, déjà pu établir que ses travaux phrénologiques semblent n'avoir eu aucune portée sur l'instruction [109].

27 Gall identifie toutefois trois saillies osseuses qui intéresseraient le droit pénal, et qui pourraient possiblement ébaucher le tryptique frontal-pariétal-occipital que nous avons déjà évoqué : la première est afférente à l'instinct de défense, commune aux individus violents, coléreux et aux chiens et coqs de combat, et est située derrière le

conduit auditif externe, ce qui pourrait être assimilé anatomiquement à la région occipitale du crâne. La deuxième, commune aux carnivores et aux humains, est rattachée au meurtre, et située au-dessus du conduit auditif externe, ce qui pourrait correspondre à la région pariétale. La troisième, au niveau de l'écaille du frontal, relative à l'instinct de propriété et de convoitise, pourrait se traduire, en matière pénale, par le vol [110].

28 Avant d'étudier la région occipitale, il convient de relever la dualité entre région frontale et région pariétale comme un lieu commun de la science médicale de l'époque : ainsi chez Bordier, si la première est atrophiée au profit de la seconde, ce caractère serait le signe d'un abrutissement commun au sauvage préhistorique et au criminel : « Moins de région frontale et plus de région pariétale ; moins de réflexion et plus d'action [...] [111] ». Ces considérations semblent rejoindre celles de Gall : l'inclination au meurtre serait donc localisée dans la région pariétale, puisqu'elle subordonne la propension à l'action du sujet. A *contrario*, la région frontale, qui semble localiser l'intelligence et la réflexion, renferme donc des inclinations plus policées, y compris en matière d'infractions pénales. Ce qui expliquerait que le criminel, en état de régression, accuserait une hypertrophie de la région pariétale. Afin de permettre une meilleure compréhension des présents développements, relativement techniques pour des juristes, et que nous aurons tenté de simplifier à l'extrême, nous fournissons un schéma anatomique du crâne humain :

Figure 1 : Schéma anatomique du crâne humain



M. Himy-Alicheva, modifié à partir de Paola it, *Human skull*, 2017, commons.wikimedia.org/wiki/File:Human_skull_nocolors.svg

2. L'os occipital, stigmate de « l'homme primitif » et stigmate criminologique

29 D'autres fondements de la science phrénologique doivent également être recherchés du côté du naturaliste Louis Jean-Marie Daubenton, dans un *Mémoire sur les différences de la situation du trou occipital chez l'homme et les animaux*, présenté en 1764 à l'Académie des sciences, dans lequel il distingue les bipèdes des quadrupèdes à la situation du trou occipital : tandis qu'il est plus replié vers la face inférieure du crâne chez les premiers, il est largement reculé sur la partie postérieure chez les seconds [112]. Chez tous les humains, l'angle

occipital s'élève donc à 3°, faisant de l'humain un bipède parfait, tandis qu'il est de 34° chez les chimpanzés. En d'autres termes, plus l'angle occipital est ouvert, moins la position du sujet est verticale ; moins l'angle occipital est ouvert, plus le sujet se redresse et est donc le plus parfaitement bipède.

30 Daubenton n'a pas formulé de considération racialiste, mais cette goniométrie est reprise par ses successeurs [113], cette fois sur des critères nettement raciaux. Près d'un siècle après la présentation des thèses de Daubenton, le médecin polygéniste Paul Broca [114] les remet en cause, et achève d'opérer la transition : de la distinction et hiérarchisation entre l'humain, bipède le plus parfait, aux quadrupèdes, chez Daubenton, à la classification et hiérarchisation des « races » de Broca et de son école [115].

31 On retrouve chez Lombroso des travaux relatifs à l'os occipital qui, eux aussi, laissent peu de doute sur une assimilation entre le criminel et le « sauvage ». En témoigne, à titre d'exemple, le tableau comparatif du taux de présence de la fossette occipitale médiane, toujours dans la région occipitale à l'arrière du crâne, entre des hommes dits « sauvages » — crânes antiques égyptiens et étrusques, « nègres », américains (Aymara), sémites, papouas (Virchow), péruviens et néo-zélandais — et les singes — orang-outangs, gorilles, troglodytes niger, hylobates. Cette fossette serait donc omniprésente chez les singes, en proportions bien supérieures chez les « sauvages », sans distinction d'individus criminels ou non [116], que chez les « Européens sains », chez qui elle serait estimée à 4,1 % sur un échantillon de 1 320 « Européens sains », tandis qu'elle serait de 16 % chez les criminels de cette dernière catégorie [117]. En résumé : systématique chez le singe, elle est nettement plus accusée chez les « sauvages » que chez les « Européens ». Chez ces derniers, elle ne serait, selon l'auteur, qu'accidentelle dans la mesure où elle n'est présente en grand nombre que chez les sujets criminels.

32 Ce tryptique occipital-pariétal-frontal se retrouve également chez les détracteurs de Lombroso, qui s'affirment dès le deuxième congrès international d'anthropologie criminelle de 1889. Au premier rang de ceux-ci, on présente traditionnellement le médecin Alexandre Lacassagne, lui-même phrénologue convaincu, ainsi que l'école du « milieu social [118] ». De manière générale, ses confrères français, à

l'exception peut-être de Bordier, sont hostiles au criminel-type lombrosien [119]. Néanmoins, cette dualité semble devoir appeler quelques nuances : d'une part, comme l'a souligné Marc Renneville [120], la conception du « milieu social » de Lacassagne ne relève pas d'une véritable sociologie au sens où nous l'entendons aujourd'hui, mais plutôt d'une écologie. D'autre part, Lacassagne souscrit à l'idée de subordonner la structure organique, matérielle, du cerveau au développement des inclinations du sujet. Enfin, comme Lombroso, il demeure tributaire de la phrénologie de Gall [121]. Un bon résumé de sa doctrine peut être tiré de sa conférence publique à la faculté de médecine de Lyon, prononcée le 27 janvier 1882, au titre éloquent de « L'homme criminel comparé à l'homme primitif », qui intéressait particulièrement le droit pénal. Ainsi, aux classes supérieures, la proéminence du frontal, et aux inférieures, celle de l'occipital, les deux étant sujettes à l'influence de la région pariétale, qui conditionne les actions, qu'elles procèdent des idées ou de l'instinct. En tout état de cause, Lacassagne ne semble pas croire en une marge de progression fulgurante des foules, et soutient l'idée selon laquelle le mode de vie ou une crise économique ou politique peut avoir une influence notoire sur la prédominance de l'une ou de l'autre zone du cerveau. Il prend notamment, dans sa leçon inaugurale, l'exemple de la « race de Solutré », originaire, comme son nom l'indique, de Dordogne, dont il livre une description conforme aux « lieux communs physiognomonistes », dirait-on, de son temps : épaisse et rustre, crâne dolichocéphale, c'est-à-dire allongé, et mâchoire proéminente [122]. De même, reprenant les conclusions de Bordier sur l'examen des crânes de divers assassins, par exemple celui du poète assassin Pierre-François Lacenaire, coupable entre autres d'avoir tué en duel le neveu de Benjamin Constant, il lui dénote une atrophie de la région frontale, au profit des régions pariétales et occipitales [123]. Lacassagne, toujours se fondant sur l'étude de son confrère Bordier, établit ainsi une similitude entre « l'homme primitif » et l'assassin, sur le critère de la dualité entre régions frontales et occipitales. En outre, tous les caractères de la débilité leur sont attribués conjointement : insensibilité à la douleur, langage par onomatopées ou usage de l'argot emprunté à des contrées exotiques, paresse et oisiveté.

33 Un autre détracteur de Lombroso, également hostile à l'hypothèse de la dégénérescence atavique, semble parfaitement souscrire au fameux triptyque, et sur des critères raciaux : il s'agit du docteur Jules Dallemagne (1858-1923). Nommé professeur de médecine légale à l'Université de Bruxelles en 1904, il est l'auteur de l'ouvrage *Les stigmates anatomiques de la criminalité* (1894), qui dresse une synthèse exhaustive de la littérature médicale criminologique de ses confrères. On y retrouve un exposé des conclusions relatives à la situation du trou occipital, reprenant les conclusions précédentes, où la gradation de l'animalité vers « l'homme blanc » est plus assumée encore [124]. Au-dessus du trou occipital, se trouve la fossette vermienne. Selon la synthèse opérée par Dallemagne, les études semblent démontrer qu'elle est très accusée chez les « singes rongeurs » ; et semble-t-il, plus le sujet se rapproche de l'homme, pour ne pas dire des « races supérieures », moins elle est développée [125].

Conclusion

34 La physiognomonie zoomorphique, même du temps de Della Porta, ne parvient jamais véritablement à s'affranchir de l'herméneutique philosophique, si ce n'est de la magie naturelle. L'ambition prédictive, pour ne pas dire divinatoire, des inclinations au crime du sujet humain, demeure pourtant chez ses adeptes. À défaut, donc, de sérieux épistémologique, la physiognomonie, dans sa généralité, cède le pas à une véritable anthropométrie. D'une volonté de classifier un humain, partie intégrante du règne animal, dans l'inventaire de la nature, l'évaluation de sa « qualité » est désormais soumise à des études quantitatives [126], dont l'objet n'est plus les stigmates faciaux, mais les données craniologiques. Les implications de ce double constat sont considérables en sciences criminologiques : la dégénérescence atavique d'inspiration lombrosienne, résultant de la malheureuse combinaison de la gradation téléologique lamarckienne et de la phrénologie, semble conduire à une assimilation inévitable entre « l'homme primitif », « le sauvage », et le criminel. Rares, toutefois, semblent les médecins et anthropologues, toutes écoles confondues, à en assumer la conséquence d'une discrimination effective, y compris parmi ceux que l'on pourrait le plus soupçonner de telles velléités, tels Charles White ou Julien-Joseph Virey. Seuls

certains anthropologues états-uniens font exception, [127], en mobilisant ces données craniologiques pour soutenir le maintien de l'esclavage aux États-Unis.

NOTES

1 L. Baridon, M. Guédron, « La physiognomonie zoologique et les arts figuratifs », *Histoire de l'art*, n° 49, 2001, p. 11-19.

2 La traduction française est l'œuvre du dit « sieur Rault », que nous ne sommes pas parvenus à identifier.

3 A. Zucker, « La physiognomonie antique et le langage animal du corps », *Rursus*, n° 1, 2006, https://doi.org/10.4000/rursus.58 (consulté le 01/10/2025).

4 Ce conseil, attribué à Aristote, qui l'aurait adressé à Alexandre dans une perspective de bon gouvernement, est repris par Della Porta dans la préface de son ouvrage. Il importe toutefois de souligner le caractère apocryphe de cette attribution : aucune source fiable ne permet d'établir qu'un tel conseil ait effectivement été formulé à l'intention d'Alexandre. G. Della Porta, *La physionomie humaine de Jean Baptiste Porta Neapolitain*, trad. du Sieur Rault, Rouen, Berthelin, 1660, voir la préface de l'auteur.

5 Voir sur la diffusion de l'œuvre de Della Porta : T. Kirchner, *Heurs et malheurs du portrait dans la France du* XVII*e siècle*, Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'homme, 2022, p. 117-133, https://doi.org/10.4000/books.editionsmsh.54492 (consulté le 01/10/2025) et spécialement le chapitre 12 « Physiognomie et portrait ».

6 M. Cureau de La Chambre, *L'art de connoistre les hommes. Première partie où sont contenus les discours préliminaires qui servent d'Introduction à cette Science*, Paris, Jacques d'Allin, 1662, p. 306.

7 J. C. Lavater, *Essai sur la physiognomonie destiné à faire connoître l'Homme et à le faire aimer*, t. 1, La Haye, 1781, p. 39 et s. « Le Traité du grand Aristote sur les Physionomies est, selon moi, un ouvrage très superficiel, peu soigné, semé de contradictions ; et cela est surtout applicable à ses observations générales. » : J. C. Lavater, *Essai sur la physiognomonie destiné à faire connoître l'Homme et à le faire aimer*, t. 2, La Haye, 1783, p. 90.

8 *Ibid.*, p. 98 : « Rien assurément n'est plus vrai que cette proposition : "la ressemblance des formes suppose une ressemblance des caractères" ;

seulement il ne faut pas que les copies aïent plus de ressemblance entre elles, que les originaux en ont dans la Nature. Et il me paroît que livré à son imagination, Porta s'est souvent mépris à cet égard, croyant apercevoir des ressemblances que personne ne peut découvrir après lui. […] Ainsi le grand défaut qu'on peut reprocher à Porta, c'est d'avoir trouvé des ressemblances où il n'y en a pas, et d'avoir souvent laissé échapper celles qui sont frappantes. »

9 J. Proust, « Diderot et la physiognomonie », *Cahiers de l'Association internationale des études françaises*, n° 13, 1961, p. 317-329.

10 C. Blanckaert, « 1800 – Le moment "naturaliste" des sciences de l'homme », *Revue d'Histoire des Sciences Humaines*, vol. 2, n° 3, 2002, p. 117-160 ; C. Blanckaert, « Les vicissitudes de l'angle facial et les débuts de la craniométrie (1765-1875) », *Revue de Synthèse*, vol. 108, 1987, p. 417-543.

11 C. Reunaud-Paligot, « Anthropologie raciale et savoirs biologiques. L'émergence d'une science dans un contexte d'essor des sciences naturelles », *Arts et Savoirs*, n° 14, janvier 2021, https://doi.org/10.4000/aes.2836 (consulté le 01/10/2025).

12 Carl von Linné est en effet le premier à avoir proposé une classification de l'*Homo sapiens* en quatre sous-espèces, de « l'européen blanc », « l'asiatique jaune », « l'africain noir » et « l'américain rouge », voir *Caroli Linnaei, doctoris medicinae, systema naturae, sive regna tria naturae systematice proposita per classes, ordines, genera et species*, dont la première édition date de 1735 et la douzième et ultime de 1778.

13 Concrétisée notamment dans la police française par Alphonse Bertillon qui proposa en 1879 à la préfecture de police de Paris la création d'un fichier anthropométrique permettant l'identification des criminels, mis en œuvre en 1882 au dépôt de la préfecture de police de Paris. J.-L. Sanchez, « Alphonse Bertillon et la méthode anthropométrique », *Sens-Dessous*, n° 10, vol. 1, 2012, 2012, p. 64-74. Voir également M. Renneville, *Crime et folie. Deux siècles d'enquêtes médicales et judiciaires*, Paris, Fayard, 2003, p. 221 et s. ; J. Van Kerckwoorde, « Les débuts de la statistique morale et de la statistique criminelle », L. Mucchielli (dir.), *Histoire de la criminologie française*, Paris, L'Harmattan, 1994, p. 253-268.

14 Cette classification naturaliste est en effet reprise par analogie par le médecin Gustave Le Bon, qui propose une « classification psychologique des races humaines », des « races primitives » (Fuégiens et Australiens), estimées incapables de civilisation, jusqu'aux « races supérieures », pour

désigner les peuples indo-européens. G. Le Bon, *Lois psychologiques de l'évolution des peuples*, Paris, Félix Alcan, 1894 ; P.-A. Taguieff, *La couleur et le sang. Doctrines racistes à la française*, 2ème édition, Paris, Mille et une nuits, 2002, p. 85 et s.

15 V. Dasen, J. Wilgaux, « La physiognomonie antique : bibliographie indicative », V. Dasen et J. Wilgaux (dir.), *Langage et métaphore du corps dans le monde antique*, Presses universitaires de Rennes, 2008, p. 241-254.

16 R. Foerster (éd.), *Scriptores Physiognomonici Graeci et latini recensuit Richardus Foerster*, 2 vol., Leipzig, Aedibus B. G. Teubneri, 1893.

17 Voir la note au lecteur qui précède le *Polemonis de Physiognomonia liber arabice et latine*, R. Foerster (éd.), *Scriptores Physiognomonici Graeci et latini*, vol. 2, *op. cit.*, p. 93-294, p. 95. Pour cette raison, nous avons écarté cette version de notre étude.

18 Intégralement en grec, mais qui a fait l'objet d'un certain nombre de petites traductions libres sous l'époque moderne, voir par exemple : J. H. Meister, *Traité sur la physionomie par le sophiste Adamantius, ou extrait des philosophes anciens et des physionomistes modernes, suivi d'un éloge de Lavater comparé avec Diderot*, Paris, Cussac, 1760. Le titre suggère une traduction d'Adamante, mais la trop grande liberté prise dans l'adaptation du texte, empêche pourtant de la considérer valablement comme telle. Aussi, cette source doit davantage être considérée comme un témoignage des lieux communs physiognomoniques de l'époque.

19 *Anonymi de physiognomonia liber*, R. Foerster (éd.), *Scriptores Physiognomonici Graeci et latini recensuit Richardus Foerster*, vol. 2, *op. cit.*, p. 1-145.

20 Vraisemblablement issu du manuscrit « Kitâb Sirr al-'asrâr », dont le plus ancien fragment remonterait au xe siècle, et dont l'un des passages les plus fameux, la prétendue lettre d'Aristote à Alexandre, aurait été traduit par le physicien Jean de Séville au xiie siècle, sous le titre *De regimine sanitatis*. Voir l'édition critique : D. Lorée, *Le secret des secrets, traduction du xve siècle*, Paris, Honoré Champion, 2017.

21 Essai de traduction : « Ceux dont les pupilles des yeux tournent en rond comme une roue pivotant sur son axe, il faut observer si elles se meuvent uniformément ou de manière variable. Si c'est uniformément, sache que cet homme est tenu par des crimes et forfaits énormes et impies, et qu'il est souillé soit par des meurtres domestiques, soit par des unions infâmes avec des citoyens ou par des mariages abominables, tels que l'on rapporte celles

de Thyeste ou de Térée ou les unions d'Œdipe. » (« Quorum pupillae oculorum in gyrum aguntur tanquam rota axi suspensa, observandum est, utrum uniformiter agantur an varie. Si uniformiter, scito eum hominem sceleribus et facinoribus immanibus attineri atque impiis et aut homicidiis domesticis aut infandis civis vel conubiis esse pollutum, quales Thyestae vel Terei civi vel qualia Oedipodis conubia fuisse memorantur. ») *Anonymi de physiognomonia liber*,*op. cit.*, p. 33.

22 Essai de traduction : « La voix doit aussi être rapportée, comme tous les autres traits, aux ressemblances des animaux : car il est chez les hommes des voix semblables à celles des chiens, des singes et des ânes, et l'un émet une voix proche de celle du cheval, l'autre du porc. C'est donc à partir de la ressemblance que tu tireras ton jugement. » (« Referenda est etiam vox sicuti cetera ad similitudines animalium : nam et canibus et simiis et asinis voces similes sunt in hominibus, et alius equo, alius porco proximam vocem emittit. Ex similitudine igitur intellectum capies. ») *Ibid.*, p. 105.

23 J. Voisenet, *Bestiaire chrétien. L'imagerie animale des auteurs du Haut Moyen Âge* (v^{e}-xi^{e} *siècle*), Toulouse, Presses universitaires du Midi, 1994 ; J. Voisenet, *Bêtes et hommes dans le monde médiéval. Le bestiaire des clercs du* v^{e} *au* xii^{e} *siècle*, Brepols, 2000 ; *Le monde animal et ses représentations au Moyen-Âge* (xi^{e}-xv^{e} *siècles*), Actes des congrès de la Société des historiens médiévistes de l'enseignement supérieur public, 15^{e} congrès, Toulouse, Service des publications de l'Université de Toulouse-Le Mirail, 1984 ; M. Pastoureau, *Bestiaires du Moyen Âge*, Paris, Points, 2020 [2011] ; R. Cordonnier, « Le *Bestiarium* et la renaissance du 12^{e} siècle », *Medievalista*, n° 29, 2021, p. 57-88, https://doi.org/10.4000/medievalista.3856 (consulté le 08/03/2026).

24 A. Zucker, « La physiognomonie antique et le langage animal du corps », *op. cit.*

25 C'est le cas notamment du *Liber physiognomoniae* de Michael Scot († ca. 1234). Avant Della Porta, il faut mentionner le *Chromantie ac physionomie anastasis* (1504), du médecin bolonais Bartolomeo della Rocca Coclès († 1504), connu pour ses portraits physiognomoniques injurieux de toutes sortes d'autorités politiques, mêlés de prédictions divinatoires douteuses, notamment sur la famille Borgia ou le roi de France Louis XII. Pour l'Ancien Régime, nous pouvons signaler les *Lettres philosophiques sur les physionomies*, de l'abbé Pernetti (1748), ainsi que la traduction et l'adaptation libre d'Adamante par Jacques-Henri Meister (1760), ami de Lavater.

26 J. Voisenet, *Bestiaire chrétien. L'imagerie animale des auteurs du Haut Moyen Âge* (v^e^-xi^e^ s.), *op. cit.*, p. 27-60.

27 Essai de traduction : « Mais tous ceux qui ont de grands yeux, lents d'esprit, sont rapportés aux bœufs. » (« Quicunque vero habent magnos oculos, tardi, referuntur ad boves. ») *Physiognomonica*, *Bartholomaei de Messana interpretatio latina*, *Scriptores Physiognomonici Graeci et Latini*, R. Foerster (éd.), t. 1, Leipzig, Aedibus B. G. Teubneri, 1893, p. 69.

28 Essai de traduction : « Tous ceux qui ont la face charnue sont *rathimi*, c'est-à-dire facilement portés à la concupiscence, et sont rapportés aux bœufs. » (« Quicunque faciem carnosam habent, *rathimi* sunt id est facile concupiscibiles, referuntur ad boves. ») *Physiognomonica*, *op. cit.*, p. 69 ; « Le bœuf est un animal qui a une grande tête, un front large, de grands yeux, une large gueule, de larges naseaux, de grands flancs et le ventre plein. Les hommes qui sont rapportés à cette apparence d'animal, seront réfractaires à l'enseignement, dépourvus de jugement, lents à parler et à agir, lents d'esprit, plus aptes à être gouvernés qu'à gouverner, non pas cependant sans honnêteté ni injustes, mais courageux. » (« Bos animal est habens caput grande, frontem latam, oculos grandes, os latum, nares latas, latera grandia, ventrem pleniorem. Ad huius animalis speciem homines qui referuntur, erunt indociles, consilii egentes, loquendi et agendi ignavi, tardiores, regi magis quam regere apti, non tamen sine honestate nec iniusti, sed fortes. ») *Anonymi de physiognomonia liber*, *op. cit.*, p. 138.

29 « Selon le sentiment d'Aristote en sa Physionomie, l'homme qui a le nez gros par le bout est naturellement lasche et paresseux, et il tient de la nature du bœuf : car le bœuf est naturellement paresseux et lasche, et selon celuy de Polemon et d'Adamantius estant fort gros par le haut et abbaissé il designe l'homme meschant […] » G. Della Porta, *La physionomie humaine de Jean Baptiste Porta Neapolitain*, *op. cit.*, p. 165.

30 « La Physionomie d'Aristote nous apprend que la face charnuë dénote l'homme d'une ame lasche et negligente, ce qui se remarque pareillement aux bœufs […] » *Ibid.*, p. 188.

31 *Ibid.*, p. 406.

32 « Ceux qui ont la face grande sont reputez pour lasches et sans cœur, et tiennent du naturel des asnes et des bœufs : comme dit Aristote en sa Physionomie : et Polemon et Adamantius estiment que ceux qui l'ont fort grande sont indociles, lourds et stupides. » *Ibid.*, p. 184.

33 « Grossièreté brutale, rudesse, force, stupidité, opiniâtreté inflexible, avec un défaut total de tendresse et de sensibilité — tels sont les caractères qui se peignent dans la forme et les traits de ces carricatures d'hommes, qu'on a voulu faire ressembler au bœuf. Mais entre mille millions d'hommes, en est-il deux qui approchent de la brute jusqu'à ce point ? Et supposé qu'il en existât un seul, combien ne seroit-il pas encore supérieur au bœuf, même indépendamment du front, du nez, du monton et du derrière de la tête ? — La bouche du premier profil est beaucoup trop humaine, pour se trouver avec cet œil de bœuf si grossièrement exagéré. » J. C. Lavater, *Essai sur la physiognomonie destiné à faire connoître l'Homme et à le faire aimer*, t. 2, *op. cit.*, p. 99.

34 Essai de traduction « Ceux qui ont un grand visage, lents d'esprit, sont rapportés aux ânes et aux bœufs. » (« Quibus facies magna, tardi, referuntur ad asinos et boves ») *Physiognomonica*, *op. cit.*,p. 65 ; « L'âne est un animal inerte, froid, réfractaire à l'enseignement, lent, insolent et à la voix ingrate. Les hommes qui sont rapportés à l'apparence de cet animal, doivent nécessairement avoir les jambes épaisses, la tête longue, les oreilles épaisses et longues, les lèvres tombantes, la voix difforme : ceux-là sont des hommes lents, froids, méprisants à l'égard de la pauvreté et de l'injustice. » (« Asinus animal est iners, frigidum, indocile, tardum, insolens, vocis ingratae. Qui ad huius animalis speciem referuntur homines, necesse est sint cruribus crassis, longo capite, auribus crassis longis, labiis demissis, voce deformi : qui sunt tardi, frigidi, penuriae atque iniuriae contemptores. ») *Anonymi de physiognomonia liber*, *op. cit.*, p. 138.

35 G. Della Porta, *La physionomie humaine de Jean Baptiste Porta Neapolitain*, *op. cit.*, p. 125.

36 *Ibid.*, p. 221.

37 Essai de traduction : « Le même Aristote dit que ceux qui ont les yeux suffisamment proéminents sont inertes : cela est rapporté aux ânes. » (« Idem Aristoteles dicit prominentes satis oculos inertes esse : referri hoc ad asinos. ») *Anonymi de physiognomonia liber*, *op. cit.*, p. 112, repris dans : G. Della Porta, *La physionomie humaine de Jean Baptiste Porta Neapolitain*, *op. cit.*, p. 421.

38 *Ibid.*, p. 278.

39 *Ibid.*, p. 297-298.

40 Essai de traduction : « Des ongles blancs, larges et légèrement rougeâtres donnent l'indice d'un excellent naturel. Les ongles étroits et

oblongs sont les signes de la stupidité et de la sauvagerie. Ceux qui sont recourbés et crochus appartiennent à des hommes impudents et rapaces. Cela est rapporté aux oiseaux et aux bêtes sauvages, qui sont violentes. » (« Ungues albi lati subrubentes optimi ingenii dant indicium, angusti autem et oblongi stoliditatis et feritatis indices sunt. Qui inflexi et curvi sunt, impudentes et rapaces sunt. Refertur ad aves et ad feras quae violentae sunt. ») *Anonymi de physiognomonia liber*,*op. cit.*, p. 81.

41 Essai de traduction : « Le même dit que ceux chez qui la base des narines est mince sont des impudents : cela est rapporté à l'apparence des corbeaux. » (« Idem dicit, quibus origo narium tenuis est, impudentes esse : referri ad speciem corvorum. ») *Ibid.*, p. 112.

42 Essai de traduction : « Tous ceux qui ont le nez concave, dont la partie située en avant du front est arrandie, avec une protubérance arrondie vers le haut, sont luxurieux et sont rapportés aux coqs. » (« Quicunque autem nasum concavum habent, quae sunt ante frontem rotunda, et rotundum sursum eminens, luxuriosi, referuntur ad gallos. ») *Physiognomonica*, *op. cit.*, p. 65, repris dans : G. Della Porta, *La physionomie humaine de Jean Baptiste Porta Neapolitain*, *op. cit.*, p. 163.

43 Essai de traduction : « Le coq, qui en grec se dit *alektryôn*, est un animal inepte, ardent à l'amour, portant en lui une grande confiance en son apparence et en sa voix. Les hommes qui sont rapportés à cette apparence d'animal seront ainsi : l'œil rond et brillant, la tête petite et mobile, le cou dressé, les épaules légères, dans lesquelles résident toute leur force et leur ardeur. Parfois ils se glorifieront de leur chevelure, auront les jambes droites et une belle barbe, seront grands parleurs, se décernant à eux-mêmes le plus grand honneur, de sorte qu'il leur est nécessaire d'être orgueilleux dans la pratique des combats, de prendre volontiers le bien d'autrui, de ne pas être satisfaits de leurs propres mariages, sans gravité, sans jugement, sans respect. » (« Gallus, qui graece ἀλεκτρυών dicitur, animal est ineptum, in venerem calidum, speciei ac vocis suae gerens fiduciam magnam. Qui ad huius animalis speciem referuntur homines, ita erunt : oculo rotundo nitenti, capite parvo mobili, subrecti collo, levibus humeris, in quibus vis et calor eorum omnis constitutus est. Interdum coma capitis gloriabuntur, erecta habebunt crura, barbam honestam, <erunt> vocales, honorem sibi plurimum deferentes, quos necesse est et certamina celebrando superbos esse, aliena libenter assumere, non esse contentos matrimoniis propriis, sine gravitate, sine consilio, sine reverentia esse. ») *Anonymi de physiognomonia liber*, *op. cit.*, p. 143.

44 Essai de traduction : « Ceux qui ont une ligne courbe à partir du front sont des effrontés et sont rapportés aux corbeaux. » (« Qui habent a fronte mox curvum ductum, inverecundi sunt, referuntur ad corvos. ») *Physiognomonica*, *op. cit.*, p. 67 ; « L'homme est impudent, et tient de la nature des corbeaux, quand dès la racine du front le nez commence aussi tost à luy devenir courbé […]. » G. Della Porta, *La physionomie humaine de Jean Baptiste Porta Neapolitain*, *op. cit.*, p. 88.

45 J. -H. Meister, *Traité sur la physionomie par le sophiste Adamantius*, *op. cit.*, p. 45.

46 G. Della Porta, *La physionomie humaine de Jean Baptiste Porta Neapolitain*, *op. cit.*, p. 286.

47 *Ibid.*, p. 322.

48 J. -H. Meister, *Traité sur la physionomie par le sophiste Adamantius*, *op. cit.*, p. 53.

49 Essai de traduction : « Tous ceux qui ont un petit front sont réfractaires à toute discipline et sont rapportés aux porcs. » (« Quicunque frontem parvam habent, indisciplinabiles, referuntur ad sues. ») *Physiognomonica*, *op. cit.*, p. 71 ; « Un front étroit signifie un homme indocile, grossier et vorace : cela est rapporté au porc. » (« Frons angusta indocilem, inquinatum, voracem significat : refertur ad porcum. ») *Anonymi de physiognomonia liber*, *op. cit.*, p. 27. Tandis que l'héritage gréco-romain et même, semble-t-il, les traités d'agronomie de la fin du Moyen Âge le valorisaient pour son utilité, les écritures bibliques en font un attribut de Satan, revêtu de vices qui relèvent des péchés capitaux : saleté, gloutonnerie, luxure, colère, paresse. M. Pastoureau, *Bestiaire du Moyen Âge*, *op. cit.*, p. 142 et s.

50 Essai de traduction : « Des sourcils qui d'un côté tombent vers les yeux, et de l'autre se relèvent vers les tempes, indiquent un homme immonde, sot et insatiable : cela est rapport aux porcs. » (« Supercilia quae ex altera parte ad oculos demissa sunt, ex altera ad tempora subrecta, immundum, stultum et insatiabilem indicant : referuntur ad porcum. ») *Anonymi de physiognomonia liber*, *op. cit.*, p. 30..

51 Essai de traduction : « Tous ceux qui un nez épais à son extrêmité, sont insensibles, et sont rapportés aux porcs. » (« Quicunque autem nasum in extremitate grossum habent, insensibiles sunt, referuntur ad sues. ») *Physiognomonica*, *op. cit.*, p. 67.

52 Essai de traduction : « Des narines épaisses dénotent un homme immonde. Car les porcs et les oiseaux sont ainsi sordides. » (« Crassae nares immundum hominem dant intelligi. Porci enim et aves sordidae ita sunt. ») *Anonymi de physiognomonia liber*, *op. cit.*, p. 70. Ce passage pose quelques difficultés de traduction : si les naseaux porcins ne sont pas difficiles à imaginer pour le lecteur contemporain, les « vils oiseaux », ou « oiseaux sales », sans plus de précision, possèdent davantage des orifices nasaux que de véritables naseaux.

53 « Ceux qui ont le nez gros par le haut ressemblant au groin du pourceau, sont tenus pour dépourveus de sens, selon Aristote en sa Physionomie : c'est un animal brute, et l'on dit vulgairement que l'ame luy est donnée au lieu de sel […] » G. Della Porta, *La physionomie humaine de Jean Baptiste Porta Neapolitain*, *op. cit.*, p. 166.

54 *Ibid.*, p. 233.

55 *Ibid.*, p. 283-284.

56 « Quand on verra à l'Homme les prunelles des yeux petites, on pourra iuger qu'il machine malignement quelque chose de mauvais, à la similitude de certains animaux, qui ont les prunelles estroites, et sont méchamment rusés, tels que sont les serpens, les rats d'inde, les singes, les renards et autres animaux qui ont ainsi les yeux […]. Mais il se rencontre que j'ay remarqué que ceux qui sont sujets aux salles et deshonnestes plaisirs de Venus ont les prunelles petites, à l'exemple peut-estre des rats d'inde, des hyenes, des perdrix, des cailles, et des coqs ; car tous ces animaux sont malfaisants, usent d'embusches, et s'accouplent avec les mâles de leurs especes : comme témoignent Aristote et Aphrodisée. Aelian dit, que la nature a donné cela au rat d'inde qu'il participe de l'un et de l'autre sexe, qu'il peut par sa semence emplir les autres rats de son espece et porter luy mesme ; c'est ce qu'on a aussi écrit de l'hyene ; ceux d'entre ces animaux, qui dans le combat, qu'ils ont coustume de faire, sont vaincus, reçoivent cet affront en cette guerre qu'ils sont reputez d'un sexe plus abiet qu'ils ne sont, et souffrent la mesme chose que les femelles ; au contraire ceux qui sont sortis vainqueurs du combat, couvrent les vaincus et les emplissent à mesme temps de leur semence ; mais les vaincus pour s'estre mal defendus au combat, ont cette recompense que de peres qu'ils estoient auparavant, ils deviennent meres. » *Ibid.*, p. 416-417.

57 Essai de traduction : « Le même dit que les yeux caprins sont adonnés à la lubricité : cela est rapporté au bouc. » (« Idem dicit oculos caprinos

libidinis esse deditos : referri hoc ad caprum. ») *Anonymi de physiognomonia liber*, *op. cit.*, p. 112.

58 « Le même dit que ceux qui tendent leur voix de sorte qu'ils l'exaspèrent jusqu'à imiter le bêlement du bouc, sont furieux en Vénus : cela est rapporté aux chèvres. » (« Idem dicit eos qui vocem ita intendunt, ut proxime caprino balatu eam exasperent, furiosos esse in venerem : referri hoc ad capras. ») *Ibid.*

59 M. Pastoureau, *Bestiaires du Moyen Âge*, *op. cit.*, p. 136.

60 Essai de traduction : « Ceux qui présentent une peau du front lâche et diffuse, et comme souriante, sont certes enjôleurs, mais non pourtant sans malice : ils sont rapportés à la figure des chiens flatteurs. » (« Qui laxam atque diffusam frontis cutem proferunt et tanquam arridentem, blandi quidem, non tamen innoxii sunt : referuntur ad specium blandientium canum. ») *Anonymi de physiognomonia liber*, *op. cit.*, p. 29.

61 « Le signe qui dénote que l'homme est enclin à se courousser, est quand il a le nez désinant en pointe, comme écrit Aristote à Alexandre : il s'éclaircit davantage en sa Physionomie, disant que si le haut du nez est aigu, c'est signe que l'homme est d'un couroux furieux, et qu'il tient du naturel des chiens : car le propre des chiens, est d'avoir du couroux. » G. Della Porta, *La physionomie humaine de Jean Baptiste Porta Neapolitain*, *op. cit.*, p. 167. Après vérification du texte original de G. Della Porta, dans son édition latine, l'erreur semble bel et bien imputable à Della Porta, traduite telle quelle par le sieur Rault. G. Della Porta, *De humana Physiognomonia*, Vici Aequensis, apud Iosephum Cacchium, 1586, p. 78.

62 Essai de traduction : « Tous ceux qui ont le bout du nez pointu s'irritent difficilement et sont rapportés aux chiens. » (« Quicunque autem nasum extremum acutum habent, difficulter irascibiles sunt, referuntur ad canes. ») *Physiognomonica*, *op. cit.*, p. 67.

63 G. Della Porta, *La physionomie humaine de Jean Baptiste Porta Neapolitain*, *op. cit.*, p. 193.

64 Essai de traduction : « Tous ceux qui ont la lèvre supérieure et les gencives proéminentes sont amateurs d'outrages, et sont rapportés aux chiens. » (« Quicunque autem superius labium et gingivas praeeminentia habent, amatores sunt contumeliarum, referuntur ad canes. ») *Physiognomonica*, *op. cit.*, p. 65, repris dans : G. Della Porta, *La physionomie humaine de Jean Baptiste Porta Neapolitain*, *op. cit.*, p. 227.

65 Essai de traduction : « Ceux qui ont des lèvres épaisses et la lèvre supérieure pendant sur la lèvre inférieure, sont stupides, et sont rapportés aux ânes et aux singes. » (« Qui autem labia grossa habent et superius inferiori propendens, fatui, referuntur ad asinos <et simias>. ») *Physiognomonica*, *op. cit.*, p. 65.

66 Essai de traduction : « Tous ceux qui ont les yeux creux sont malicieux, et sont rapportés au singe. » (« quicunque autem concavos [oculos] habent, maliciosi, reducuntur ad simiam. ») *Ibid.*, p. 71.

67 G. Della Porta, *La physionomie humaine de Jean Baptiste Porta Neapolitain*, *op. cit.*, p. 166.

68 « Il est certain que cette espece d'animaux est si lascive qu'ils courent mesme apres les femmes. L'on rapporte qu'il se trouve aux Indes certains singes de poil roux, dont l'on ne souffre aucun dans les villes : parce qu'ils sont si chauds et si enclins à la lasciveté, qu'ils se ruent sur les femmes comme s'ils estoient fols […] » *Ibid.*, p. 171.

69 *Ibid.*, p. 186.

70 *Ibid.*, p. 197. Description du chat conforme au caractère dissimulateur et taiseux qu'on lui prête durant le Bas Moyen Âge, bien qu'il semble que déjà du temps de Della Porta, la vision du chat, au lendemain de la Grande Peste, avait changé. M. Pastoureau, *Bestiaires du Moyen Âge*, *op. cit.*, p. 157.

71 G. Della Porta, *La physionomie humaine de Jean Baptiste Porta Neapolitain*, *op. cit.*, p. 221.

72 *Ibid.*, p. 409.

73 J. -H. Meister, *Traité sur la physionomie par le sophiste Adamantius*, *op. cit.*, p. 17.

74 G. Della Porta, *La physionomie humaine de Jean Baptiste Porta Neapolitain*, *op. cit.*, p. 174. Selon Michel Pastoureau, il semblerait qu'à partir des deux premiers siècles de notre ère, avec l'apparition du christianisme, le taureau, alors déifié dans tout le pourtour méditerranéen, en particulier avec le culte de Mithra, ait connu une véritable déchéance au point de devenir une bête infernale. M. Pastoureau, *Bestiaires du Moyen Âge*, *op. cit.*, p. 133.

75 G. Della Porta, *La physionomie humaine de Jean Baptiste Porta Neapolitain*, *op. cit.*, p. 282.

76 Essai de traduction : « Ceux qui ont un petit menton doivent être évités. Car parmi d'autres défauts, ils sont cruels et perfides. Ils sont rapportés aux serpents. » (« Qui parvum habent mentum, vitandi sunt. Nam praeter cetera immites et insidiosi sunt. Referuntur ad serpentes. ») *Anonymi de physiognomonia liber*, *op. cit.*, p. 71.

77 Essai de traduction : « La couleuvre est un animal féroce, nuisible, perfide. Quand elle est résolue, elle est terrible. Quand elle a peur, elle fuit. Elle est adonnée à la gourmandise. Les hommes que l'on rapporte à cette apparence d'animal seront ainsi : la tête petite, fine et ronde. Les yeux petits, ronds, brillants. Le cou long et fin. La bouche aux lèvres serrées. Le corps allongé. La poitrine pointue. Ils bougeront la tête rapidement et facilement. Les hommes de ce type seront aussi des meurtriers, audacieux, craintifs et enclins à la méchanceté. » (« Coluber animal est saevum, nocens, insidiosum, cum constituerit animum terribile, cum timuerit fugax, gulae deditum. Qui ad huius animalis speciem referuntur homines, ita erunt : capite parvo tenui rotundo, oculis parvis rotundis lucidis, collo longo tenui, ore praeciso, prolixo corpore, pectore acuto, caput velociter et facile commovebunt. Homicidae quoque huiusmodi homines erunt, audaces, timidi, studentes malitiae. ») *Ibid.*, p. 141.

78 P. Mantegazza, *La physionomie et l'expression des sentiments*, Paris, Félix Alcan, 1885, p. 28.

79 « Nous, hommes des races supérieures, nous trouvons laids tous les nez qui se rapprochent de celui du singe, les nez camus, les nez écrasés ou très petits, ceux qui n'ont pas les narines presque parallèles, et dont la section représenterait le chiffre 8. » *Ibid.*, p. 38.

80 J. C. Lavater, *La physiognomonie ou l'Art de connaître les hommes d'après les traits de leur physionomie*, t. 2, La Haye, 1783, p. 129.

81 Sur l'histoire de la criminologie, voir : C. Debuyst, « Pour introduire une histoire de la criminologie : les problématiques de départ », *Déviance et Société*, vol. XIV, n° 4, 1990, p. 347-376 ; R. Gassin, « À propos d'une première histoire de la criminologie française », *Revue de science criminelle et de droit pénal comparé*, n° 4, 1997, p. 899-907 ; J. Pinatel, *Histoire des sciences de l'homme et de la criminologie*, Paris, l'Harmattan, 2001. Voir surtout M. Kaluszynski, *La criminologie en mouvement. Naissance et développement d'une science sociale en France au* XIX*e siècle. Autour des Archives de l'Anthropologie Criminelle d'Alexandre Lacassagne*, thèse de doctorat, sous la direction de M. Perrot, Histoire, Université Paris 7,

1988 ; M. Kaluszynski, *La république à l'épreuve du crime : la construction du crime comme objet politique*, 1880-1920, Paris, L.G.D.J,
2002 ; M. Kaluszynski, « Quand est née la criminologie ? ou la criminologie avant les *Archives…* », *Criminocorpus, Archives d'anthropologie criminelle*, 2005, https://doi.org/10.4000/criminocorpus.126 (consulté le 28/02/2026). Voir également M. Renneville, *La médecine du crime (essai sur l'émergence d'un regard médical sur la criminalité en France* 1785-1885), thèse de doctorat, dirigé par A. Gueslin, Histoire, Université Paris 7, 1996 ; M. Renneville, « La médecine du crime dans la première moitié du XIXe siècle », L. Mucchielli (dir.), *Histoire de la criminologie française*, Paris, L'Harmattan, 1994, p. 29-53 ; M. Renneville, « The French Revolution and the Origins of French Criminology », P. Becker, R. F. Wetzell (dir.), *Criminals and Their Scientists: The History of Criminology in International Perspective*, Cambridge, Cambridge University Press, 2006, p. 25-42 ; M. Renneville, « Le criminel-né : imposture ou réalité ? », *Criminocorpus*, *Archives d'anthropologie criminelle*, 2005, http://journals.openedition.org/criminocorpus/127 (consulté le 02/03/2026),. Quelques titres anglo-saxons particulièrement éclairants : R. A. Nye, « Heredity or Milieu: The Foundations of Modern European Criminological Theory », *Isis*, vol. 67, n° 3, 1976, p. 334-355 ; M. Gibson, *Born to crime: Cesare Lombroso and the origins of biological criminology*, Praeger, Westport, 2002 ; M. Gibson, « Cesare Lombroso and Italian Criminology: Theory and Politics », P. Becker, R. F. Wetzell (dir.), *Criminals and Their Scientists: The History of Criminology in International Perspective*, *op. cit.*, p. 137-158 ; P. Knepper, « Laughing at Lombroso: Positivism and Criminal Anthropology in Historical Perspective », R. A. Triplett (dir.), *The Handbook of the History and Philosophy of Criminology* , Hoboken, Wiley-Blackwell, 2017, p. 51-66.

82 C. Lombroso, *L'homme criminel*, t. 1, 2e édition française., traduit d'après la 5e édition italienne, Paris, Félix Alcan, 1895, p. 26.

83 *Ibid.*, p. 232.

84 *Ibid.*, p. 246.

85 « Un caractère commun à bien des criminels, c'est une agilité vraiment extraordinaire, surtout chez le voleur ; c'était le cas de Cecchini, de Pietrotto, de Rossignol, de Villela, de Rossotti ; celui-ci ne s'enfuit pas seulement de prison, mais favorisa encore, le même jour, l'évasion de sa maîtresse. Cette agilité est, bien des fois, analogue à celle du singe ; Maria Perino grimpait sur les arbres les plus grêles et puis de leur cime sautait sur les toits, entrait dans les maisons et, pendant quelques mois réussissait ainsi

à se soustraire à la justice (Archivio di psichiatria, II). Peut-être avons-nous encore là quelque reste de l'agilité de l'enfant et du sauvage. » *Ibid.*, p. 328-329 :

86 *Ibid.*, p. 221.

87 C. Devillers, « Atavisme (morphologique ou structural) », P. Tort (dir.), *Dictionnaire du darwinisme et de l'évolution*, t. 1, Paris, PUF, 1996, p. 145.

88 « Je me contenterai de déduire de ces faits : que les assassins que j'ai étudiés sont nés avec des caractères qui étaient propres aux races préhistoriques, caractères qui ont disparu chez les races actuelles, et qui reviennent chez eux par une forme d'atavisme. Le criminel ainsi compris est un anachronisme, un sauvage en pays civilisé, une sorte de monstre, et quelque chose de comparable à un animal qui, né de parents depuis longtemps domestiques, apprivoisés, habitués au travail, apparaîtrait brusquement avec la sauvagerie indomptable de ses premiers ancêtres. » A. Bordier, *Étude anthropologique sur une série de crânes d'assassins*, Paris, G. Masson, 1881, p. 27. Voir également : M. Kaluszynski, « Les Congrès internationaux d'anthropologie criminelle (1885-1914) », *Mil neuf cent*, n° 7, 1989, p. 59-70.

89 Lombroso cite Darwin dès 1863, dans l'article « Tre mesi in Calabria », paru dans la *Rivista Contemporanea*, alors que sa doctrine ne sera diffusée par les universités que dans les années soixante-dix. E. Bovo, *Pensée de la foule, pensée de l'inconscient. Généalogie de la psychologie de la foule (1875-1895)*, Besançon, Presses universitaires de Franche-Comté, 2021, p. 35-56, § 14, https://doi.org/10.4000/books.pufc.36514 (consulté le 11/04/2026).

90 R. Villa, « Lombroso Cesare 1835-1927 », P. Tort (dir.) ; *Dictionnaire du darwinisme et de l'évolution*, t. 2, Paris, PUF, 1996, p. 2678.

91 J. -B. de Lamarck, *Philosophie zoologique*, t. 1, Paris, Librairie F. Savy, 1873, p. 235-235 : « Première loi. Dans tout animal qui n'a point dépassé le terme de ses développements, l'emploi le plus fréquent et soutenu d'un organe quelconque, fortifie peu à peu cet organe, le développe, l'agrandit, et lui donne une puissance proportionnée à la durée de cet emploi ; tandis que le défaut constant d'usage de tel organe, l'affaiblit insensiblement, le détériore, diminue progressivement ses facultés, et finit par le faire disparaître. Deuxième loi. Tout ce que la nature a fait acquérir ou perdre aux individus par l'influence des circonstances ou leur race se trouve depuis longtemps exposée, et par conséquent, par l'influence de l'emploi prédominant de tel organe, ou par celle d'un défaut constant d'usage de telle partie ; elle le

conserve par la génération aux nouveaux individus qui en proviennent, pourvu que les changements acquis soient communs aux deux sexes, ou à ceux qui ont produit ces nouveaux individus. »

92 Le « cou de la girafe » est l'un des exemples les plus emblématiques de la théorie de Lamarck. J. -B. de Lamarck, *Philosophie zoologique*, t. 1, *op. cit.*, p. 254-255 ;G. Laurent, « Lamarck », P. Tort (dir.), *Dictionnaire du darwinisme et de l'évolution*, t. 2, *op. cit.*, p. 2542. Voir les travaux de référence de P. Corsi, *The age of Lamarck : Evolutionnary Theories in France*, 1790-1830, Berkeley, University of California Press, 1988.

93 E. Bovo, « Racisme et idéologie du progrès. Cesare Lombroso, disciple infidèle de Paolo Marzolo ? », A. Aramini, E. Bovo (dir.), *La pensée de la race en Italie*, Besançon, Presses universitaires de Franche-Comté, 2018, p. 73-84, https://doi.org/10.4000/books.pufc.5168 (consulté le 01/10/2025).

94 P. d'Agostino, « Craniums, Criminals, and the "Cursed race": Italian Anthropology in American Racial Thought, 1861-1924 », *Comparatives Studies in Society and History*, 2002, vol. 44, n° 2, p. 319-343; L. Rodler, « L'homme criminel de Cesare Lombroso : entre science et littérature », *Criminocorpus*, 2012, *Archives d'anthropologies criminelles*, https://doi.org/10.4000/criminocorpus.1893 (consulté le 10/10/2025).

95 Voir notamment Giorgio Israël, qui réfute tout racisme de Lombroso : G. Israël *Il fascismo e la razza. La scienza italiana e le politiche razziali del regime*, Bologne, Il Mulino, 2010, p. 145 et s.

96 S. Montaldo, « Le début de la pensée raciste de Lombroso (1860-1871) », A. Aramini, E. Bovo (dir.), *La pensée de la race en Italie*, *op. cit.*, p. 85-100.

97 E. Bovo, « Racisme et idéologie du progrès. Cesare Lombroso, disciple infidèle de Paolo Marzolo ? », *op. cit.*, §19.

98 C. Lombroso, *L'uomo bianco e l'uomo di colore*, Padoue, F. Sacchetto, 1871, p. 170-172 : (Essai de traduction : « C'est donc au Nègre que l'homme primitif devait ressembler ; et s'il est vrai que les espèces zoologiques supérieures se forment par le perfectionnement des inférieures, c'est du Nègre que durent dériver le Jaune et le Blanc. Une preuve indirecte de ces origines et de ces transformations successives se trouverait dans l'observation que le type nègre et mongol se reproduit spontanément chez certains individus de race blanche. Dans les bagnes, il est courant de trouver le type mongol avec les yeux obliques, la pommette saillante, la rareté de la barbe, le front fuyant, les énormes sinus frontaux, le teint jaune ou terreux des Mongols ; et les criminels présentent cette même insensibilité morale et parfois physique,

cette même passion du sang, et cette férocité unie à la lâcheté, et ce manque de sentiments bienveillants, que l'on a observés dans les races jaunes et américaines, les plus cruelles parmi les races humaines : il n'est pas hors de propos de noter ici que le galérien aime se tatouer non seulement les bras (comme beaucoup de bergers oisifs) mais bien tout le corps. » (« Al negro dovea somigliarsi dunque l'uomo primitivo ; e se è vero che le specie zoologiche superiori si formano dal perfezionamento delle inferiori, dal Negro dovettero derivare il Giallo ed il Bianco. Una prova indiretta di queste origini e di queste trasformazioni successive si avrebbe nella osservazione che il tipo negro e mongolo si riproduce spontaneamente in certi individui di razza bianca. Nelle galere è commune trovare il tipo mongolo con li occhi obliqui, lo zigoma sporgente, la scarsezza della barba, il fronte sfugente, gli enormi seni frontali, il colorito giallo o terreo dei Mongoli ; ed i criminali presentano quella stessa insensibilità morale e qualche volta fisica, quella stessa passione del sangue, e quella ferocia unita a viltà, e quella mancanza dei sentimenti benevoli, che si osservò nelle razze gialle e americane, le più crudeli fra le razze umane : nè è qui fuor di luogo il notare che il galeotto ama tatuarsi non solo le braccia (come molti oziosi pastori) ma sì tutto il corpo. ») ; voir également : S. Montaldo, « Le début de la pensée raciste de Lombroso (1860-1871) », *op. cit.*, §8 ;

99 Sur la réception de Lombroso des origines à nos jours, voir : S. Montaldo, « Lombroso: The Myth, The History », *Crime, Histoire & Sociétés*, vol. 22, n° 2, 2018, p. 31-61, https://journals.openedition.org/chs/2283 (consulté le 01/10/2025).

100 J.- L. Halpérin, « Les historiens du droit en Italie et le fascisme », Clio@Themis, n° 9, 2015, https://doi.org/10.35562/cliothemis.1543 (consulté le 10/10/2025).

101 S. Montaldo, « En finir avec Cesare Lombroso ? », *Politika*, https://www.politika.io/fr/article/finir-cesare-lombroso (consulté le 01/10/2025). L'auteur prête ces propos au psychiatre Agostino Pirella. Voir : A. Pirella, « Prefazione », C. Lombroso, *L'uomo di genio* , Rome, Napoleone, 1971 [1888], p. XVI.

102 X. Tabet, « "Costrutto diversamente dagli altri" : criminalité, atavisme et race chez Lombroso », A. Aramini, E. Bovo (dir.), *La pensée de la race en Italie*, *op. cit.*, p. 101-120.

103 J. Génermont, « Race/racisme », P. Tort (dir.), *Dictionnaire du darwinisme et de l'évolution*, t. 3, *op. cit.*, p. 3610.

104 Pour quelques ouvrages de référence d'époque : F.-J.-V. Broussais, *Cours de phrénologie*, Paris, J.-B. Baillière, 1836 ; P. Flourens, *Examen de la phrénologie*, Paris, Paulin, 1842 ; L.-F. Lélut, *Qu'est-ce que la phrénologie ?*, Paris, Trinquart, 1836 ; L.-F. Lélut., *Rejet de l'organologie phrénologique de Gall et de ses successeurs*, Paris, Fortin-Masson, 1843.

105 Gall dont il faut signaler l'aversion pour la discipline de la physiognomonie. J. Proust, « Diderot et la physiognomonie », *op. cit.*, p. 317.

106 M. Renneville, *Le langage des crânes. Histoire de la phrénologie*, Paris, La Découverte, 2020, p. 15 et s. Voir l'ouvrage considéré comme fondateur de la discipline : F. J. Gall,. J. G. Spurzheim, *Anatomie et physiologie du système nerveux en général, et du cerveau en particulier. Avec des observations sur la possibilité de reconnoitre plusieurs dispositions intellectuelles et morales de l'homme et des animaux par la configuration de leurs têtes*, Paris, F. Schoell, 1810.

107 G. Lanteri-Laura, « Phrénologie et criminologie au début du XIX^e siècle. Les idées de F. J. Gall », L. Mucchielli (dir.), *Histoire de la criminologie française*, *op. cit.*, p. 21-28, p. 22.

108 *Ibid.*, p. 22-23.

109 Voir sur la question du libre arbitre, chère aux juristes, face aux thèses de l'hérédité criminelle défendue par les médecins : M. Renneville, « Entre nature et culture : le regard médical sur le crime dans la première moitié du XIX^e siècle », *Histoire de la criminologie française*, *op. cit.*, p. 29-53.

110 G. Lanteri-Laura, « Phrénologie et criminologie au début du XIX^e siècle. Les idées de F. J. Gall », *op. cit.*, p. 24.

111 « […] il est bien permis de noter la coïncidence qui frappe les yeux, entre le développement quasi-préhistorique de la région pariétale chez les assassins et leur brutalité sauvage. Moins de région frontale et plus de région pariétale ; moins de réflexion et plus d'action ; n'est-ce pas là la caractéristique de l'homme préhistorique et de l'assassin moderne ? » A. Bordier, *Étude anthropologique sur une série de crânes d'assassins*, *op. cit.*, p. 19 : Voir également la conférence publique à la faculté de médecine de Lyon prononcée par Lacassagne, le 27 janvier 1882 : A. Lacassagne, *L'Homme criminel comparé à l'homme primitif*, Lyon, Société d'Anthropologie de Lyon, 1882, p. 6-7. Bien que contredisant Lombroso, Bordier fait également sien le postulat d'une régression préhistorique imputable à l'atavisme, contrairement à la plupart de ses confrères français.

112 P. Broca, « Sur l'angle orbito-occipital », *Bulletins de la Société d'anthropologie de Paris*, deuxième série, t. 12, 1877, p. 325-333. Voir également C. Blanckaert, *De la race à l'évolution. Paul Broca et l'anthropologie française (1850-1900)*, Paris, L'Harmattan, 2009, p. 125 et s. Claude Blanckaert a déjà eu l'occasion de relever l'incohérence entre la répartition graduée que Broca avait opérée, des Blancs aux Noirs, et les caractères « sériaires » dont les données recueillies par ses soins contredisaient cette gradation, en particulier dans la mesure moyenne de l'angle occipital. Cette lacune flagrante n'avait pas échappé à ses détracteurs, en particulier au docteur Louis-Adolphe Bertillon. Tous les travaux de Claude Blanckaert († 2024) se sont évertués à établir les dérives de l'anthropométrie en leur temps, voir : C. Blanckaert, « La crise de l'anthropométrie : des arts anthropotechniques aux dérives militantes (1860-1920) », C. Blanckaert (dir.), *Les politiques de l'anthropologie. Discours et pratique en France (1860-1940)*, Paris, L'Harmattan, 2001, p. 95-172.

113 C. Blanckaert, « Les vicissitudes de l'angle facial et les débuts de la craniométrie (1765-1875), *Revue de Synthèse*, n° 108, 1987, p. 417-543.

114 P. Broca, « Sur l'angle orbito-occipital », *op. cit.*, p. 327 : « […] l'étude de plus de 1 200 crânes m'a permis de constater deux faits généraux, entièrement contraires aux conclusions de Daubenton : en premier lieu, l'angle de Daubenton, loin d'être invariablement le même chez tous les hommes, présente, suivant les individus ou suivant les races, des différences qui peuvent aller jusqu'à 35 degrés ; en second lieu, ce caractère, loin de creuser entre l'homme et les singes un profond hiatus, n'établit entre eux qu'une démarcation incertaine, qu'une distance médiocre, franchie même quelquefois par les écarts individuels. »

115 *Ibid.*, p. 328 : « L'angle de Daubenton n'a pas perdu pour cela son importance ; il n'a plus la valeur qu'on lui avait attribuée comme caractéristique de l'homme ; mais il en a acquis une autre : il a pris rang au nombre des caractères ethniques les plus remarquables, car si, au lieu de considérer les individus, on considère les moyennes ethniques, on reconnaît qu'il établit, entre les races humaines des divers groupes, des différences très-tranchées et conformes le plus souvent à la gradation hiérarchique des races. On reconnaît en outre que la plus forte moyenne ethnique, celle de la série des nègres de Nubie, ne dépasse pas + 9°,34, qu'elle est par conséquent inférieure de 5 à 6 degrés aux minima observés chez les singes. »

116 Il importe de signaler que les thèses lombrosiennes sur la question sont loin de faire l'unanimité dans la communauté scientifique qui lui est

contemporaine, voir notamment les travaux du médecin-anthropologue Arthur Bordier : A. Bordier,*Étude anthropologique sur une série de crânes d'assassins*, *op. cit.*, p. 20.

117 C. Lombroso, *L'homme criminel*, t. 1, *op. cit.*, p. 164.

118 Encore que la notion de « milieu social » de Lacassagne est bien différente de la définition que nous concevons aujourd'hui, et pas exclusive de l'atavisme, en particulier d'une constitution organique intrinsèque défectueuse du sujet. M. Renneville, « La réception de Lombroso en France (1880-1900) », L. Mucchielli (dir.), *Histoire de la criminologie française*, *op. cit.*, p. 107-156, p. 113. Voir également L. Mucchielli, « Hérédité et milieu social : le faux antagonisme franco-italien », L. Mucchielli (dir.), *Histoire de la criminologie française*, *op. cit.*, p. 189-214.

119 M. Renneville, « L'anthropologie du criminel en France », *Criminologie*, vol. 27, n° 2, 1994, p. 185-209 ; M. Kaluszynski, « Lacassagne/Lombroso. Mythes et réalités d'une relation fratricide et fraternelle », *Beccaria* : *Revue d'histoire du droit de punir*, n° VI, 2021, p. 39-65.

120 M. Renneville, « Alexandre Lacassagne. Un médecin-anthropologue face à la criminalité (1843-1924), *Gradhiva* : *revue d'histoire et d'archives de l'anthropologie*, n° 17, 1995, p. 127-140.

121 E. H. Ackerknecht, H. V. Vallois, *François Joseph Gall et sa collection*, *Mémoires du Muséum national d'Histoire naturelle*, série A (Zoologie), t. X, fasc. 1, 1955, p. 1–92 ; M. Renneville, *Le langage des crânes. Histoire de la phrénologie*, *op. cit.* ; G. Lanteri-Laura, *Histoire de la phrénologie : l'homme et son cerveau selon F. J. Gall*, Paris, PUF, 1970 ; M. Renneville, « Un terrain phrénologique dans le Grand Océan (autour du voyage de Dumoutier à bord de l'Astrolabe en 1837-1840) », C. Blanckaert (dir.), Le terrain des sciences humaines : instructions et enquêtes, XVIII^{e}-XX^{e} siècles, Paris, L'Harmattan, 1996, p. 89-138 ; L. Rignol, « La phrénologie et le déchiffrement des races », M. Sarga (dir.), L'idée de « race » dans les sciences humaines et la littérature (XVIII^{e}-XIX^{e} siècles) : actes du colloque international de Lyon (16-18 novembre 2000), Paris, L'Harmattan, 2003, p. 225-238 ; T. Laugée, « Un Panthéon morbide : la naissance du Musée de la Société Phrénologique de Paris », *Études françaises*, vol. 49, n° 3, 2013, p. 47-61 ; R. Duda, « Dumoutier et la collecte de moulages anthropologiques », V. Leblan, D. Juhé-Beaulaton (dir.),*Le spécimen et le collecteur. Savoirs naturalistes, pouvoirs et altérités* (XVIII^{e}-XX^{e} *siècles*), Paris, Publications scientifiques du Muséum, 2018, p. 315-347 ; L. Clauzade, « Les méthodes de la phrénologie. Les stratégies

empiriques d'une "fausse science" », C. Cherici, J.-C. Dupont, C. Wolfe (dir.),*Physique de l'Esprit*, Paris, Hermann, 2018, p. 201-215.

122 « En même temps qu'à Solutré existait dans la Dordogne, dans la vallée de la Vézère, une race de grande taille, aux fémurs épais, aux tibias en lames de sabre comme chez les grands singes : race forte et brutal, au crâne dolichocéphale, aux mâchoires énormes. » A. Lacassagne, *L'Homme criminel comparé à l'homme primitif*, *op. cit.*, p. 9-10.

123 *Ibid.*, p. 18.

124 « Le trou occipital, situé au milieu de la base crânienne, serait reporté en arrière chez le nègre, plus en arrière encore chez le singe, et gagnerait chez les quadrupèdes les parties postérieures du crâne. En outre, horizontal chez l'homme blanc, il se rapprocherait de plus en plus de la verticale à mesure qu'on va des anthropoïdes aux singes moins élevés et aux quadrupèdes. La situation et la direction du trou occipital peuvent donc marquer dans leurs variations les degrés d'un rapprochement plus ou moins prononcé vers l'animalité. Cependant, malgré cette importance, l'étude de l'angle occipital des crânes criminels ne semble guère avoir sollicité beaucoup l'attention des savants. Toutefois, les recherches d'Orchansky et de Debierre donnent, chez les crânes étudiés par ces observateurs, un relèvement du trou occipital. Ce relèvement rapprocherait le criminel de l'homme des races inférieures et même des anthropoïdes. » J. Dallemagne, *Les stigmates anatomiques de la criminalité*, Paris, Masson, Gauthier-Villars et fils, 1896, p. 77-78.

125 « Nous nous bornerons à étudier la fossette cérébelleuse moyenne ou fossette vermienne. Cette fossette est destinée à loger le vermis ou lobe médian du cervelet ; elle est très accusée chez le singe rongeur et moins chez les anthropoïdes. Dans les races blanches, elle est souvent peu développée et n'est signalée que dans une proportion de 5 %, ; elle serait plus fréquente dans les races inférieures et se retrouverait dans une proportion de 10 à 12 % chez les aliénés. » *Ibid.*, p. 29.

126 C. Blanckaert, « La crise de l'anthropométrie : des arts anthropotechniques aux dérives militantes (1860-1920 », *op. cit.*, p. 96.

127 On peut citer notamment Josiah Clark Nott, Georges Robins Gliddon et Samuel George Morton, dont les thèses sont nourries par la guerre de Sécession. L. Forest, « De l'abolitionnisme à l'esclavagisme ? Les implications des anthropologues dans le débat sur l'esclavage des Noirs aux États-Unis. 1840-1870 », *Outre-Mers. Revue d'histoire*, n° 320, 1998, p. 85-102, p. 93.

RÉSUMÉS

Français
Avec Giambattista Della Porta, la physiognomonie, en particulier zoomorphique, prétend transcender la sphère d'une herméneutique philosophique, pour devenir une véritable *scientia naturalis*, capable d'expliquer les passions de l'âme, les inclinations à la criminalité, et même de guider le politique. Déjà fortement déconsidérée en son temps, c'est pourtant le XIX^e^ siècle qui semble ressusciter, non sans danger, la métaphore du criminel-animal, au moyen d'une véritable anthropométrie.

English
With Giambattista Della Porta, physiognomy — particularly its zoomorphic form — claimed to transcend the sphere of philosophical hermeneutics to become a true *scientia naturalis*, capable of explaining the passions of the soul, the inclinations toward criminality, and even of guiding political judgment. Though already widely discredited in its own time, it was nevertheless the nineteenth century that seemed to resurrect, not without peril, the metaphor of the criminal-as-animal, through the development of a veritable anthropometric science.

INDEX

Mots-clés
physiognomonie, zoologie, atavisme, naturalisme, phrénologie

Keywords
physiognomony, zoology, atavism, naturalism, phrenology

AUTEUR

Mirèio Himy-Alicheva
Mirèio Himy-Alicheva est docteure en histoire du droit et des institutions (Université Paris Saclay, Faculté Jean Monnet). Elle a soutenu en décembre 2024 sa thèse *La Main Sûre : étude de l'exécution civile et de l'office du juge dans la doctrine et la pratique en France et en Castille (XII^e^-XVIII^e^ siècles)*, dirigée par le Professeur Boris Bernabé.

Un homme dans une cage de verre

Penser une figure du criminel de masse entre responsabilité et animalité

A Man in a Glass Cage. Thinking a Figure of the Mass Criminal between Responsibility and Animality

Clémence Pellissier

DOI : 10.35562/melete.291

Droits d'auteur
CC BY-NC-SA 4.0

PLAN

Introduction
I. Saisir la place de la métaphore du criminel animal dans le cadre des crimes de masse : le cas Eichmann
  A. Métaphores du criminel animal directes et indirectes
  B. Métaphores « connexes » au criminel animal
II. Animalité ou responsabilité pour crimes de masse : retour sur un « grand partage »
  A. Droit pénal moderne ou la rupture entre responsabilité (l'individu criminel) et l'animalité (le corps criminel)
  B. Droit pénal international : une tension paroxysmique entre animalité et responsabilité
III. Responsabilité et animalité pour crimes de masse : penser la responsabilité et le procès comme hybrides
  A. Métaphore du criminel animal et catharsis individuelle et collective
  B. Penser la responsabilité et le procès pénal comme des hybrides : la métaphore du criminel animal comme révélateur
Conclusion

TEXTE

Introduction

« Il se tient assis comme une statue. Volonté de fer de rester calme, ou insensibilité d'un

homme qui ne saisit pas qui il est ? »[1]

1 Le 11 avril 1961 s'est ouvert, à Jérusalem, un procès dont le retentissement a été majeur : celui d'Adolf Eichmann. L'homme dans sa cage de verre est un mystère, tout comme les véritables objectifs de ce procès[2] hors norme et spectaculaire[3]. Très vite, pour *raconter* Eichmann et les criminels nazis, les métaphores s'imposent. Eichmann est un « raté », un « décalé », qui participait à des « orgies sexuelles »[4]. Sa « haine » des Juifs est « pathologique » et ses crimes sont des « abattoirs sur roue »[5]. Le recours à la « cage » pour penser la scénographie du procès et l'apparition d'Eichmann, d'abord proposée par Gouri puis largement répandue dans les imaginaires, inscrit également, dès le départ, le criminel dans le champ métaphorique. Subtilement, Eichmann est ici ramené à une bête sauvage, à un fauve dangereux et isolé des autres hommes. Cette approche n'est pas spécifique au procès Eichmann. Des métaphores, notamment animalières, caractérisent les récits produits en marge des procès pénaux internationaux, nationaux et mixtes, en particulier dans les témoignages des rescapés[6] et dans la presse[7]. Génocide rwandais, exactions commises par les Khmers rouges au Cambodge, ou encore massacres perpétrés par le régime Kadhafi en Libye : chaque crime de masse donne lieu à la production d'un important narratif, notamment métaphorique[8]. Il s'agit de dire le crime et, ce faisant, de penser l'impensable[9]. Plus surprenant, ce recours à la métaphore s'invite même dans les prétoires, notamment dans les réquisitoires des procureurs[10]. À l'audience comme dans l'opinion, l'animalisation du criminel de masse devient donc une constante.

2 Souvent utilisées pour penser les victimes (« *si* c'est un homme »[11] ; « l'*espèce* humaine ») et leurs souffrances, ces métaphores sont également appliquées aux crimes (des « abattoirs sur roue ») et aux criminels (un homme « en cage » ou une « araignée »)[12]. L'étude des procès pénaux mixtes et internationaux par le prisme de la métaphore animale nous semble donc cruciale. En effet, nous défendons l'idée selon laquelle cette métaphore animale s'inscrit et se pense dans un réseau symbolique large, marqué notamment par une pathologisation du criminel, le recours au champ lexical de la monstruosité et la mobilisation de la double dualité nature/culture et

civilisation/sauvage. C'est de ce réseau symbolique global dont cet article entend rendre compte.

3 Plus précisément, dans la production des récits dans et autour des procès, cette métaphore animale entre en contradiction avec les fondements du droit pénal international, largement hérités du droit pénal moderne. Ce dernier construit, en effet, la figure du criminel sur le principe de responsabilité, entendue comme la présence d'une rationalité et d'une volonté ayant mené au crime [13]. Il s'agit ~~en effet~~ des deux éléments permettant de caractériser l'élément moral (ou *mens rea*) dans la majorité des systèmes pénaux contemporains [14]. Une étude de droit comparé fait ainsi apparaitre que, dans la majorité des ordres répressifs, la caractérisation de cet élément moral passe par la preuve de deux dimensions : une connaissance (la dimension cognitive : la raison ou rationalité) et une orientation psychologique vers la perpétuation de l'infraction (une volonté infractionnelle ou dimension conative) [15]. Ainsi, en droit français par exemple, « il n'y a point de crime ou de délit sans intention de le commettre » (article 121-3 du Code pénal). De plus, le droit français prévoit plusieurs cas d'irresponsabilité pénale : en matière de troubles psychiques ou neuropsychiques [16], dans le cas des mineurs [17] ou de l'existence d'une contrainte [18]. L'ensemble de ces cas d'irresponsabilité traduit la dimension cognitive de la responsabilité en droit pénal français. À l'inverse, la métaphore animale tend à rabattre le crime et le criminel de masse dans le domaine de la corporalité (du naturel) et donc du déterminisme [19]. L'introduction et la généralisation de ces métaphores animales dans les récits introduisent donc, inévitablement, une rupture entre les représentations du criminel de masse et sa responsabilité pénale concrète. Autrement dit, si le criminel de masse rejoint l'animal, il ne peut pas être responsable. À l'inverse, s'il est responsable, il ne peut pas être associé à l'animal.

4 Il y a donc aussi une distinction très nette à établir entre le criminel animal, c'est-à-dire la métaphore du criminel animal, et l'animal criminel, c'est-à-dire la criminalisation de la conduite des animaux. Le second phénomène repose, en effet, sur le postulat d'une forte continuité ontologique entre l'humain et l'animal, souvent liée aux pratiques et conceptions religieuses. Comme mis en lumière par Pastoureau [20], étant une créature de Dieu, l'animal peut (et même

doit) être tenu pour responsable [21]. Cette réalité judicaire s'inscrit dans un imaginaire plus large, marqué par une forte influence de la question du symbolique [22]. Il s'agit donc bien de deux processus totalement différents, voire opposés.

5 La centralité de la métaphore, notamment animale, dans le cadre des récits produits autour des crimes de masse a été mise en lumière dès les premiers procès pénaux internationaux et nationaux à portée internationale suivant l'Holocauste : Nuremberg [23], Tokyo [24], Eichmann à Jérusalem, les procès de Francfort et, plus récemment, les procès Papon et Barbie en France [25]. Les récits produits autour de la figure de Milošević dans le cadre du Tribunal Pénal International pour l'Ex-Yougoslavie (TPIY) [26], combinés à l'important dispositif métaphorique créé autour des modes opératoires des génocidaires rwandais [27], rendent également plus que probable la généralisation de ce type de narratifs métaphoriques dans la seconde moitié du xx^{e}siècle.

6 Pour étudier ce phénomène, cet article se centre sur un procès et un criminel : Eichmann et la manière dont sa figure se déploie dans les récits produits pendant et autour du procès de Jérusalem (1961) [28]. Plus précisément, dans le cadre de ce procès Eichmann, Arendt développe le concept de banalité du mal pour répondre à des lectures à tendance pathologisante et naturaliste. Il nous semble que ces lectures naturalistes traduisent bien cette disjonction problématique entre le droit pénal (lieu de raison et de responsabilité) et le criminel de masse (individu ramené dans le champ de la nature et de l'animalité) dans les imaginaires. La « banalité » — du mal comme de son auteur — permet pour sa part précisément de réinscrire la figure du criminel dans une logique de continuité avec le reste du monde social. C'est en tout cas l'interprétation qu'en propose cet article. Plus qu'une question d'obéissance [29] ou de refus d'exercice de la faculté de juger [30], et bien que la banalité du mal pose de réels problèmes théoriques et empiriques [31], il nous semble, en effet, intéressant de penser ce concept comme un postulat ontologique : celui, une fois encore, d'une forte et double continuité ; continuité entre le crime de masse et la modernité d'abord ; continuité entre le criminel de masse et le genre humain ensuite [32].

7 Sur ce dernier point, cette question de la métaphore du criminel animal entre en résonnance avec celle, plus globale, de la réception et perception des crimes de masse — nazisme en tête — dans les sociétés d'après-guerre. Le monde moderne fonde, en effet, sa représentation de lui-même sur le mythe du progrès continu et permanent [33]. Dès lors, le surgissement dans l'Europe du XX^e^ siècle d'un conflit mondial meurtrier, 1914-1918, puis d'un régime à l'origine de l'extermination de plusieurs millions de personnes, le Troisième Reich, est un mystère pour la modernité [34]. Depuis la fin de la guerre, nombreux sont les historiens qui relèvent la difficulté que représente un tel objet d'étude : « Ce matériau est donc radioactif, pour une raison simple (…) : les nazis ne font pas que hurler, ils disent quelque chose [35]. » Le nazisme et les crimes de masse en général placent celles et ceux qui entendent comprendre dans une situation instable et ambivalente : il faut parvenir à éviter une mise à distance qui fait obstacle à la compréhension mais, dans le même temps, la mise à distance semble inévitable tant la violence est intense et l'absurdité, prégnante [36]. La compréhension est certes un objectif, et souvent même un impératif, mais sa réussite n'est en réalité nullement assurée [37]. Dès lors, si l'on s'accorde, en principe, sur la nécessité de ne pas faire du nazisme un phénomène « extrahumain », il est fréquent, dans les faits, de constater soit un refus de prendre en compte les acteurs pour se concentrer sur les processus soit une lecture diabolisant des génocidaires [38]. Cet article s'inscrit dans cette dynamique globale : comment comprenons-nous et racontons-nous les crimes de masse ?

8 Plus précisément, il s'agit donc pour nous de rendre compte de la contradiction fondamentale entre les imaginaires produits, dans et autour des procès pénaux internationaux, et la responsabilité pénale concrète des criminels de masse pour leurs crimes. Il s'agit également de pousser plus loin l'analyse. Le plus souvent, l'étude des discours métaphoriques déshumanisants vise, en effet, simplement à les dénoncer. Dans la littérature académique existante, l'objectif est à la fois de montrer la contradiction précédemment mentionnée entre discours et responsabilité. Il s'agit également de mettre en avant la manière dont la production de ce type de discours peut menacer les fondements libéraux et modernes du droit pénal [39]. Enfin, l'étude de ces discours métaphoriques produits sur les crimes de masse s'inscrit

dans une perspective plus large qui met en avant un mouvement global de naturalisation des crimes ou en tout cas d'une partie d'entre eux (terrorisme et crimes à caractère sexuel notamment) [40]. Sur ce point, notre angle est différent. Adoptant une approche plus anthropologique que normative, nous entendons comprendre les raisons de ce type de discours, ainsi que la manière dont ils opèrent comme révélateur de développements conceptuels propres à la modernité.

9 Alors même que les fondements du droit pénal moderne reposent sur la responsabilité, entendue comme rationalité et volonté, il s'agit pour nous d'expliquer l'apparition de discours allant à contre-courant de ces fondements. En principe, un individu est en effet responsable uniquement parce qu'il dispose d'une conscience d'agir, — une conscience de son crime, — et d'une volonté d'agir, — une volonté de commettre son crime — [41]. Il s'agit d'une approche subjective de la responsabilité [42]. Autrement dit, la conception pénale moderne du crime implique toujours une répression en deux étapes. Dans un premier temps, il y la constatation de l'existence matérielle du trouble/du déséquilibre (le crime). Dans un second temps vient la possibilité d'établir un lien entre cette réalité matérielle et un agent spécifique [43]. Cette réalité pénale est la transposition juridique d'un principe ontologique fondamental de l'époque moderne : celui de l'homme disposant d'une conscience et d'une volonté inhérente, par opposition au reste du vivant [44].

10 À travers cela, se pose la question de la nature véritable de cette responsabilité pénale dans le cadre des crimes de masse : peut-on parler de responsabilité fondée sur une volonté et une raison alors même que le XX^{e} siècle a connu une généralisation des dispositifs rendant cette responsabilité pénale internationale plus objective ? Par responsabilité objective, nous entendons ici un décentrement de l'individu pour penser le crime comme un trouble objectif. Ainsi, l'entreprise criminelle commune (article 25-3 c) et d) du Statut de Rome) ou la responsabilité du supérieur (article 25-3 b), e) et article 28 du Statut de Rome) sont des exemples de responsabilité dite objective [45]. Prise sous cet angle, il semble donc que la métaphore du criminel animal ne soit pas une rupture mais un révélateur des dynamiques ambivalentes du droit pénal international. La question de la métaphore du criminel animal dans le cadre des

crimes de masse renvoie ici inévitablement à Girard et à la question du sacrifice/bouc-émissaire [46]. Dans ce cadre, il s'agit bien de penser la question de l'animalité comme centrale dans les processus répressifs et, plus généralement, dans la gestion de la violence au sein des sociétés.

11 Pour aborder l'ensemble de ces problématiques, nous proposons d'avoir recours aux outils de l'anthropologie, en particulier dans sa manière de penser la modernité et ses fondements. En nous appuyant notamment sur les théories de Descola [47] telles que reprises par Latour [48], nous montrerons comment la construction des concepts passe depuis l'époque moderne par un double mouvement d'hybridation et de purification. Sur ce point, la problématique de l'interaction entre le droit pénal international et la métaphore du criminel animal est un cas d'école. La mise en lumière de cette interaction permet en effet de révéler ce double mouvement de mélange (hybridation) et de séparation stricte (purification).

12 Notre étude s'articulera donc en trois temps. Il s'agira d'abord d'étudier les documents produits pendant et autour des procès pour dégager une typologie d'usages de la métaphore du criminel animal dans le contexte spécifique du droit pénal international (I). Cette étude permettra de montrer la manière dont la métaphore du criminel animal révèle une tension, inhérente au droit pénal international : entre l'animalité perçue du criminel de masse et la question de sa responsabilité pénale concrète. En ce sens, le recours à la métaphore du criminel animal et les controverses qu'il génère traduisent un « grand partage [49] », à la fois inhérent et symptomatique de la modernité. Ce grand partage entre responsabilité et animalité doit être inscrit dans un mécanisme de « purification », lui aussi central dans la pensée moderne, dont il nous faut rendre compte pour saisir les usages et les enjeux de la métaphore du criminel animal (II). Une fois la tension entre responsabilité et animalité mise en lumière, il s'agira de questionner la réalité de ce grand partage. En effet, la prétendue rupture stricte qu'établit la pensée moderne entre l'homme et l'animal se doit d'être interrogée, au regard des réalités du droit pénal moderne en général et du droit pénal international en particulier. Repartant notamment d'une étude des mécanismes concrets de responsabilité pénale internationale et de la conceptualisation du procès pénal comme

« dispositif », nous montrerons comment le droit pénal international est une réalité « hybride ». Ce faisant, il s'agira de penser la métaphore du criminel animal non plus comme rupture avec le droit pénal international, mais plutôt comme révélateur des réalités de ce pan du droit (III).

13 Pour aborder l'ensemble de ces points, nous centrerons notre analyse sur le procès Eichmann. Il s'agit en effet du premier procès où l'on retrouve une mobilisation importante de ce type de métaphore. Plus généralement, l'existence d'une vaste historiographie autour du nazisme, couplée à une littérature académique plus large et interdisciplinaire sur les procès des criminels nazis, facilite une réflexion autour des usages et des significations propres au recours à la métaphore du criminel animal dans le cadre du procès pénal international. Enfin, cet article se centre avant tout sur l'étude des significations et des portées anthropologiques des discours métaphoriques produits autour des crimes et des criminels. Il se s'agit donc pas pour nous de proposer un recensement exhaustif de l'ensemble des usages de la métaphore du criminel animal depuis les premiers procès internationaux des années 1940, mais bien de proposer un cadre global d'analyse.

I. Saisir la place de la métaphore du criminel animal dans le cadre des crimes de masse : le cas Eichmann

14 Les narratifs produits autour des criminels de masse se traduisent par un usage important des métaphores, notamment animalières. Ce recours à la métaphore du criminel animal s'inscrit dans un réseau plus complexe de récits et d'images (B), dans lesquels cette forme spécifique de métaphore peut être directe ou indirecte (A). Pour illustrer cette réalité, nous prendrons ici l'exemple du procès Eichmann.

A. Métaphores du criminel animal directes et indirectes

15 Dans le cadre de ce procès Eichmann, il est à relever que les métaphores animalières directes sont plutôt rares. Si elles sont quantitativement faibles, elles n'en demeurent pas moins qualitativement riches et significatives. Par métaphorisation directe, nous entendons ici l'usage de la métaphore animale pour parler du criminel lui-même, notamment pendant son procès. Ainsi, les récits de Margolin [50] ou de Gouri [51] ne présentent pas ce type de métaphore du criminel animal. Ils sont caractéristiques de la majorité des récits produits dans la presse et dans le monde littéraire à l'époque.

16 Se démarque le récit produit par Joseph Kessel, où l'animalisation d'Eichmann est récurrente et structurante : « la maigreur reptilienne du corps, les arêtes à la fois aigües et fuyantes du visage, la bouche d'une maigreur extrême, cruelle et fausse, les yeux cachés par des lunettes, mais attentifs, immobiles et aux aguets » ; plus loin : « l'espèce d'araignée humaine exposée en vitrine, sur la gauche de l'estrade (…) pour l'instant Eichmann n'était pas davantage. Rien qu'un monstrueux insecte dont l'on épiait les attitudes et les réflexes [52]. » La métaphore de l'araignée est le motif principal permettant à Kessel de brosser le portrait d'Eichmann [53], donnant même son titre à un des chapitres du compte rendu d'audiences [54]. Une fois encore, ce type de narratif reste minoritaire dans le cas du procès Eichmann et des procès pénaux internationaux ultérieurs [55]. La métaphore du criminel animal directe, c'est-à-dire portant sur l'accusé, n'est pas une approche dominante dans les récits produits autour des criminels de masse [56].

17 Toutefois, doit être ajoutée à notre étude une métaphorisation animalière plus indirecte. Cette idée de métaphore du criminel animal indirecte passe d'abord par l'étude des récits produits sur le cadre ou l'environnement du procès du criminel de masse [57]. Nous pensons notamment à l'usage récurrent de la « cage » ou « cage de verre » dans le cas du procès Eichmann [58]. Doivent également être inclus les photos et dessins insistant, en particulier par leur choix de cadrage, sur les barreaux (ou enclos) au sein desquels évolue le criminel de masse pendant et après son procès [59]. La cage renvoie ici

doublement à l'animalité du criminel et à son isolement du reste du monde social.

18 La métaphorisation animalière indirecte renvoie également à celle du crime. Il s'agit donc d'une métaphorisation animalière des modes opératoires, la plus emblématique étant celle de « l'abattoir » pour parler des camps de concentration et des centres de mise à mort [60]. Il s'agit également pour nous d'inclure les témoignages produits par les victimes pendant et autour du procès, insistant sur leur déshumanisation à travers, par exemple, les conditions de déportation dans le cas de la Shoah et des crimes nazis [61]. Il s'agit enfin du recours au champ lexical de la « bestialité » pour parler du criminel de masse commettant son crime [62]. Une rupture apparaît souvent dans les récits. Il y a, en effet, une double figure du criminel de masse : bestialité au moment du crime et apparente normalité (ou banalité) [63] au moment du procès. Le cas Eichmann est emblématique de cette double figure. Ainsi, l'usage par Kessel de l'expression métaphorique « monstrueux insecte » rend directement compte de cette rupture entre le caractère anormal et extraordinaire du crime (monstrueux) et la normalité et la petitesse de son auteur (insecte). Enfin, comme mentionné plus haut, la métaphore animale est également abondamment employée pour parler des victimes. Ainsi, une partie importante des témoignages d'après-guerre pose la question de l'humanité des victimes [64]. Dans une perspective plus philosophique, il convient également de relever qu'une partie de l'étude des camps et du génocide interroge cette dynamique entre humanité et animalité [65].

B. Métaphores « connexes » au criminel animal

19 Pour être pleinement saisie et étudiée, cette métaphore du criminel animal, directe ou indirecte, doit être mise en parallèle avec un réseau métaphorique plus large. Plus précisément, nous proposons le concept de métaphores connexes pour penser cette question du réseau de significations. Nous proposons la définition suivante de ce concept : par métaphorisation connexe, nous entendons des métaphores certes non-animalières mais s'inscrivant dans un narratif commun. Il ne s'agit donc pas de synonyme mais bien de penser un

ensemble global de signifiants qui se complètent sans se recouper totalement.

20 Il s'agit d'abord de l'usage de la métaphore du « monstre », appliquée à l'acte ou au criminel lui-même [66]. Tout comme la métaphore animale, la figure du monstre insiste sur l'absence de rationalité du criminel. Il s'agit également de relever des lectures pathologisantes de la criminalité de masse, à travers une perception du criminel (Eichmann par exemple) comme un « raté » et un « décalé » [67]. Se retrouve donc ici une grille de lecture plus ancienne du criminel, défendue notamment depuis Lombroso et l'école italienne de criminologie [68]. En témoigne notamment l'inscription du criminel de masse dans un parcours de déviance plus ancienne et continue, en particulier sexuelle [69]. La prise en compte de ces autres métaphores (pathologie et monstruosité) permet de spécifier la manière dont se pense et se décline la métaphore du criminel animal : le crime de masse est analysé comme signe et résultat d'une déviance, originelle et anormale [70].

21 De ce fait, il est également intéressant d'étendre notre analyse à une autre forme récurrente de métaphore, toujours fortement connectée à celle du criminel animal : la question de la nature (en opposition à la culture), associée à une rhétorique de « re-civilisation » très marquée dans les narratifs qui entourent les procès de droit pénal international [71]. Dans ce cadre, il s'agit de faire basculer le criminel de masse dans le domaine du « naturel », entendu comme passion déchaînée et destructrice [72], par opposition au « culturel » et à la civilisation [73]. Le procès est donc pensé comme participant à cette mission de re-civilisation des individus et des sociétés après la violence de masse. Autrement dit, analysée à l'aune de cette dualité nature/culture, la métaphore du criminel animal apparaît comme l'introduction d'une rupture nette entre le criminel de masse, rabattu dans le champ du naturel et donc de l'altérité [74], et le reste du monde social, considéré comme civilisé. Cette rupture est notamment symbolisée par le motif récurrent de la cage, symbole d'isolement et de danger, dans le cas du procès Eichmann. Dans d'autres contextes, en particulier le génocide rwandais et les procès des Khmers rouges, la mobilisation de cette dualité nature/culture et de métaphores animalières directes ou indirectes rejoint également un imaginaire colonial [75]. À titre d'exemple, nous mentionnerons la

focalisation des récits et des images produits sur le génocide rwandais autour de la machette [76], mode opératoire souvent associé à une forme de « bestialité » et de « sauvagerie » [77].

II. Animalité ou responsabilité pour crimes de masse : retour sur un « grand partage »

22 L'introduction de l'idée de rupture entre le criminel et le monde social est étonnante, si ce n'est paradoxal et problématique. En effet, il s'agit d'une rupture en apparence brutale avec les fondements du droit pénal moderne (A) sur lequel repose le droit pénal international (B).

A. Droit pénal moderne ou la rupture entre responsabilité (l'individu criminel) et l'animalité (le corps criminel)

23 Le droit pénal a toujours été pris dans une tension entre une lecture objective à tendance déterministe [78] et une approche subjective fondée sur le libre arbitre [79]. Le droit pénal moderne conçoit ainsi le crime comme le résultat d'un « choix » de son auteur considéré comme libre [80] et doué de raison [81]. Cela rompt avec des systèmes répressifs plus anciens, percevant le crime comme un déséquilibre externe et objectif [82]. La logique du droit pénal moderne n'est donc plus une simple logique rétributive et punitive [83], mais une approche fondée, en grande partie, sur la responsabilité et la responsabilisation des individus. Dans cette logique pénale moderne, c'est parce que l'individu est responsable qu'il peut être jugé (responsabilité), la condamnation et la sanction visant l'amélioration du comportement (responsabilisation). Sur le plan symbolique mais également technique, il s'agit donc ici de distinguer l'individu de son *animalité*, entendue comme pathologie et détermination [84]. C'est uniquement parce que l'individu est considéré comme libéré des déterminismes biologiques qu'il peut être reconnu comme pénalement responsable.

Dans la pratique, cela implique de centrer la culpabilité autour de la responsabilité et, notamment, de l'intention. Dans une perspective plus symbolique et ontologique, cette intention est le plus souvent pensée comme spécifiquement humaine, soit comme le fruit d'une rationalisation. Cette dernière s'entend ici comme triomphe de la raison sur les processus naturels et biologiques propres au monde animal. [85] Or, dans les récits et les représentations, ces déterminismes biologiques renvoient précisément au domaine du naturel (en opposition au culturel) et au monde animal. Il y a donc une opposition stricte entre volonté et raison d'un côté, associées au spécifiquement humain et piliers de la responsabilité pénale moderne, et monde animal de l'autre, associé à la corporalité et à la détermination des comportements. La métaphore du criminel animal tranche donc avec cette logique classique du droit pénal moderne, en réinscrivant, sur le plan symbolique, le criminel dans le domaine de l'animalité et du déterminisme. Ce faisant, le recours à la métaphore du criminel animal brouille la frontière entre responsabilité/humanité et corporalité/animalité.

24 Cette construction du crime comme choix (volonté et raison) s'inscrit dans une refonte ontologique plus globale, propre à la modernité. Cette ontologie moderne est marquée par une prise de distance avec le monde animal [86]. Sur ce point, il faut ici strictement distinguer l'animal criminel de la métaphore du criminel animal. L'animal criminel, entendu comme l'engagement de la responsabilité pénale d'un animal, implique une ontologie basée sur une forte continuité de l'ensemble du monde vivant, en particulier entre le monde humain et le monde animal. Il s'agit, par exemple, du cas des procès religieux intentés contre des animaux au Moyen-Âge. En effet, ces procès ont pour fondement implicite l'équivalente qualité entre l'ensemble des créatures de Dieu, humaines ou non, dans l'Europe médiévale [87]. Reprenant la typologie des ontologies proposée par Descola, il s'agit donc plus généralement de rendre compte d'une approche dite « animiste », présente notamment dans certaines sociétés extra-occidentales [88]. Par animisme, nous entendons le postulat de dissimilarités physiques couplées à une ressemblance en matière d'intériorité. Dans cette conception du monde et de l'être, cette continuité interne prime sur les différences externes. Il peut d'ailleurs être intéressant de mettre en relation cette idée avec le

concept de continuité de l'âme chez Aristote [89]. Pour ce penseur, l'âme est, en effet, pensée de manière graduelle (de la plante à l'humain), en fonction de son degré de vie : uniquement végétative chez la plante, douée de sensation et parfois de locomotion chez l'animal, auxquelles est adjointe l'intelligence dans le cas de l'homme. Il est à noter que, au même titre qu'au sein des ontologies animistes présentes dans les sociétés extra-occidentales, la continuité interne prime ici sur la différence physique externe. Autrement dit, la différence entre l'homme et l'animal est toujours une question de degré et non de nature [90]. Ces intériorités pensées comme continues fondent une responsabilité pénale étendue à l'ensemble du monde vivant, ou *a minima* du monde animal.

25 À l'inverse, la métaphore du criminel animal centre son approche du vivant sur la question des différences en matière d'intériorité. Dans ce contexte, il s'agit d'établir une séparation stricte, nette et indépassable entre les deux mondes. Reprenant une fois encore la typologie dégagée par Descola, nous parlerons ici d'ontologies dites « naturalistes », soit l'établissement de ressemblances physiques couplées à une dissimilarité en matière d'intériorité. Dans ce cadre, la dissimilarité interne prime sur toute continuité physique, potentielle ou avérée [91]. La métaphore du criminel animal participe pleinement de ce jeu de dissimilarités. L'animalisation symbolique, par la métaphore, vise, en effet, toujours à faire basculer le criminel de masse dans le champ de la corporalité, et ce faisant de l'altérité. Il s'agit toujours d'une mise à distance, passant nécessairement par la négation d'une continuité potentielle. Le discours introduit une séparation stricte et hermétique : entre lui (l'autre) et nous.

B. Droit pénal international : une tension paroxysmique entre animalité et responsabilité

26 Le niveau de violence caractéristique du crime de masse, à la fois sur un plan quantitatif (la violence est importante) et qualitatif (la violence est systématique), pousse cette volonté de marginalisation jusqu'à son paroxysme. Le cas Eichmann est symptomatique de cette réalité. S'opposent, au cœur même de la salle d'audience, la brutalité et la bestialité des crimes commis avec la banalité de l'auteur qui se

présente devant la Cour [92]. Une des interprétations possibles de la banalité du mal est donc, précisément, de rendre compte de cette disproportion entre le crime de masse (inhumain) et l'auteur (banal).

27 À l'inverse, le recours à la métaphore du criminel animal inscrit le criminel dans le champ de l'inhumain. Pour Arendt, il s'agit inévitablement d'un dévoiement problématique des logiques et des fondements du droit pénal international [93]. Le crime de masse est ici perçu comme un déchaînement monstrueux des passions, sans aucune forme de régulation ou de signification [94]. Appliquant un vocabulaire plus spécifiquement lié à l'animalité, nous pourrions dire qu'il s'agit d'une pure bestialité. Ce faisant, la métaphore du criminel animal rabat donc totalement le criminel de masse dans le champ du naturel (pulsionnel et corporel), par opposition au monde social (régulé et porteur de signifiants) [95]. Cette approche rompt avec les impératifs du droit pénal international. Étant avant tout un droit pénal, ce dernier doit en effet établir la responsabilité spécifique d'un individu donné pour un crime donné et ce, dans le respect de ces droits individuels et des règles du procès équitable. De ce fait, en inscrivant cet individu dans un système de représentation plus large que cette question de responsabilité, la métaphorisation est donc automatiquement un dévoiement problématique, le plus souvent à des fins politiciennes, de ces principes et mécanismes du droit criminel moderne et libéral [96].

28 Plus généralement, la répression et la prévention des crimes de masse s'inscrit dans une structuration des imaginaires autour de cette prise de distance radicale par rapport à la nature. Ainsi, à travers le concept de crime contre l'humanité, mais aussi de génocide, il s'agit toujours de préserver l'humain dans sa dimension extra-corporelle, dans ce qui, précisément, le distingue de la nature. L'humanité revendiquée et protégée s'oppose ainsi implicitement à la simple espèce humaine [97]. Reprenant Latour, nous dirons qu'il s'agit plus généralement de « purifier » le réel, en établissant des catégories strictes et hermétiquement distinctes entre les différents aspects de celui-ci [98]. Cette animalité — et animalisation — est, en effet, un concept déterminant dans une lecture spécifiquement moderne du monde par l'usage de dichotomies, gravitant autour d'une opposition nature/culture implicite mais structurante [99]. Ce faisant, nature et

animalité ont souvent été des outils de marginalisation et de mise à distance.

29 Dans le cadre de nos représentations collectives des crimes de masse, la distanciation est protéiforme et paraît presque inévitable. Appliquée au droit et au procès, cette distanciation fait, une fois encore, émerger un paradoxe. L'objectif du procès est, en effet, de permettre l'intersubjectivité, préalable indispensable à la responsabilité. Il s'agit de créer un forum où le dialogue est possible. Ce jeu de dialogue implique la présence d'une continuité entre les acteurs : du criminel au juge, en passant par la victime. Réinscrivant dans le procès la lecture dichotomique du monde (animal/humain), la métaphore du criminel animal rompt symboliquement cette continuité. Comme montré précédemment, elle introduit dans les récits une fracture entre la physicalité (commune) et l'intériorité (distincte). Une fois encore, la métaphore du criminel animal mène donc, inévitablement, à une mise à distance de cette violence et de son auteur. Ce dernier est symboliquement inscrit dans l'altérité : il nous ressemble, il est même en apparence banal, mais il n'est en réalité pas comme nous. Cette gestion du traumatisme est donc aussi une « auto-distanciation » radicale [100], qui s'oppose au présupposé de toute responsabilité pénale : celui du choix (entendu comme volonté et raison).

III. Responsabilité et animalité pour crimes de masse : penser la responsabilité et le procès comme hybrides

30 Cependant, l'idée arendtienne selon laquelle « la justice exige qu'un accusé soit poursuivi, défendu et jugé » [101] nous semble réductrice. En effet, le procès Eichmann hybride différentes réalités allant bien au-delà de la simple question pénale. L'usage de la métaphore du criminel animal, en marge et dans le procès pénal international, est toujours pris dans un « réseau » [102] hybridant réalités judiciaires, politiques, symboliques, journalistiques, etc. Plus précisément, ce recours à la métaphore du criminel animal peut être pensé comme

une forme de catharsis, à la fois individuelle et collective (A). Cette catharsis, centrale dans tout procès pénal international, mène à penser responsabilité et procès comme hybrides (B).

A. Métaphore du criminel animal et catharsis individuelle et collective

31 La métaphore du criminel animal peut être analysée comme une forme de médiation et, ce faisant, de véritable catharsis. Très présente dans les réflexions autour du procès pénal au sens large[103], la catharsis est une médiation en tant qu'elle permet de réconcilier deux réalités contradictoires : la banalité — et normalité — matérielle constatée du criminel et l'anormalité de ses crimes. Cette contradiction peut être dépassée sur le plan symbolique par l'usage de la métaphore, notamment celle de l'animal. La métaphore est donc bien ici une médiation, permettant l'établissement d'un réseau de sens ou d'interactions symboliques entre des aspects *a priori* contradictoires du réel[104]. Ainsi, dans le cas du procès Eichmann, une médiation symbolique s'opère entre le criminel (Eichmann) et son crime (sa participation à la Shoah) à travers la métaphore animale, faisant d'Eichmann « l'homme dans la cage de verre ». La dimension ritualisée, si ce n'est théâtralisée, du procès, et notamment du procès pénal international, amplifie cette dynamique d'interprétation et de médiation symbolique.

32 À l'instar du droit pénal moderne, le droit pénal international est toujours pris en étau entre deux impératifs ou « pôles » qui entrent parfois en contradiction en poursuivant des finalités potentiellement incompatibles. D'un côté, il se caractérise par la prise en compte de l'auteur de l'infraction dans la mise en œuvre de la machine répressive, impliquant une centralité de la responsabilisation (« pôle agent »). De l'autre, le droit pénal international doit aussi, comme tout système répressif, répondre à la nécessité de réprimer le déséquilibre important que génère le crime de masse, au niveau local comme international (« pôle acte »). Le modèle actuel du procès pénal international, celui du procès équitable, implique donc toujours une forme de réparation, à la fois matérielle et symbolique. Se joue donc dans le procès pénal international une véritable « catharsis » qui permet « d'annuler symboliquement la transgression faute de

l'atteindre dans sa réalité même »[105]. La métaphore du criminel animal permet cette catharsis individuelle et collective. Par le jeu des métaphores, il s'agit, en effet, de rendre compte du criminel et de son crime, tout en mettant une distance. Pour les victimes[106] comme pour les sociétés, la métaphore du criminel animal permet d'abord de rendre compte de l'expérience vécue et, ce faisant, participe pleinement à l'intégration de ce traumatisme dans les mémoires et les vécus : médiatiser et intégrer[107]. Comme toute forme de catharsis, cette métaphore du criminel animal vise également la mise à distance de ce traumatisme[108]. Cette dernière passe d'abord par celle de l'auteur du crime, objet de la métaphore. Le recours à la métaphore permet ainsi d'intégrer le traumatisme dans les mémoires et vécus à la fois individuels et collectifs. Pour ce faire, il implique une mise à distance radicale avec l'auteur que l'on entend pourtant juger. Autrement dit, l'intégration individuelle et collective du traumatisme implique la marginalisation de l'auteur. Cette dynamique n'est pas sans rappeler la question du bouc-émissaire[109]. Au sein des sociétés, le recours au bouc émissaire permet précisément un retour à l'ordre social, et notamment l'intégration collective d'un crime, à travers la marginalisation d'un individu ou d'un groupe d'individus. Il faut relever que cette figure bouc-émissaire, comme décrite par Girard, n'est donc pas exclusive d'une responsabilité réelle : les deux peuvent se superposer, bien que la question du bouc émissaire finisse souvent par l'emporter sur celle de la preuve et de la répression de la responsabilité réelle.

33 Il y a donc bien, en apparence, une dynamique fondamentalement contradictoire au cœur même de l'usage de la métaphore du criminel animal dans le cadre du procès pénal international. Une fois encore, c'est cette mise à distance radicale qui semble incompatible avec la mise en œuvre d'une responsabilité qui implique, pour sa part, une continuité fondée sur le libre-arbitre et la raison.

B. Penser la responsabilité et le procès pénal comme des hybrides : la métaphore du criminel animal comme révélateur

34 Cependant, cette idée d'un procès pénal moderne exclusivement fondée sur le principe de responsabilité est en réalité à questionner. Plus précisément, l'emploi de métaphores animales directes, indirectes et connexes pour penser la figure du criminel de masse nous semble un moyen de rendre compte d'un processus plus complexe : celui d'un double mouvement de purification et d'hybridation de concepts propre à la modernité. Nous avons montré comment la place de la métaphore animale pour penser le criminel de masse traduisait une opération de purification, en rabattant les crimes de masse dans le champ du naturel pour mieux s'en distancier. Il s'agit donc bien de créer « deux zones ontologiques entièrement distinctes, celle de l'humain d'une part, celle des non-humains de l'autre » [110]. Reste à envisager la question de l'hybridation.

35 Pour rendre compte de cette idée, nous proposons de débuter notre analyse en nous fondant sur le concept foucaldien de « dispositif » qui se définit comme « un ensemble résolument hétérogène, comportant des discours, des inscriptions, des aménagements architecturaux, des décisions réglementaires, des lois, des décisions administratives, des énoncés scientifiques, des propositions philosophiques » [111]. L'analyse du système des cliniques donne une illustration de cette imbrication, Foucault démontrant comment les catégories en matière de pathologies mentales ne sont pas le pur résultat d'une recherche médicale, mais celui d'une pluralité d'éléments telle que, par exemple, l'organisation architecturale ou le droit applicable [112]. Il est possible de penser le droit pénal international, en particulier le procès, comme un dispositif. Ainsi le procès Eichmann hybride différentes réalités, allant bien au-delà de la simple question pénale. Il est certes d'abord composé du droit en vigueur, et plus précisément de la loi n° 5710-1950 sur « la répression des criminels nazis et leurs collaborateurs » [113] telle qu'elle s'inscrit dans le droit pénal israélien des années 1960 [114]. Cependant, ce procès est aussi une réalité politique, à la fois en termes de

politiques internationale [115] et nationale [116]. Il est également une réalité journalistique et même télévisuelle [117]. Enfin, le procès Eichmann est une réalité architecturale, quasiment scénique, marquée par la « cage de verre » [118]. Autrement dit, la métaphore du criminel animal est prise dans un réseau de réalités plus complexes et fondamentalement hybridées. Cette idée questionne donc la lecture univoque du procès pénal, pensé comme simple mécanisme d'établissement de la culpabilité de l'individu [119].

36 Allant plus loin, il nous semble possible de considérer que les principes de responsabilité pénale internationale sont, en eux-mêmes, fondamentalement hybrides et continuellement hybridés. En principe, la responsabilité pénale repose sur l'établissement de deux éléments, issus du droit pénal moderne interne : un élément matériel et un élément moral. Il s'agit donc de la superposition entre un fait répréhensible (actions/omissions, résultats et liens de causalité : l'élément matériel) et d'une intention ou d'une faute (élément moral).

37 Cependant, ce schéma classique ne reflète pas les réalités actuelles des modes de responsabilité en droit pénal international [120]. Dès Nuremberg, le droit pénal international donne lieu au développement de formes plus objectives de responsabilité, en particulier le « complot contre la paix » (équivalent de l'entreprise criminelle en droit français contemporain). Dans les années 1990, les juges des tribunaux *ad hoc* donnent également une interprétation très extensive au concept « d'entreprise criminelle commune », permettant ainsi une criminalisation très large et sans véritable preuve d'une intention spécifique. L'entreprise criminelle commune incrimine l'implication individuelle dans « un accord entre deux ou plusieurs personnes en vue de commettre un crime [121] ». Formellement, le concept apparaît dans l'affaire Tadić. Cependant, comme mentionné précédemment, des mécanismes similaires existaient déjà en droit pénal international, notamment à travers le concept de *conspiracy* [122], issu de la *common law* et utilisé à Nuremberg [123], et devant l'International Criminal Tribunal for Rwanda [124]. En droit pénal international contemporain, l'« entreprise criminelle commune » renvoie à la double idée d'« aide, encouragement ou assistance » (article 25 §3 c) du Statut de Rome) et de « contribution à la réalisation d'un crime poursuivant un but commun » (article 25 § 3 d) du Statut de Rome). Les juges du TPIY ont

également développé trois formes d'entreprise criminelle commune : la forme de « base », soit le partage d'un plan commun et la contribution à celui-ci (par exemple, voter en faveur du plan lors d'une assemblée) ; la forme systémique, soit la participation à un « système institutionnalisé de criminalité » (par exemple, des camps de concentration, toute participation étant suffisante) ; la forme étendue, soit la responsabilité pour un acte excédant le plan commun dès lors qu'il constitue une « conséquence naturelle et prévisible » de celui-ci et que l'auteur a accepté d'en courir le risque. La doctrine souligne que « la justification de l'application de ce mécanisme résidait dans l'inadéquation des règles classiques d'imputation (*Zurechnung*) et de participation (*Beteiligung*) pour englober la responsabilité de tous ceux impliqués dans la perpétration de crimes de masse [125]. » L'objectif est donc bien de rompre avec la conception stricte de la responsabilité du droit pénal moderne pour saisir adéquatement l'ensemble des responsabilités pénales individuelles en droit international. Plus précisément, il s'agit de se dégager de la centralité de la raison et de la volonté.

38 Allant encore plus loin, il nous semble possible de questionner cette prétendue centralité de la raison et de la volonté dans le procès pénal en général. Certains auteurs ont déjà montré comment le droit pénal moderne était, en réalité, sujet à une contradiction interne structurante en la matière. Jean-Marie Guyau notamment [126]a mis en lumière la contradiction entre le temps de la condamnation et celui de la sanction. La condamnation et la structure du procès en général reposent bien sur une logique de responsabilité et de responsabilisation. À l'inverse, la majorité des sanctions pénales, y compris depuis l'époque moderne, repose sur une atteinte au corps de l'individu. À travers la peine de mort, la déportation aux galères voire la détention, il s'agit de « réformer » en s'en prenant au corps du criminel. La raison est ici totalement exclue. Au niveau de l'application de la sanction pénale, c'est uniquement le jeu sur le corps et, ce faisant, les déterminismes biologiques et animaux qui doivent permettre de réformer [127]. La responsabilisation concrète de l'individu passe ainsi par une peine infligée à sa corporalité, c'est-à-dire à sa part d'animalité. Il y a donc ici une tension entre une condamnation de l'individu sur le double fondement de sa volonté et de sa raison et une punition portant atteinte à son corps régi par des

déterminismes biologiques. Le recours en droit pénal moderne à la métaphore du criminel animal s'inscrit pleinement dans cette tension et cette ambivalence profondes de nos systèmes répressifs modernes.

39 Dès lors, il peut être intéressant de repenser l'usage de la métaphore du criminel animal, non plus comme une rupture avec les principes du droit pénal — — et donc comme la construction d'un double narratif parallèle et contradictoire — —, mais plutôt comme le révélateur d'une réalité plus complexe, car fondamentalement hybridée. Comme nous l'avons montré plus tôt, le procès pénal international, à l'instar de tout procès pénal, se doit de concilier deux réalités : la mise en œuvre de la responsabilité d'un agent spécifique pour un crime donné (« pôle agent ») et la prise en compte du traumatisme indivuel et collectif qui implique la mise en œuvre d'une catharsis (« pôle acte »). Le recours à la métaphore du criminel animal fait partie des opérations de médiation tendant à concilier ces deux réalités. Ce faisant, il ne s'agit pas d'une opération isolée : le procès pénal est une réalité hybride, alliant des problématiques spécifiquement juridiques avec des réalités politiques, géopolitiques, télévisuelles, etc. Une fois encore, il s'agit d'un véritable dispositif. La responsabilité pénale internationale elle-même, question *a priori* spécifiquement et exclusivement juridique et technique, est aussi toujours soumise à des influences contraires. Cette réalité la rend profondément ambivalente : de prime abord subjective, car fondée sur un principe exigeant de prouver une responsabilité (« pôle agent »), mais soumise au développement de formes beaucoup plus objectives de responsabilité pour garantir la répression d'actes graves vecteurs de traumatismes individuels et collectifs (« pôle acte »).

Conclusion

40 À l'instar d'autres pans du droit, le droit pénal international s'accompagne du développement de l'usage de la métaphore du criminel animal pour penser la figure du criminel de masse, dans et autour du procès. Cette métaphore s'inscrit dans un véritable réseau symbolique. Le plus souvent, la métaphore du criminel animal est ainsi couplée avec une pathologisation du criminel, l'inscription de son crime dans le champ de la monstruosité et la mise en avant de la

distinction entre le naturel et le culturel. La prise en compte de ce réseau plus large donne une première indication sur la signification à donner à cette métaphore : inscrire le criminel de masse et son crime dans une déviance originelle, souvent pathologique et monstrueuse, et créer une séparation stricte entre ce criminel et le reste du monde social, à l'image du bouc-émissaire chez Girard.

41 Le recours à la métaphore du criminel animal implique également la mise en avant de la corporalité du criminel de masse. Cette centralité donnée à la corporalité dans les récits s'oppose, du moins en apparence, à toute mise en œuvre de responsabilité pénale. Le droit pénal moderne se fonde en effet sur une continuité entre le criminel et le reste du monde social, permettant la mise en œuvre de cette responsabilité. À l'inverse, la métaphore du criminel animal introduit une discontinuité, en rabattant le criminel de masse dans le champ de l'animalité et de l'altérité. Il y a donc ici un paradoxe : le criminel de masse ne peut pas à la fois être responsable pénalement et être animalisé, y compris sur un plan uniquement métaphorique.

42 Cependant, poussant plus loin l'analyse, nous avons interrogé la réalité de ce paradoxe. Nous avons en effet montré que les principes de la responsabilité pénale internationale et l'usage de la métaphore animale doivent être replacés dans une perspective anthropologique plus large. Reprenant les travaux de Descola et de Latour, couplés au concept de dispositif développé par Foucault, nous sommes revenus sur la présence d'un double mouvement d'hybridation et de purification des concepts, propres à la modernité. Appliqués à la figure du criminel de masse et à la question de sa responsabilité, ces concepts ont permis de montrer comment l'usage de la métaphore du criminel animal peut être à la fois pensé comme une mise à distance (processus de purification), mais également comme le révélateur d'une réalité du procès et de la responsabilité pénale internationale plus complexe et protéiforme (processus d'hybridation). L'usage de la métaphore du criminel animal traduit effectivement une mise à distance radicale entre le criminel de masse et le reste du monde social. Ce faisant, cette métaphore du criminel animal doit être totalement distinguée de la question des procès d'animaux qui part d'une logique inverse. Cependant, l'apparition et la généralisation de cette métaphore doivent nous pousser à avoir une lecture plus fine de la réalité du procès international et des principes de

responsabilité pénale internationale. Ces derniers sont, dans les faits, fondamentalement hybridés. Le procès pénal n'est pas simplement une réalité juridique, mais un véritable dispositif. La responsabilité pénale internationale n'est pas simplement subjective et intentionnaliste, mais aussi plus objective, notamment pour répondre à une exigence de catharsis collective et de réaction face à la gravité du crime. C'est en ce sens que l'usage de la métaphore du criminel animal est à la fois une réaction de mise à distance et un révélateur, voire un catalyseur, permettant de penser et de repenser les réalités du droit pénal international.

43 Les conclusions de cet article nous semblent ouvrir deux pistes de réflexion. D'une part, il conviendrait de tester et d'ajuster le présent modèle d'analyse de la métaphore du criminel animal à d'autres procès. Nous pensons en particulier aux grands procès internationaux *ad hoc* : le Tribunal Pénal International pour le Rwanda et le TPIY. Cette approche impliquerait aussi un examen plus systématique des réquisitoires, jugements, plaidoiries et discours médiatiques. Cela permettrait de vérifier si la métaphore du criminel animal s'y déploie et selon quelles configurations symboliques.

44 Sur un plan plus théorique, il semble également important de prolonger la réflexion en l'inscrivant plus explicitement dans la dynamique raison/violence. L'animalisation du criminel de masse par la métaphore ne constitue pas seulement une figure rhétorique de mise à distance, mais s'inscrit dans un refus de penser violence et raison en continuité. Cette idée a grandement irrigué la présente réflexion. Explorer davantage cette tension entre rationalité juridique et irruption de la violence permettrait néanmoins d'approfondir la compréhension des significations du recours à la métaphore du criminel animal en droit pénal international tout comme la compréhension globale du procès pénal international.

NOTES

1 H. Gouri, *Face à la cage de verre : Le procès Eichmann, Jérusalem, 1961*, traduit par R. Cidor, Paris, Tirésias, 1996, p. 13.

2 N. Finkelstein, *The Holocaust Industry: Reflections on the Exploitation of Jewish Suffering*, Londres, Verso, 2015, p. 44 ; A. Raz-Krakotzkin, *Exil et*

souveraineté : judaïsme, sionisme et pensée binationale, traduit par C. Neuve-Église, Paris, La Fabrique éditions, 2007, p. 36.

3 S. Felman, *The Juridical Unconscious: Trials and Traumas in the Twentieth Century*, Cambridge, Londres, Harvard University Press, 2002, p. 109.

4 Pour une approche globale des paradigmes dominants présents dans les documents produits en marge du procès, voir : C. David, *Adolf Eichmann : Comment un homme ordinaire devient un meurtrier de masse*, traduit par O. Ruchet, Paris, Tallandier, 2021.

5 Approche défendue par le procureur lui-même (pour une perspective globale de sa lecture du procès nous renvoyons à G. Hausner, *Justice à Jérusalem : Eichmann devant ses juges*, traduit par P. Javet, Paris, Flammarion, 1976).

6 Voir à titre d'exemple : P. Levi, *Si c'est un homme*, traduit par M. Schruoffeneger, Paris, Pocket, 1988 ; R. Antelme, *L'espèce humaine*, Paris, Gallimard, 1957. Pour une perspective plus philosophique et analytique, voir également E. Levinas, *Difficile Liberté*, 3e édition, Paris, Albin Michel, 2023 [1995].

7 À titre d'exemple, nous mentionnerons ici le cas du génocide rwandais : J. Hatzfeld, *Dans le nu de la vie*, Paris, Seuil, 2000. Il est à relever que cette question est liée notamment à l'usage de la photographie pour rendre compte des massacres : J. Butler, *Frames of War: When Is Life Grievable ?*, Londres, New York, Verso Books, 2016 ; S. Sontag, *On Photography*, Londres, , Penguin Classics, 2008 ; D. Foliard, *Combattre, punir, photographier : Empires coloniaux, 1890-1914*, Paris, La Découverte, 2020. Plus généralement, la problématique doit ici être aussi pensée à l'aune des lectures dites « humanitaires » des crimes de masse. Voir notamment sur ce point : L. Boltanski, *La souffrance à distance*, Paris, Gallimard, 2007.

8 M. Fabiszak, A *Conceptual Metaphor Approach to War Discourse and Its Implications*, Poznan, Adam Mickiewicz University Press, 2007.

9 H. Jonas, *Le Concept de Dieu après Auschwitz : une voix juive*, traduit par P. Ivernel, Paris, Rivages, 1994.

10 Voir par exemple : G. Hausner, *Justice à Jérusalem : Eichmann devant ses juges*, *op. cit.* Pour une perspective plus globale sur la question, voir également : M. Delmas-Marty, *Les forces imaginantes du droit 1 : Le relatif et l'universel*, Paris, Seuil, 2004.

11 P. Levi, *Si c'est un homme*, *op. cit.*

12 R. Antelme, *L'espèce humaine*, *op. cit.*

13 Voir à titre d'exemple le cas de la France : J.-M. Carbasse, P. Vielfaure, *Histoire du droit pénal et de la justice criminelle*, 3e édition, Paris, Presses universitaires de France, 2014 [2000].

14 C'est notamment le cas dans seize systèmes pénaux présentés et étudiés dans K. J. Heller, M. Dubber (dir.), *The Handbook of Comparative Criminal Law*, Stanford, Stanford Law Books, 2010. À noter que l'échantillon choisi par les éditeurs nous semble, par ailleurs, assez représentatif du panorama juridique actuel, les pays sélectionnés étant issus de traditions juridiques et de zones géographiques variées.

15 À titre d'introduction, nous renvoyons à V. Aucouturier, *Qu'est-ce que l'intentionnalité* ?, Paris, Librairie Philosophique Vrin, 2012.

16 On le rappelle, l'article 122 alinéa 1 du Code pénal prévoit ainsi que « n'est pas pénalement responsable la personne qui était atteinte, au moment des faits, d'un trouble psychique ou neuropsychique ayant aboli son discernement ou le contrôle de ses actes », c'est-à-dire une exonération de responsabilité. De son côté, l'alinéa 2 du même article prévoit que « la personne qui était atteinte, au moment des faits, d'un trouble psychique ou neuropsychique ayant altéré son discernement ou entravé le contrôle de ses actes demeure punissable. Toutefois, la juridiction tient compte de cette circonstance lorsqu'elle détermine la peine et en fixe le régime (…) », c'est-à-dire une atténuation de la peine.

17 L'article 122-8 du Code pénal prévoit que « les mineurs capables de discernement sont pénalement responsables des crimes, délits ou contraventions dont ils ont été reconnus coupables, en tenant compte de l'atténuation de responsabilité dont ils bénéficient en raison de leur âge, dans des conditions fixées par le code de la justice pénale des mineurs ». La mise en œuvre de la responsabilité d'un mineur suppose donc bien toujours, au préalable, que soit bien établi qu'il était, au moment des faits, capable de volonté et de discernement.

18 L'article 122-2 du code pénal dispose ainsi que « n'est pas pénalement responsable la personne qui a agi sous l'empire d'une force ou d'une contrainte à laquelle elle n'a pu résister », c'est-à-dire une exonération de responsabilité.

19 En lien ici avec les travaux anthropologiques sur les liens entre parole/main et minimisation de la causalité naturelle (déterminisme) dans les actions humaines. Voir notamment : A. Leroi-Gourhan, *Le geste et la parole*, 2 tomes, Paris, Albin Michel, 2022.

20 Voir notamment M. Pastoureau, *Bestiaires du Moyen Âge*, Paris, Seuil, 2020.

21 A. Lauba, « L'animal un justiciable comme les autres. Retour sur un aspect insolite de l'histoire du procès », in M. Faure-Abbad, D. Gantschnig, L. Gatti, A. Lauba, J.-V. Maublanc (dir.), *Les animaux*, Poitiers, Presses universitaires juridiques de Poitiers, 2020, p. 125-142.

22 Pour une étude générale de cette question de la symbolique nous renvoyons à : M. Pastoureau, *Une histoire symbolique du Moyen Âge occidental*, Paris, Points, 2014.

23 Sur les réalités juridiques et politiques du procès, nous renvoyons à A. Wieviorka, *Le procès de Nuremberg*, Paris, Levi, 2025.

24 G. J. Bass, *Judgement at Tokyo. World War II on Trial and the Making of Modern Asia*, Londres, MacMillan, 2024.

25 W. Renz, « Le procès d'Auschwitz à Francfort (1963-1965). Préalables et déroulement », *Revue d'Histoire de la Shoah*, n° 209, 2018, p. 591-613.

26 Voir : P. Truche (dir.), *Juger les crimes contre l'humanité : 20 ans après le procès Barbie*, Lyon, École Normale Supérieure, 2009.

27 A travers notamment la centralité de la machette dans les récits produits autour du génocide rwandais. Sur cette question nous renvoyons en particulier à C. Vidal, « Un "génocide à la machette" », *Crises extrêmes*, Paris, La Découverte, 2006).

28 H. Arendt, *Eichmann à Jérusalem : rapport sur la banalité du mal*, traduit par A. Guérin, Paris, Gallimard, 1991.

29 Pour une perspective globale sur cette question de l'obéissance voir F. Gros, *Désobéir*, Paris, Albin Michel, 2025.

30 Élément qui ne reste pas moins central dans toute la philosophie ultérieure de Arendt mais qui nous semble moins pertinent dans le cadre du présent développement. Pour une approche de ces analyses ultérieures, nous renvoyons en particulier à H. Arendt, *Lectures on Kant's Political Philosophy*, Chicago, University of Chicago Press, 1989 ; H. Arendt, *Responsibility and Judgment*, New York, Schocken, 2003.

31 Pour une perspective globale sur les critiques adressées à Arendt, voir en particulier : I. Delpla, *Le mal en procès : Eichmann et les théodicées modernes*, Paris, Hermann, 2011.

32 Sur cette question, voir en philosophie : T. W. Adorno, *Minima moralia : Réflexions sur la vie mutilée*, traduit par É. Kaufholz et J.— R. Ladmiral, Paris, Payot, 2003. Dans une perspective plus sociologique, voir également : Z. Bauman, *La vie liquide*, Paris, Pluriel, 2013.

33 Après être sortie d'une époque médiévale « obscurantiste et archaïque », l'Europe occidentale aurait opéré sa « Renaissance », au XIV^e^-XV^e^ siècle, puis atteint les « Lumières » au XVIII^e^. Depuis, le mouvement serait celui d'un cheminement perpétuel vers le progrès, menant à une marginalisation de la violence puis, à terme, à sa fin. Cette conception moderne à notamment été mise en lumière par Latour (voir : B. Latour, *Nous n'avons jamais été modernes : Essai d'anthropologie symétrique*, Paris, La Découverte, 1997). Elle s'inscrit également dans la problématique plus large de la production des récits, telle qu'étudiée par Chapoutot (J. Chapoutot, *Le grand récit ; introduction à l'histoire de notre temps*, Paris, PUF, 2021).

34 Pour penser son inscription globale dans les insultions de l'entre-deux guerres voir notamment : J. Chapoutot, *Fascisme, nazisme et régimes autoritaires en Europe*, Paris, Presses Universitaires de France, 2013.

35 J. Chapoutot, *Comprendre le nazisme*, Paris, Tallandier, 2020, p. 391.

36 Même Primo Levi finit par céder devant une ultime horreure absurde : « Mais pourquoi, au cours des rafles sauvages (…) violer les portes des mourants ? Pourquoi s'affairer à les traîner dans leur convoi afin de les emmener mourir au loin, après un voyage dément, en Pologne, sur le seuil des chambres à gaz ? ». P. Levi, *Les naufragés et les rescapés : quarante ans après Auschwitz*, traduit par A. Maugé, Paris, Gallimard, 1986, p. 119.

37 *Ibid.*, p. 36 : « Avons-nous été capable, nous qui sommes rentrés, de comprendre et de faire comprendre nos expériences ? ».

38 Ainsi, Christan Ingrao notamment souligne qu'il faut attendre les années 1990 pour avoir de véritables études sur les acteurs du génocide. Pour une synthèse de ce cheminement historiographique des années 1950 à 1990, voir également : I. Kershaw, *Qu'est-ce que le nazisme ? : problèmes et perspectives d'interprétation*, traduit par J. Carnaud, Paris, Gallimard,1997 [1992].

39 Voir par exemple : M. Delmas-Marty, *Les forces imaginantes du droit 1 : Le relatif et l'universel*, *op. cit.*

40 En connexion avec une bio-politisation du pouvoir et de la répression pénale. Sur cette question, voir notamment : M. Foucault, *La Naissance de la biopolitique. Cours au Collège de France 1978-1979*, Paris, Seuil, 2004.

41 Voir à titre introductif : E. Dreyer, *Droit pénal général*,6ème édition, Paris, LexisNexis, 2021 [2014] ; Y. Mayaud, *Droit pénal général*, 7ème édition, Paris, Presses Universitaires de France, 2021[1997].

42 Pour une perspective globale autour de cette question de responsabilité nous renvoyons à R. A. Duff, *Intention, Agency and Criminal Liability : Philosophy of Action and the Criminal Law*, Oxford, Blackwell Publishers, 1990.

43 Dans notre contexte moderne, « la responsabilité naît en dehors du sujet responsable. Elle vient sur lui, parce qu'il se trouve engagé dans des circonstances qui l'engendrent. » (P. Fauconnet, *La responsabilité : Étude de sociologie*, Dijon, Éditions Universitaires de Dijon, 2010, p. 107).

44 Dans le cadre d'une réflexion plus large autour de la problématique du lien entre violence et raison (tel que développé notamment dans M. Hénaff, *Violence dans la raison ? : conflit et cruauté*, Paris, L'Herne, 2014).

45 K. Ambos, « Joint Criminal Enterprise and Command Responsibility », *Journal of International Criminal Justice*, vol. 5, nº 1, 2007, p. 159-183.

46 R. Girard, *Le Bouc émissaire*, Paris, Librairie générale française, 1986.

47 P. Descola, *Par-delà nature et culture*, Paris, Gallimard, 2014.

48 B. Latour, *Nous n'avons jamais été modernes*, *op. cit.*

49 Thèse centrale de l'ensemble du travail anthropologique de Descola, en particulier dans P. Descola, *Par-delà nature et culture*, *op. cit.*

50 J. Margolin, *Le Procès Eichmann et autres essais*, traduit par L. Jurgenson, Paris, Le Bruit du Temps, 2016.

51 H. Gouri, *Face à la cage de verre : Le procès Eichmann, Jérusalem, 1961*, *op. cit.*

52 J. Kessel, *Jugements derniers : les procès Pétain, de Nuremberg et Eichmann*, Paris, Tallandier, 2018, p. 162-163 et p. 167.

53 *Ibid.*, p. 169.

54 *Ibid.*, Chap. II : « L'araignée ».

55 M. Fabiszak, A *Conceptual Metaphor Approach to War Discourse and Its Implications*, *op. cit.*

56 Par opposition avec d'autres formes de criminalités, notamment les crimes sexuels avec de manière emblématique lehashtag « #balancetonporc ».

57 S. Felman, *The Juridical Unconscious: Trials and Traumas in the Twentieth Century*, *op. cit.*

58 En témoigne le titre du livre emblématique de Haim Gouri dont le titre même place la « cage » en élément central du récit. H. Gouri, *Face à la cage de verre : Le procès Eichmann, Jérusalem, 1961*, *op. cit.*

59 J. Anderson, B. Duerr, « Les procès de masse et les médias de masse à Nuremberg et dans les tribunaux internationaux modernes », *Revue de science criminelle et de droit pénal comparé*, vol. 4, nº 4, 2023, p. 699-708.

60 Par exemple : G. Hausner, *Justice à Jérusalem : Eichmann devant ses juges*, *op. cit.* Pour une étude plus globale des images produites dans et autour des camps, nous renvoyons à G. Didi-Huberman, *Images malgré tout*, Paris, Éditions de Minuit, 2003.

61 En témoignent les titres mêmes des témoignages produits par les rescapés, insistant sur la dualité humanité/espèce humaine, tout en jouant sur l'ambiguïté entre la déshumanisation des victimes par les bourreaux et, ce faisant, sur la déshumanisation des bourreaux eux-mêmes : P. Levi, *Si c'est un homme*, *op.cit.* ; R. Antelme, *L'espèce humaine*, *op. cit.*. Pour une approche éthique de la question, voir également : P. Levi, *Les Naufragés et les Rescapés*, *op. cit.*.

62 Il est à noter que cette rhétorique est mobilisée par les nazis eux-mêmes, pour distinguer le meurtrier sadique du soldat faisant son devoir. C. Ingrao, *Les chasseurs noirs : la brigade Dirlewanger*, Paris, Perrin, 2009.

63 H. Arendt, *Eichmann in Jerusalem*, *op. cit.*

64 P. Levi, *Si c'est un homme*, *op. cit.* ; E. Levinas, *Difficile Liberté*, *op.cit.*

65 G. Agamben, *Homo sacer. III, Auschwitz : l'archive et le témoin*, traduit par P. Alferi, Paris, Payot et Rivages, 2016.

66 Une logique s'inscrivant dans une lecture très intentionnaliste des crimes de masse, insistant en particulier sur la figure d'un Hitler comme grand (et monstrueux) ordonnateur de la Shoah. C. Ingrao, « Les historiens

et le nazisme. Pratiques historiographiques, légitimation et engagement », *Sociétés Contemporaines*, vol. 39, 2000, p. 79-83.

67 Comme relevé par C. David, *Adolf Eichmann : Comment un homme ordinaire devient un meurtrier de masse*, *op. cit.* Sur ce point, nous renvoyons également à la controverse Browning/Goldhagen et aux travaux de ce dernier sur une sorte de prédestination des Allemands au nazisme (S. Taylor, *Hitler's Willing Executioners: Ordinary Germans and the Holocaust*, Milton, Macat International Limited, 2017).

68 C. A. Ellwood, « Lombroso's Theory of Crime », *Journal of the American Institute of Criminal Law and Criminology*, vol. 2, n° 5, 1912, p. 716-723.

69 Comme mentionné précédemment, les premières biographies produites sur Eichmann dans les années 1960 insistent sur une sexualité problématique, parfois jusqu'au pathologique (C. David,*op.cit.*).

70 Si ce n'est, reprenant la typologie dégagée par Canguilhem, anomal (G. Canguilhem, *Le normal et le pathologique*, 12e édition, Paris, Presses Universitaires de France, 2013 [1966]).

71 P. Betts, *Ruin and Renewal: Civilising Europe After the Second World War*, Londres, Profile Books Ltd, 2020.

72 Cette question des imaginaires destructeurs est notamment développée dans J. Semelin, *Purifier et détruire : Usages politiques des massacres et génocides*, Paris, Points, 2017.

73 Sur cette centralité de la question de la civilisation nous renvoyons notamment à P. Hazan, *Juger la guerre, juger l'Histoire : Du bon usage des commissions Vérité et de la justice internationale*, Paris, Presses universitaires de France, 2007.

74 Il s'agit d'ailleurs d'un des présupposés de l'analyse de Lévinas, opposant l'inhumanité des SS à l'humanisation des déportés qu'apporte la présence d'un chien errant (« Pour lui — c'était incontestable — nous fûmes des hommes »). Si Lévinas ne va pas plus loin, en reconnaissant également au chien une forme d'humanité, il est intéressant de noter que cette humanisation de l'animal transparaît néanmoins dans les interactions concrètes avec le chien ; en témoigne notamment le choix de lui donner un nom. Le chien errant devient ainsi « Bobby », s'opposant au bloc homogène et désindividualisé que forment les gardiens SS (E. Levinas, *Difficile Liberté*, *op. cit.*).

75 Appliquant au crime de masse une forme d'orientalisme de la brutalité, associée dans les imaginaires à une sauvagerie nécessairement extra-occidentale.

76 N. Réra, « Sous nos yeux : (il)lisibilité et (in)visibilité des images », dans S. Audoin-Rouzeau, A. Becker, S. Kuhn, J.— P. Schreiber, Collectif Connaissances (dir.), *Le choc. Rwanda 1994 : le génocide des Tutsi*, Paris, Gallimard, 2024, p. 131-148.

77 Il est à relever que cette rhétorique néocoloniale et orientaliste renforce la logique de rupture stricte entre le criminel de masse et le reste du monde social, ainsi que la centralité du procès pénal comme opération de re-civilisation individuelle et collective.

78 Sur la place plus générale et structurelle du déterminisme dans la pensée moderne, et à travers elle du rapport spécifique au temps (linéaire contre circulaire auparavant), nous renvoyons à A. Kojeve, *L'idée du déterminisme dans la physique classique et dans la physique moderne*, Paris, Librairie Générale Française, 1990 ; H. Blumenberg, *La Légitimité des Temps modernes*, Paris, Gallimard, 1999.

79 Inscrite au départ dans les débats autour de la dissuasion et de la récidive (comme défendu notamment dans C. Beccaria, *Des délits et des peines*, traduit par M. Chevallier, Paris, Flammarion, 2006 [1764]). À noter que cette traduction de Beccaria, bien que la plus généralisée, est aujourd'hui remise grandement en question. Sur ce point nous renvoyons à P. Audegean, « L'ombre de Morellet. Les premières traductions françaises de Beccaria (1765-1822) », dans M. Porret, É. Salvi (dir.), *Cesare Beccaria : La controverse pénale (XVIII^{e}-XXI^{e} siècle)*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2015, p. 119-132.

80 En témoigne en droit français l'incompatibilité entre l'existence d'une contrainte (physique ou mentale) et la possibilité d'engager la responsabilité pénale de l'individu (article 122-2 du Code pénal).

81 En témoigne l'exclusion des *infans* et des adultes atteints d'un trouble mental du champ de la responsabilité pénale (articles 122-8 et 122-1 du Code pénal).

82 Voir J.-M. Carbasse et P. Vielfaure, *Histoire du droit pénal et de la justice criminelle*, *op. cit.*, p. 280-281.

83 À l'image de ce qui se pratique dans les sociétés vindicatives, par exemple (comme étudié *dans* R. Verdier (dir.), *Vengeance : le face à*

face victime-agresseur, Paris, Autrement, 2004, p. 11-13.

84 En lien une fois encore avec les controverses plus anciennes et les travaux de la criminologie italienne (Cesare Lombroso, Raffaele Garofalo et Enrico Ferri) et la théorie déterministe de l'homme criminel.

85 Les différentes étapes de ce processus sont établies et développées dans A. Leroi-Gourhan, *Le Geste et la Parole*, *op. cit.*.

86 À mettre également en lien avec le tabou, plus récent et probablement en grande partie façonné par les massacres de masse du XX^{e} siècle, autour de l'articulation entre sciences naturelles et questions politiques (B. Stiegler, *« Il faut s'adapter » : Sur un nouvel impératif politique*, Paris, Gallimard, 2023).

87 Comme en témoigne, une fois encore, les procès d'animaux et leur raison d'être au Moyen-âge (sur cette question, et plus particulièrement en lien avec la question du symbolique voir : M. Pastoureau, *Une histoire symbolique du Moyen Âge occidental*, *op. cit.*)

88 P. Descola, *Par-delà nature et culture*, *op. cit.*, « Chapitre VI. L'animisme restauré ».

89 Aristote, *De l'âme*, trasduit par R. Bodéüs, Paris, Flammarion, 2018.

90 S. Cantin, « L'âme et ses puissances selon Aristote », *Laval théologique et philosophique*, vol. 2, n° 1, 1946, p. 184-205, p. 21.

91 Ainsi cette ontologie moderne se développe même en concomitance avec l'avènement de la biologie moderne, et en particulier de la théorie darwinienne de l'évolution, qui précisément établit une continuité biologique scientifiquement prouvée entre l'ensemble des espèces vivantes.

92 Comme souligné par Arendt, cette Cour « se centre sur l'importance d'Adolf Eichmann, fils de Karl Adolf Eichmann, l'homme dans la cage de verre (…). Ce sont ses actes qui sont jugés, pas les souffrances des Juifs, pas le peuple allemand ou l'humanité, pas même l'antisémitisme et le racisme » (H. Arendt, *Eichmann in Jerusalem*, *op. cit.*, p. 5. Notre traduction).

93 M. Leibovici,A.-M. Roviello, *Le pervertissement totalitaire : La banalité du mal selon Hannah Arendt*, Paris, Éditions Kimé, 2017, Chap. 3. « Les catégories du droit pénal à l'épreuve du sans précédent : Les finalités de la justice pénale en tension ».

94 J. Semelin, *Purifier et détruire*, *op. cit.*, p. 15.

95 C. R. Browning, *Des hommes ordinaires : le 101e bataillon de réserve de la police allemande et la Solution finale en Pologne*, P.— E. Dauzat et É. Barnavi (trad.), Paris, Tallandier, 2007, p. 9.

96 I. Mann, « Hangman's Perspective: Three Genres of Critique following Eichmann » , K. J. Heller, F. Mégret, S. M. H. Nouwen, J. D. Ohlin, D. Robinson. (dir.), *The Oxford Handbook of International Criminal Law*, Oxford, Oxford University Press, 2020, p. 657 : « Son argument ici est familier pour les juristes. Elle parle au nom d'une défense de l'État de droit contre l'usurpation de la politique. Elle insiste ainsi sur l'idée qu'un procès pénal doit se concentrer non pas sur les victimes ou la société, mais sur "l'accusé". L'aspect procédural de l'État de droit est particulièrement pertinent. Lorsqu'un tribunal est mis en place pour atteindre les objectifs politiques d'une société, on peut se demander s'il peut réellement être indépendant et impartial, et si son jugement sera finalement établi sur la base d'une règle juridique existante et de la présentation formelle de preuves ».

97 Il est à relever que cette dichotomie entre humain et espèce humaine est une constante du droit positif. Nous mentionnerons ici la question des lois bioéthiques (protection implicite de l'espèce) et leur inscription dans le cadre plus global du droit des personnes (protection de la dimension extra-corporelle de l'individu).

98 B. Latour, *Nous n'avons jamais été modernes*, *op. cit.*, p. 14-15 et p. 20-21.

99 Au même titre que d'autres dichotomies : croyances/connaissance ; idéologie/science ; fétiche/fait.

100 S. Audoin-Rouzeau, *Combattre : Une anthropologie historique de la guerre moderne, XIX^e^-XXI^e^ siècle*, Paris, Seuil, 2008, p. 56-57.

101 H. Arendt, *Eichmann in Jerusalem*, *op. cit.*, p. 5. Notre traduction.

102 Ce concept de réseau à notamment été developpé par Glissant dans le cadre de la langue, plus particulièrement créole (E. Glissant, *Poétique de la relation*, Paris, Gallimard, 2009).

103 Nous relèverons, à titre inductif : É. Durkheim, *Les Règles de la méthode sociologique*, Paris, Flammarion, 2010 ; R. Girard, *Le Bouc émissaire*, *op. cit.*

104 Ce faisant, cet usage de la métaphore du criminel animal peut être inscrite dans des logiques anthropologiques plus anciennes, notamment étudiée dans le cas du Moyen-Âge et de la place des symboles comme

vecteurs de sens. Voir notamment : M. Pastoureau, *Une histoire symbolique du Moyen Âge occidental*, *op. cit.*

105 D. Salas, *Du procès pénal : Éléments pour une théorie interdisciplinaire du procès*, Paris, Presses universitaires de France, 2014, p. 46.

106 Et plus précisément de la victime devant « témoins », comme mis en avant dans A. Wieviorka, *L'ère du témoin*, Paris, Librairie Arthème Fayard-Pluriel, 2025.

107 Avec le bascuelement dans des sociétés mémorielles depuis la fin de la seconde guerre mondiale. Cette centralité de la mémoire à notamment été étudiée dans H. Rousso, *Face au passé. Essai sur la mémoire contemporaine*, Paris, Belin, 2016.

108 A. H. Gilbert, « The Aristotelian Catharsis », *The Philosophical Review*, vol. 35, nº 4, 1926, p. 301-314.

109 R. Girard, *Le Bouc émissaire*, *op. cit.*

110 B. Latour, *Nous n'avons jamais été modernes*, *op. cit.*, p. 20-21.

111 M. Foucault, *Dits et Écrits, tome 2 : 1976-1988*, Paris, Gallimard, 2001, p. 299.

112 M. Foucault, *Naissance de la clinique*, Paris, Presses universitaires de France, 2015.

113 « Nazis and Nazi Collaborators -5710-1950 », 1950. Voir : M. Bazyler, J. Scheppach, « The Strange and Curious History of the Law Used to Prosecute Adolf Eichmann », *Loyola of Los Angeles International and Comparative Law Review*, vol. 34, nº 3, 2012, p. 417.

114 H. Baade, « The Eichmann Trial: Some Legal Aspects », *Duke Law Journal*, vol. 1961, nº 3, 1961, p. 400-420.

115 Ce procès a aussi été instrumentalisé par Israël, notamment ultérieurement dans le cadre de la guerre des Six Jours, pour justifier ses prétentions territoriales et géopolitiques. La guerre des Six Jours marque d'ailleurs, de manière générale, un tournant décisif dans le rapport d'Israël et de la diaspora juive mondiale à la Shoah : « Deux dogmes centraux sous-tendent le cadre de l'Holocauste : (1) l'Holocauste marque un événement historique catégoriquement unique ; (2) l'Holocauste marque le point culminant d'une haine irrationnelle et éternelle des Gentils envers les Juifs. Aucun de ces dogmes ne figurait dans le discours public avant la guerre de juin 1967 (…) » (N. G. Finkelstein, *The Holocaust Industry: Reflections on the Exploitation of Jewish Suffering*, *op. cit.*, p. 44).

116 Le procès Eichmann est ainsi, progressivement, utilisé comme un outil, un symbole, permettant de faire le lien entre la Shoah et Israël, entre l'exil et le retour (A. Raz-Krakotzkin, *Exil et souveraineté : judaïsme, sionisme et pensée binationale*, *op. cit.*, p. 36). Le procès permet ainsi notamment d'insérer la Shoah dans l'histoire individuelle et dans les mémoires individuelles et collectives (A. Wieviorka, *Eichmann : De la traque au procès*, Bruxelles, André Versaille, 2011 ; H. Yablonka, *Les Juifs d'Orient, Israël et la Shoah*, Paris, Calmann-Levy, 2016).

117 Donnant notamment au lien au concept de procès spectacle pour parler du procès. Voir : I. Mann, « Hangman's Perspective: Three Genres of Critique following Eichmann », *op. cit.*

118 Et sa localisation dans la maison du peuple (*Bet Ha'am*) de Jérusalem, soit un lieu n'étant pas une salle d'audience.

119 Telle que défendue par Hannah Arendt notamment.

120 Pour une étude globale sur les régimes et « modes » de responsabilité en droit pénal inernational nous renvoyons à J. de Hemptinne, R. Roth, E. van Sliedregt (dir.), *Modes of Liability in International Criminal Law*, Cambridge, Cambridge University Press, 2019.

121 TPIY, JUDGEMENT PROSECUTOR v KRNOJELAC, 15 Mars 2002, IT-97-25-T, § 80. Notre traduction.

122 J. de Hemptinne, « Conspiracy », J. de Hemptinne, R. Roth, E. van Sliedregt (dir.), *Modes of Liability in International Criminal Law*, *op. cit.*, p. 367-387.

123 International Military Tribunal Nuremberg, *Trial of the Major War Criminals before the International Military Tribunal, Nuremberg, 14 November 1945 – 1 October 1946, Vol. I*, , Nuremberg, International military Tribunal, 1949, p. 225.

124 TPIY, JUDGEMENT PROSECUTOR v. AKAYESU, 2 Septembre 1998, ICTR-96-4-T, §520.

125 P. Caeiro, J. Costa, « Joint Criminal Enterprise on the Decline: A Step Further in the 'Self-Becoming' of International Criminal Law ? », *International Criminal Law Review*, vol. 19, n°2, 2019, p. 214-233, p. 220.

126 J.-M. Guyau, *Contre l'idée de sanction*, Paris, L'Herne, 2008.

127 Ceci est à mettre en lien avec les analyses plus large de Foucault sur les systèmes de pouvoir.

RÉSUMÉS

Français

Depuis le procès Eichmann, la métaphore du criminel animal (directe ou indirecte) devient centrale dans la représentation du criminel de masse. Cette métaphorisation tend à associer ce criminel à la monstruosité et à la pathologie, tout en l'inscrivant dans une altérité radicale. Ce narratif, présent dans la presse mais aussi dans les prétoires, crée une tension avec les fondements du droit pénal international, basé sur la responsabilité, entendue comme présence d'une raison et d'une volonté. Cet article interroge ce paradoxe apparent : peut-on tenir un individu pour responsable s'il est animalisé ? En mobilisant les outils de l'anthropologie (Descola, Latour, Foucault), il s'agit de montrer en quoi cette métaphore du criminel animal n'est pas une rupture mais un révélateur des dynamiques ambivalentes du droit pénal international. À la fois processus de mise à distance (purification) et symptôme d'une hybridation des concepts modernes, cette métaphore du criminel animal participe à une redéfinition du procès pénal comme dispositif (mêlant justice, récit, mémoire et catharsis collective) et à une nouvelle lecture des principes de responsabilité pénale internationale.

English

Since the Eichmann trial, the metaphor of the animal criminal (direct or indirect) has become central to the representation of the mass criminal. This metaphorization tends to associate this criminal with monstrosity and pathology, while inscribing him within a radical otherness. This narrative, present in the press as well as in courtrooms, creates a tension with the foundations of international criminal law, which is based on responsibility, understood as the presence of reason and will. This article examines this apparent paradox: can an individual be held responsible if he is animalized? Drawing on the tools of anthropology (Descola, Latour, Foucault), the aim is to show how this metaphor of the animal criminal is not a rupture but rather a revealing of the ambivalent dynamics of international criminal law. At once a process of distancing (purification) and a symptom of the hybridization of modern concepts, this metaphor of the animal criminal contributes to a redefinition of the criminal trial as a dispositif (combining justice, narrative, memory and collective catharsis) and to a new reading of the principles of international criminal responsibility.

INDEX

Mots-clés
procès Eichmann, déshumanisation, responsabilité pénale internationale, criminel de masse, narratif judiciaire

Keywords
Eichmann trial, dehumanization, international criminal responsibility, mass murderer, legal narrative

AUTEUR

Clémence Pellissier
Doctorante au Trinity College Dublin (TCD), rattachée au Department of Political Science and Law School, elle débute la rédaction d'une thèse intitulée « Explaining Similarity and Dissimilarity in ICJ and International Tribunals and Court's Cases ».

Le criminel parfaitement animalisé en Europe et en Afrique (XVI^{e}- XX^{e} siècle)

The Perfectly Animalized Criminal in Europe and Africa (16th – 20th Centuries)

Abdramane Traoré

DOI : 10.35562/melete.303

Droits d'auteur
CC BY-NC-SA 4.0

PLAN

Introduction
I. Typologie des criminels animalisés : accusation de métamorphose et criminalité anthropophage
A. Des criminels opérant après une supposée métamorphose animale
B. Des criminels agissant sous le couvert d'animaux sauvages
II. Qualifier, prouver, sanctionner : les réponses judiciaires à la criminalité animalisée
A. Du registre de la croyance au régime de la preuve : l'abandon des poursuites liées aux accusations de métamorphose
B. La répression des crimes commis sous le couvert d'animalité
Conclusion

TEXTE

Introduction

1 La croyance en la métamorphose animale, entendue comme l'idée qu'un être humain pourrait se transformer en bête dans un but criminel, ne doit pas être comprise comme la description d'un phénomène réel, mais comme une représentation culturelle largement attestée dans de nombreuses sociétés. Elle constitue un fait social ancien et durable, qui renvoie moins à l'existence effective d'une transformation qu'aux systèmes d'interprétation élaborés par les communautés pour expliquer certains événements tragiques ou comportements jugés déviants. L'historiographie de la sorcellerie

européenne a montré que ces représentations collectives forment des systèmes culturels cohérents permettant de donner sens au malheur, à la violence ou à la mort inexpliquée. Elles participent ainsi à la construction sociale de catégories criminelles associées à la transgression de l'ordre moral et religieux [1]. Une telle logique d'imputation du malheur a été mise en évidence par l'anthropologie classique, notamment dans les travaux d'Edward Evans-Pritchard consacrés aux croyances en sorcellerie dans les sociétés africaines [2].

2 La croyance en la transformation de l'homme en animal apparaît très tôt dans les sources antiques. Au Ier siècle de notre ère, le médecin grec Arétée de Cappadoce, dans son traité *De causis et signis diuturnorum morborum*, décrit une affection qu'il nomme *lykanthropia*. Il y évoque des individus persuadés de se transformer en loups et adoptant des comportements caractéristiques de l'animal, notamment l'errance nocturne, la fréquentation des cimetières et une agressivité envers les humains ou les animaux. Arétée interprète toutefois ce phénomène comme une forme particulière de mélancolie, ce qui constitue l'un des premiers témoignages médicaux d'une tentative d'explication rationnelle d'un comportement associé à la métamorphose animale [3]. Au IIe siècle, Lucien de Samosate évoque dans ses écrits satiriques des récits populaires relatifs à des transformations humaines en animaux, révélant la diffusion de ces représentations dans l'imaginaire social antique [4].

3 Les sources antiques ne constituent cependant que l'un des jalons d'une tradition beaucoup plus large. Comme l'ont montré plusieurs historiens, notamment Willem de Blécourt, les récits de transformation humaine en loup s'inscrivent dans un ensemble de traditions européennes très anciennes associant l'animalité à la transgression sociale et à la violence [5]. La littérature médiévale témoigne de la permanence de ce motif. Au XIIe siècle, Marie de France mobilise ainsi dans le lai *Bisclavret* un thème issu du folklore breton : celui d'un chevalier contraint de se transformer périodiquement en loup, tout en conservant sa conscience humaine [6]. Cette histoire, qui oppose la fidélité de l'animal à la trahison humaine, montre que la métamorphose n'est pas seulement perçue comme un phénomène monstrueux, mais comme un dispositif narratif permettant d'interroger les frontières entre humanité et animalité.

4 Cette croyance connaît une réinterprétation décisive à la fin du Moyen Âge, lorsque l'Église catholique s'en empare progressivement à partir du XIVe siècle [7]. Si les théologiens considèrent généralement la transformation réelle de l'homme en animal comme une superstition héritée des croyances païennes [8], ils admettent néanmoins que l'action démoniaque peut troubler les sens humains et produire des illusions capables de faire apparaître les créatures sous des formes trompeuses [9]. Dans ce cadre doctrinal, la lycanthropie est progressivement intégrée au champ de la démonologie [10]. Comme l'a montré Stuart Clark [11], les transformations animales attribuées aux sorciers sont alors interprétées comme des effets de l'illusion diabolique plutôt que comme de véritables métamorphoses physiques. Accusé de se transformer pour tuer et dévorer hommes et bétail, le loup-garou devient ainsi une figure criminelle hybride, à la fois transgresseur de l'ordre divin et perturbateur de l'ordre social. À partir de la fin du Moyen Âge et surtout à l'époque moderne, cette figure se voit alors progressivement juridicisée. Assimilée aux pratiques de sorcellerie, elle peut désormais faire l'objet de poursuites judiciaires, incarnant aux yeux des autorités religieuses et civiles la figure du criminel « impur » et menaçant [12].

5 Un tel phénomène n'est cependant pas propre à l'Europe. De nombreux travaux d'anthropologie ont montré que les croyances relatives à la sorcellerie, aux pouvoirs occultes ou aux transformations animales constituent des cadres d'interprétation largement répandus dans diverses sociétés. Comme l'a souligné Peter Geschiere, ces systèmes de croyances ne disparaissent pas avec l'avènement de la modernité politique et juridique, mais continuent de structurer les interprétations sociales du malheur, de la mort ou de la violence dans de nombreuses sociétés africaines [13]. L'anthropologie classique avait déjà mis en évidence ce type de mécanisme explicatif. Dans son étude célèbre consacrée aux Azandé, Edward Evans-Pritchard montre que les accusations de sorcellerie ne relèvent pas d'une simple superstition, mais d'un système cohérent permettant d'attribuer une causalité humaine à des événements apparemment accidentels ou incompréhensibles [14]. Dans ce cadre interprétatif, certaines morts violentes ou attaques animales peuvent être comprises comme le résultat d'une action intentionnelle dissimulée sous l'apparence d'un animal.

6 Dans plusieurs régions d'Afrique centrale et occidentale, les archives judiciaires de la période coloniale et la littérature anthropologique font en effet état de nombreuses affaires dans lesquelles des individus sont accusés d'avoir provoqué des morts ou des mutilations en se transformant en animal, accusations qui conduisent parfois à des poursuites judiciaires ou à des violences collectives à l'encontre des personnes soupçonnées.

7 L'existence de ces parallèles entre les traditions européennes relatives aux loups-garous et les représentations africaines des « hommes-animaux » invite dès lors à adopter une approche comparative. Il ne s'agit pas de postuler l'existence d'un phénomène identique dans des contextes culturels différents, mais d'examiner comment des systèmes de croyances distincts peuvent produire des mécanismes similaires d'imputation du crime. Dans les deux cas, la justice se trouve confrontée à des actes violents interprétés à travers des cadres symboliques associant l'animalité à la transgression. Les institutions judiciaires sont alors amenées à qualifier juridiquement ces faits, à en déterminer la responsabilité et à sanctionner les comportements jugés déviants. L'étude comparée des affaires de « criminels animalisés » en Europe aux XVI^e^ -XVII^e^ siècle et en Afrique coloniale aux XIX^e^ - XX^e^ siècle permet ainsi d'observer comment des systèmes juridiques différents ont tenté d'intégrer, de transformer ou de disqualifier ces croyances dans leurs régimes de preuve et leurs logiques d'imputation pénale.

8 L'analyse repose sur un corpus combinant sources normatives (coutumes indigènes, décrets coloniaux et code pénal français), décisions judiciaires rendues par les parlements et juridictions souveraines de l'Europe moderne ainsi que par les tribunaux coloniaux, doctrine savante relative à la lycanthropie et à la sorcellerie, et sources administratives issues des archives coloniales.

9 Cette étude s'inscrit au croisement de plusieurs champs historiographiques. Les travaux consacrés à l'histoire de la sorcellerie européenne ont largement montré comment les imaginaires démonologiques ont été intégrés dans les pratiques judiciaires de l'Europe moderne, notamment à travers les analyses de Stuart Clark, Carlo Ginzburg, Bengt Ankarloo ou Robert Muchembled. Parallèlement, l'anthropologie des sociétés africaines a mis en

évidence le rôle structurant des croyances en la sorcellerie et en la transformation animale dans l'interprétation sociale de la mort et du malheur, comme l'ont montré les travaux classiques d'Edward Evans-Pritchard et, plus récemment, ceux de Peter Geschiere. Enfin, l'historiographie du droit colonial a souligné les tensions entre systèmes normatifs locaux et rationalité juridique européenne dans les empires coloniaux. En croisant ces approches, cet article propose d'analyser la figure du « criminel animalisé » comme un point de rencontre entre croyances collectives et rationalité pénale.

10 Dans un premier temps, il s'agira d'opérer une mise en perspective socio-anthropologique de la construction des figures criminelles associées à l'animalité, en interrogeant les systèmes de représentation et les logiques symboliques qui fondent l'association entre métamorphose animale et criminalité (I). Dans un second temps, nous procéderons à une étude des réponses juridiques et judiciaires apportées à ces figures, en mettant en lumière les logiques de qualification, de preuve et de sanction mobilisées par les différentes juridictions (II).

I. Typologie des criminels animalisés : accusation de métamorphose et criminalité anthropophage

11 L'analyse des sources révèle l'existence de deux modalités principales d'imputation pénale. La première concerne des individus accusés à tort d'avoir commis des homicides ou des actes d'anthropophagie à la suite d'une supposée transformation animale. Ces accusations reposent sur un régime explicatif fondé sur la sorcellerie et la métamorphose, qui permet d'identifier un responsable humain derrière des événements interprétés comme l'œuvre d'animaux sauvages ou de forces invisibles (A). La seconde renvoie à des criminels qui exploitent délibérément le masque de l'animal sauvage pour commettre ou dissimuler des crimes bien réels, notamment dans le cadre de pratiques anthropophagiques organisées (B). Il ne s'agit pas d'opposer des crimes « imaginaires » à des crimes « réels »,

mais d'analyser deux régimes distincts d'interprétation et d'imputation, fondés sur des systèmes de croyances différents et mobilisés par les acteurs judiciaires eux-mêmes.

A. Des criminels opérant après une supposée métamorphose animale

12 En Europe, entre le XVI^e^ et le XVII^e^ siècle, la figure du loup-garou ou homme-loup, héritée du Moyen Âge est reprise et réinterprétée par la tradition savante. Certains intellectuels tels que Jean Bodin [15], Henri Boguet [16] ou Pierre Le Loyer [17], en utilisant les croyances traditionnelles pour alimenter leurs discours, ont fait du loup-garou une vraie créature [18]. Comme l'a montré Carlo Ginzburg ou encore Robert Muchembled, les démonologues et magistrats de l'Europe moderne ont effectivement largement contribué à intégrer les imaginaires populaires dans un discours juridique et théologique qui en faisait des crimes réels relevant de la justice [19].

13 Durant cette époque, on a pu constater en France plusieurs procès de loup-garou qui doivent être replacés dans un contexte plus large de criminalisation des croyances liées à la sorcellerie. L'historiographie a montré que ces accusations s'inscrivaient souvent dans des situations de tensions sociales et de peur collective, dans lesquelles les autorités judiciaires jouaient un rôle déterminant dans la construction de la figure du criminel démoniaque [20].

14 Comme l'ont montré Bengt Ankarloo et Gustav Henningsen, les accusations liées à la sorcellerie et aux transformations démoniaques connaissent une diffusion très inégale à travers l'Europe moderne, certaines régions constituant de véritables centres de persécution tandis que d'autres restent relativement épargnées [21].

15 Le Jura est connu pour être l'endroit classique du loup-garou imaginaire. Henri Boguet, grand juge de la terre de Saint-Claude dans le Jura, considéré comme l'un des plus célèbres magistrats spécialisés en lycanthropie, a envoyé au bûcher [22], entre 1598 et 1616, un nombre considérable de personnes accusées de se métamorphoser en loups pour commettre des crimes [23]. Dans le Nord de la France, on note aussi de nombreux cas de lycanthropie [24].

16 La France n'est pas le seul pays touché par le phénomène [25]. Une affaire survenue en 1511 à Pavie, en Italie, en fournit un exemple. Un homme qui affirmait se transformer en loup y fut arrêté et interrogé par les autorités. Selon le récit rapporté quelques décennies plus tard par le médecin Johann Weyer [26], l'accusé prétendait se distinguer des véritables loups par la nature de sa fourrure, qu'il décrivait comme noire à l'intérieur et blanche à l'extérieur. Les juges auraient alors ordonné qu'on lui tranche les membres afin de vérifier la présence de cette prétendue fourrure sous la peau. L'homme mourut quelques jours plus tard des suites de ces mutilations, avant que son innocence ne soit finalement reconnue [27]. En Allemagne, plusieurs affaires de lycanthropie sont également signalées à la fin du XVIe siècle. La plus célèbre est celle de Peter Stumpp (également appelé Stubb, Stump ou Stube), jugé et exécuté le 31 octobre 1589 à Bedburg, dans l'électorat de Cologne. Accusé de nombreux meurtres, notamment d'enfants, il aurait déclaré sous interrogatoire se transformer en loup grâce à une ceinture magique que le diable lui aurait donnée. Condamné pour sorcellerie, anthropophagie et homicide, il fut exécuté après un supplice particulièrement brutal. L'affaire est principalement connue par un pamphlet anglais publié à Londres en 1590 [28], le dossier judiciaire original n'ayant pas été conservé [29].

17 L'observation de ces cas montre que les prétendus loups-garous apparaissent de préférence dans les régions où les loups sont effectivement présents [30]. Nous verrons plus loin que cette corrélation n'est pas propre au continent européen.

18 Les historiens ont montré que les aveux et les accusations de sorcellerie s'inscrivent dans des dynamiques sociales mêlant peur collective, rumeurs locales et mécanismes judiciaires [31]. Sous l'effet de la pression populaire ou de la torture, les suspects n'hésitent pas à s'accuser faussement de transformation animale. Peter Stubb par exemple, mis sur le chevalet de torture, reconnaît tous les crimes qu'on lui reprochait, c'est-à-dire le fait de se transformer en loup, à l'aide d'une ceinture magique, pour tuer et dévorer plusieurs personnes dont douze enfants [32].

19 On observe des phénomènes similaires en Afrique aux XIXe - XXe siècles [33], où l'on croit que certains individus, appelés sorciers, peuvent se métamorphoser. Selon les représentations locales, le

sorcier peut faire ce dont les autres sont incapables : se rendre invisible ou encore se transformer en n'importe quel animal pour saisir une proie et la faire périr [34].

20 Robert Randau rapporte une situation qui illustre bien cette conception. Dans un village du cercle de Bobo-Dioulasso, en Haute-Volta (Burkina Faso actuel), le fils d'un paysan est tué et à moitié dévoré par un lion. Le lendemain, alors qu'il travaille seul dans son champ, le père aperçoit une femme étrangère au village portant une manne à kolas. La jugeant suspecte en raison de son apparence, il la blesse mortellement d'une flèche empoisonnée puis l'achève à coups de hache. Alerté, le chef de village établit que la victime est une colporteuse de noix de kolas habituée à fréquenter les marchés de la région après s'être approvisionnée en Gold Coast (l'actuel Ghana). Arrêté et envoyé devant le tribunal de cercle, le paysan déclare que la femme était une sorcière métamorphosée en lion, responsable de la mort de son fils [35].

21 La figure du criminel métamorphosé permet d'attribuer une causalité humaine à des événements qui, en apparence, relèvent du hasard ou de l'action animale. La métamorphose agit ici comme un mécanisme d'imputation permettant de transformer un accident naturel en crime intentionnel.

22 Dans les régions où les morsures des serpents venimeux provoquent un grand nombre de décès, la figure du criminel métamorphosé s'adapte à cet environnement. Le sorcier n'y devient plus lion, mais serpent. L'affaire jugée par le tribunal criminel de Sikasso au Soudan français (Mali actuel), en juin 1933, en fournit une illustration particulièrement révélatrice. Le fait déclencheur est, là encore, un accident naturel. Le fils d'un chef de village de Tiagala, cercle de Sikasso, meurt après avoir été mordu par un serpent. Comme dans le cas précédent, cette mort est pourtant conçue comme un homicide volontaire, imputé à une femme soupçonnée de sorcellerie. L'existence du serpent réel n'exclut pas l'intervention humaine ; elle la rend au contraire crédible par la métamorphose. La procédure qui s'ensuit révèle une logique d'imputation collective étrangère à toute exigence probatoire. La femme désignée est attachée et frappée. Elle nie avant d'avouer sous la violence qu'elle se serait métamorphosée en serpent avec l'aide d'une seconde femme, elle-même dénonçant

une troisième. L'enchaînement des accusations repose exclusivement sur l'aveu extorqué, qui tient lieu de preuve suffisante. Les trois femmes meurent sous les coups, sans qu'aucune distinction ne soit opérée entre auteure supposée, complice ou simple dénoncée. L'unanimité des dépositions, selon lesquelles la capacité de se métamorphoser en serpent relève de la « manière des sorciers », révèle l'existence d'un régime explicatif structuré dans lequel le changement de forme fonctionne comme un opérateur d'imputation causale et pénale, se substituant à toute exigence de preuve matérielle et fondant, aux yeux des acteurs, la légitimité de l'action répressive [36].

23 Il importe de rappeler que cette croyance au pouvoir de métamorphose du sorcier est présente dans de nombreuses sociétés africaines de l'époque. Des faits similaires sont par exemple signalés à Douala en 1917, où un individu est accusé de s'être transformé en serpent pour faire mourir toute sa famille [37]. D'autres passages à l'animalité sous forme de crocodile sont relevés au Gabon [38].

24 À côté de cette figure du criminel métamorphosé, accusé à tort ou sur la base de croyances collectives, les sources judiciaires révèlent toutefois l'existence d'une seconde configuration : celle d'individus qui exploitent délibérément la figure de l'animal sauvage pour dissimuler des actes bien réels.

B. Des criminels agissant sous le couvert d'animaux sauvages

25 En Afrique, aux XIX^e^ et XX^e^ siècles, on retrouve certains criminels qui cherchent à imiter le comportement des animaux et se font appeler hommes-lions, hommes-léopards, hommes-caïmans, hommes-serpents, etc. [39]

26 En Afrique occidentale, et plus particulièrement en Côte d'Ivoire et en Guinée française, on parle le plus fréquemment d'hommes-panthères [40]. Ces hommes-animaux, décrits comme anthropophages, semblent agir collectivement au sein de véritables associations. Selon les représentations locales rapportées par les sources coloniales, un individu isolé ne posséderait pas la force d'une panthère, même sous l'effet d'une prétendue métamorphose. C'est pourquoi ces pratiques

sont décrites comme collectives : plusieurs sorciers doivent s'unir afin d'acquérir symboliquement la puissance attribuée à l'animal [41]. Le nombre des membres varie en fonction des zones et des cultures. Dans certains endroits de la Guinée française, ils opèrent au nombre de sept, la diminution ou l'augmentation de ce nombre entraînerait l'annulation de la puissance protectrice des initiés [42]. Tout sorcier qui consomme la chair d'une victime offerte par l'un des membres de l'association contracte une dette qu'il doit acquitter en livrant l'un de ses proches (père, mère, frère, sœur, fils, fille, cousin, cousine, etc.) [43]. Dans l'affaire N'Faldy Zaravré, le sous-chef de l'association livre sa propre fille de douze ans, tandis qu'une associée donne son mari, faute d'avoir un fils, ou un autre parent à offrir aux sorciers [44]. Celui qui transgresse cette règle est impitoyablement exécuté parce que suspect de trahison. Lorsque l'effectif de l'association diminue, à la suite d'un décès ou d'une trahison, les membres restants recrutent de nouveaux associés, au besoin par la contrainte [45].

27 Les hommes-animaux se revêtent d'une peau de l'animal auquel ils souhaitent ressembler. En général, seul le chef porte réellement cette peau. Les autres membres prétendent en être entièrement recouverts car, disent-ils, « elle est magique et peut s'étendre à l'infini [46] ». Soumise à certaines incantations, elle donnerait le pouvoir de se rendre invisible et une souplesse et une agilité telles qu'ils peuvent, « d'un seul bond, sauter par-dessus les plus hauts fromagers [47] ». Avec cette peau réputée magique et munis d'un instrument capable de marquer des empreintes sur le sol et de lacérer le corps comme les griffes d'un vrai fauve, les hommes-animaux tendent des embuscades, enlèvent des personnes pour les tuer et les manger.

28 L'affaire survenue en 1928 dans un village de la Guinée française en fournit une illustration éclairante. Bakary Kamara, grièvement blessé dans son sommeil par une arme imitant les griffes de panthère, interprète d'abord l'attaque comme celle d'un animal sauvage. Cette lecture est cependant démentie par des témoins directs, qui identifient deux femmes fuyant la case. Les aveux ultérieurs confirment l'existence d'une association structurée d'hommes-panthères et l'usage délibéré de la peau de panthère dans le but de tuer et manger la victime. L'instruction révèle enfin la récurrence des

faits et l'implication du groupe dans d'autres homicides accompagnés de scènes d'anthropophagie [48].

29 On observe ici que l'animalité est un outil conscient, destiné à produire un effet de terreur, à masquer l'identité des auteurs et à inscrire des actes humains dans une causalité animale fictive.

30 En Europe, aux XVI^e - XVII^e siècles, certaines conceptions sociales des lycanthropes présentent des similitudes frappantes avec celles des hommes-panthères d'Afrique. Le cas de Gilles Garnier est particulièrement révélateur [49]. Cet ermite, jugé à Dole en 1573, pourrait être qualifié d'homme-loup non sur la base d'une simple rumeur, mais à la suite d'un flagrant délit. Des témoins l'auraient surpris en train d'attaquer et de dévorer partiellement un enfant [50]. Cet élément joue un rôle déterminant dans la qualification juridique de l'affaire. En l'absence d'un tel fait matériel, les aveux ultérieurs de Garnier, portant sur d'autres scènes macabres, auraient pu être interprétés comme des constructions imaginaires ou des hallucinations. Le flagrant délit produit cependant un effet de validation rétrospective qui confère une crédibilité juridique aux autres crimes confessés [51]. À l'instar des hommes-panthères en Afrique, Gilles Garnier présente un mode opératoire constant : tuer puis manger ses victimes. Il affirme également commettre ses crimes grâce à une peau de loup dont il se revêt, peau qui lui aurait été donnée par un esprit dans la forêt. Il convient toutefois de noter que la Cour ne mentionne à aucun moment la découverte d'une telle peau lors de l'enquête [52].

31 En France, les cas de criminels ayant réellement commis des meurtres tout en revendiquant une identité animale demeurent rares. Outre Gilles Garnier, la doctrine évoque fréquemment l'affaire du « tailleur de Châlons », survenue en 1598 à Châlons-en-Champagne [53]. Cette affaire, rapportée notamment par le démonologue Henri Boguet, concerne un tailleur accusé d'avoir attiré des enfants dans sa boutique ou de les avoir poursuivis dans les bois afin de les tuer et de les manger. L'élément décisif, du point de vue juridique, réside dans la découverte de nombreux restes humains dans son atelier, notamment des fragments de chair et d'os. Ces éléments matériels établissent sans ambiguïté l'existence de crimes effectifs, indépendamment du discours tenu par l'accusé. Comme

Gilles Garnier, ce tailleur affirme détenir le pouvoir de se métamorphoser en loup et se présente lui-même comme un homme-loup. Il convient toutefois de noter que cette affaire présente un caractère semi-légendaire : elle est principalement connue par les récits des démonologues, les archives judiciaires originales ayant disparu [54].

32 La comparaison entre les loups-garous français et les hommes-animaux africains fait toutefois apparaître des différences structurelles. En Europe, ces anthropophages agissant sous l'apparence de l'animal sauvage opèrent isolément, sans appartenance à une association organisée, et ciblent quasi exclusivement des enfants. À l'inverse, les hommes-animaux africains s'inscrivent dans des groupes bien structurés, dotés de rituels, d'instruments et d'une logique collective.

33 Il se dessine ainsi qu'en Europe, aux XVI^e^ et XVII^e^ siècles, comme dans les sociétés traditionnelles africaines des XIX^e^-XX^e^ siècles, coexistent deux figures distinctes de criminels animalisés. À l'égard de ces deux catégories, les instances judiciaires adoptent des postures sensiblement différentes.

II. Qualifier, prouver, sanctionner : les réponses judiciaires à la criminalité animalisée

34 Face à des crimes interprétés à travers la croyance en la métamorphose, les juges se trouvent confrontés à une difficulté fondamentale : comment qualifier juridiquement des faits dont l'explication causale repose sur un passage supposé de l'homme à l'animal ? L'analyse des sources révèle que cette difficulté se cristallise autour de trois dimensions essentielles du raisonnement pénal : la qualification juridique des faits, le régime de preuve admis par les juridictions et les conditions d'imputabilité de l'auteur. Dans les deux contextes étudiés, les juridictions ne distinguent initialement pas clairement les différentes figures du criminel animalisé. Accusations de métamorphose et crimes effectivement commis sous le couvert de l'animalité sont longtemps soumis à des

régimes répressifs similaires. Ce n'est que progressivement que les juridictions opèrent une différenciation entre ces deux configurations : d'un côté, les accusations de transformation animale tendent à être disqualifiées et relèvent désormais de la croyance ou de l'aliénation mentale (A), de l'autre, les violences réellement commises sous l'apparence ou le masque de l'animal continuent d'être poursuivies et sévèrement sanctionnées (B).

A. Du registre de la croyance au régime de la preuve : l'abandon des poursuites liées aux accusations de métamorphose

35 Le début du XVII^e^ siècle marque une remise en cause progressive de la réalité objective de la lycanthropie, perceptible dès la fin du XVI^e^ siècle à travers plusieurs contestations et annulations de condamnations en France [55]. Cette évolution doit être replacée dans un mouvement plus large de décriminalisation de la sorcellerie. Sous l'impulsion du Parlement de Paris, une série d'arrêts rendus à partir des années 1580 pose les premiers jalons de cette transformation jurisprudentielle, précoce par rapport aux autres parlements du royaume. Ce processus aboutit à l'arrêt général du 27 juin 1624, qui instaure un appel systématique en matière de sorcellerie, bien avant que l'ordonnance criminelle de 1670 n'étende ce principe à l'ensemble des crimes [56].

36 En France, la disqualification judiciaire progressive des accusations de métamorphose animale s'opère sous l'effet conjugué d'une évolution jurisprudentielle et d'une réflexion doctrinale majeure portée notamment par le médecin et philosophe français Jean de Nynauld. Les lycanthropes et autres sorciers sont de plus en plus interprétés par certains magistrats et médecins comme relevant de l'illusion, de la mélancolie ou de troubles mentaux.

37 Sur le plan jurisprudentiel, les premières contestations apparaissent dès la fin du XVI^e^ siècle.

38 En 1598, le Parlement de Paris annule en appel un jugement condamnant à mort Jacques Roulet, mendiant angevin, qui avait avoué s'être transformé en loup pour dévorer un enfant dont une partie du corps avait été effectivement mangée par des loups.

Estimant qu'il y a plus de folie que de sortilèges dans son cas, le Parlement ordonne son internement dans un hôpital d'aliénés [57].

39 La même évolution apparaît quelques années plus tard dans l'affaire Jean Grenier. En 1603, le Parlement de Bordeaux est saisi du cas d'un jeune garçon accusé d'avoir attaqué plusieurs enfants et d'avoir reconnu, lors de son interrogatoire, sa capacité à se transformer en loup. Après l'avoir fait examiner par des médecins, la juridiction conclut qu'il s'agit d'un individu d'esprit faible, sujet à des illusions mélancoliques. Plutôt que de le condamner à mort comme sorcier, le Parlement choisit de le placer dans un couvent afin qu'il y soit surveillé et soigné [58]. Cet arrêt illustre une transformation du régime probatoire : l'aveu cesse d'être suffisant pour fonder l'imputabilité pénale lorsque les magistrats introduisent l'expertise médicale comme critère d'appréciation de la responsabilité [59].

40 La remise en cause des poursuites repose sur deux facteurs convergents. D'une part, les aveux des prétendus loups-garous, longtemps admis comme des éléments probatoires déterminants, sont progressivement discrédités par les tribunaux. Les magistrats prennent en effet conscience du caractère incertain de l'aveu, traditionnellement présenté comme la « plus sûre des preuves [60] » ou la « reine des preuves [61] », mais souvent obtenu dans le cadre des procédures inquisitoires sous l'effet de pressions ou de tortures [62].

41 D'autre part, plusieurs médecins et juristes commencent à remettre en cause la réalité des métamorphoses. Le médecin et philosophe Jean de Nynauld en fournit une illustration significative. Dans son traité *De la lycanthropie, transformation et extase des sorciers* [63] (1615), il réfute les thèses démonologiques de Jean Bodin [64] et rejette l'idée que des êtres humains puissent réellement se métamorphoser en loups. Selon lui, ces croyances relèvent d'un dérèglement de l'imagination et doivent être expliquées par des causes médicales plutôt que par l'action du démon [65]. La médecine contemporaine désigne aujourd'hui ce type de trouble sous le nom de « lycanthropie clinique [66] ».

42 À partir du milieu du XVII^e^ siècle, les juridictions d'Europe occidentale tendent ainsi progressivement à ne plus accorder de valeur probatoire aux aveux de lycanthropie [67]. Les individus qui se

déclarent loups-garous, autrefois accusés d'avoir conclu un pacte avec le diable, sont de moins en moins poursuivis comme sorciers [68].

43 Au moment de la conquête des colonies africaines, au XIXe siècle, la croyance en la métamorphose animale du criminel est, en France, de fait assimilée à une forme d'hallucination. Il en découle, pour les administrateurs et les magistrats français, un refus de prendre en considération les récits de changement de forme ou de sorcellerie invoqués par les populations africaines [69]. Convaincu que les personnes accusées de métamorphose sont avant tout les victimes de croyances collectives, le pouvoir colonial français s'efforce, à son arrivée, de les protéger, en interdisant tout type de persécution à leur encontre. Il convient toutefois de souligner que l'action du pouvoir colonial ne vise pas directement la répression de « criminels animalisés », mais d'abord la poursuite d'homicides ou de pratiques anthropophagiques interprétés localement à travers des systèmes de croyances liés à la métamorphose animale et à la sorcellerie.

44 Plusieurs travaux d'anthropologie ont montré que ce refus colonial d'intégrer la sorcellerie dans le raisonnement juridique ne signifiait pas sa disparition sociale. Comme le note Peter Geschiere, la sorcellerie demeure une catégorie centrale d'interprétation du pouvoir et de la violence dans de nombreuses sociétés africaines, y compris dans les contextes contemporains [70]. La position du colonisateur se heurte effectivement aux pratiques locales, comme l'illustre l'affaire de la colporteuse de noix de kolas, citée plus haut. En l'espèce, ce sont les assesseurs du tribunal indigène eux-mêmes qui attestent la véracité de la thèse de la métamorphose animale de la femme tuée. L'acte homicide n'est alors pas perçu comme un meurtre, mais comme la neutralisation d'une personne déjà auteure d'un homicide. Les assesseurs vont jusqu'à affirmer que l'auteur des faits a agi légitimement en délivrant le pays d'un être jugé malfaisant. Face à cette conception et en l'absence de toute sanction prévue par la coutume pour un tel acte, l'administrateur président du tribunal indigène se voit contraint de « solliciter, presque avec humilité » les notables locaux afin d'obtenir une condamnation, fût-elle symbolique [71].

45 Tout en imposant progressivement les prescriptions du droit criminel français au détriment des coutumes locales, le pouvoir colonial

cherche néanmoins, dans un premier temps, à tenir compte des mentalités des populations autochtones en limitant la sévérité des sanctions [72]. Une condamnation plus lourde des crimes non sanctionnés par la coutume locale, dès le début de la colonisation aurait, en effet, risqué de provoquer des résistances ouvertes, voire d'entraîner un abaissement de l'autorité coloniale. Cette politique de prudence n'exclut toutefois pas un durcissement progressif de la réponse pénale. À mesure que l'emprise française se consolide, les sanctions infligées aux individus qui persécutent des personnes accusées d'agir après une supposée métamorphose animale, deviennent sensiblement plus lourdes.

46 Cette stratégie apparaît clairement dans deux affaires de meurtres commis sur des femmes accusées de sorcellerie et de métamorphose en serpent, jugées le 2 novembre 1933 par le tribunal criminel de Sikasso. Dans ces deux affaires, la juridiction prononce des peines particulièrement lourdes, infligeant aux prévenus vingt ans d'emprisonnement, ce qui marque un durcissement significatif de la réponse pénale [73].

47 À l'inverse, les individus qui s'accusent eux-mêmes d'un passage à l'animalité ne sont guère pris au sérieux par l'administration coloniale. Les administrateurs-juges européens interprètent ces déclarations comme relevant de troubles psychiques ou de croyances dépourvues de toute réalité matérielle, qu'ils qualifient parfois de « psychophagie » ou de pratiques n'existant que dans l'esprit troublé des « peuplades arriérées [74] ». Ces aveux ne sont donc pas intégrés dans un raisonnement probatoire, mais disqualifiés d'emblée comme juridiquement inopérants.

48 Une affaire survenue en 1938 en Côte d'Ivoire illustre cette attitude. Deux enfants sont retrouvés morts à quelques jours d'intervalle, dans des circonstances laissant supposer l'intervention d'une panthère. La répétition des faits suscite la suspicion et, avant même que la communauté ne procède à la recherche coutumière de la cause du malheur, l'oncle de l'une des victimes se dénonce spontanément. Il avoue s'être transformé en panthère pour tuer et dévorer les deux enfants, ajoutant avoir auparavant consommé la chair d'un autre villageois. L'administrateur européen chargé de l'instruction lui oppose alors la matérialité du corps supposément dévoré, retrouvé

intact et enterré. L'accusé réplique que les sorciers possèdent la faculté de se nourrir de la chair d'un corps sans altérer l'apparence visible, argument qui confirme, aux yeux de l'autorité coloniale, le caractère délirant de ses déclarations [75].

49 Si les individus qui se déclarent victimes d'une prétendue transformation animale bénéficient d'une relative protection – parce qu'ils sont perçus comme abusés par la croyance – il n'en va pas de même pour ceux qui agissent sous le couvert d'animaux sauvages. Dès lors que leurs actes peuvent être établis par des éléments matériels et des faits objectivement constatables, ils sont systématiquement recherchés, poursuivis et sanctionnés avec une rigueur accrue.

B. La répression des crimes commis sous le couvert d'animalité

50 Lorsque la matérialité des faits est établie, le pouvoir répressif se montre implacable. Le cas de Gilles Garnier en constitue une illustration emblématique. Reconnu coupable d'avoir tué et dévoré plusieurs enfants, il est condamné à mort par le Parlement de Dole en 1573 [76]. La référence à sa lycanthropie ne conduit ici à aucune atténuation de la responsabilité pénale. Elle accompagne, sans la modifier, la qualification d'actes criminels pleinement imputables à un auteur humain.

51 Il convient de remarquer qu'à l'origine, la peine de mort – généralement exécutée par le bûcher [77] – s'appliquait aux deux catégories de criminels animalisés. Toutefois, tandis qu'elle cesse progressivement d'être infligée aux individus perçus comme victimes d'une prétendue métamorphose, elle demeure pleinement en vigueur à l'égard des criminels agissant sous le couvert d'animaux sauvages. Cette distinction apparaît nettement dans la pratique des juridictions souveraines. Comme le rapporte Rossell Hope Robbins dans son ouvrage *The Encyclopedia of Witchcraft and Demonology*, le Parlement de Paris condamna le 11 décembre 1598 au bûcher un tailleur de Châlons-en-Champagne reconnu coupable d'avoir assassiné et dévoré plusieurs enfants [78]. Cette décision intervient alors même que la même juridiction avait refusé d'infliger une peine

comparable à Jacques Roulet, considéré comme atteint de déficience mentale.

52 En Afrique précoloniale, la peine appliquée aux deux catégories de criminels animalisés est, là aussi, le plus souvent la mort [79]. Comme en Europe, aucune distinction nette n'est alors opérée entre les individus accusés d'agir à la suite d'une prétendue métamorphose animale et ceux qui commettent réellement des crimes sous l'apparence d'animaux sauvages. La différenciation entre ces deux catégories constitue en réalité une construction propre au pouvoir colonial. Celui-ci tend, au mépris des coutumes locales, à protéger la première catégorie, assimilée à des victimes de croyances collectives, tout en exerçant une répression particulièrement sévère à l'encontre de la seconde dès lors que la matérialité des faits peut être établie. Cette évolution marque l'imposition progressive d'un régime pénal fondé sur l'imputation humaine et sur la preuve matérielle.

53 Un arrêt rendu en 1921 par la Chambre d'homologation de la Cour d'Appel de l'AOF (Afrique Occidentale Française) illustre de manière significative cette logique répressive. La juridiction suprême en matière indigène estime insuffisante la peine d'emprisonnement à perpétuité prononcée contre quatre individus, auteurs de nombreux assassinats suivis d'anthropophagie. Bien que l'arrêt ne précise pas formellement leur appartenance à une association d'hommes-panthères, plusieurs éléments permettent de le supposer. L'un des condamnés, N'Faldy Zaravré, est notamment reconnu coupable d'avoir tué sa propre fille dans le but de posséder une peau de panthère réputée magique. Considérant la gravité des faits et la dangerosité manifeste des accusés, la plus haute juridiction indigène annule la décision du tribunal de cercle de Forécariah et condamne les accusés à la peine de mort [80].

54 Dans cette dynamique, le pouvoir colonial estime, en 1923, nécessaire de doter les administrateurs et les magistrats des « moyens de châtier impitoyablement les auteurs de ces faits révoltants ». Cette orientation se traduit par l'adoption du décret du 26 avril 1923 relatif à la répression de l'anthropophagie en Afrique équatoriale et occidentale françaises [81]. Ce texte marque un tournant décisif dans la politique pénale coloniale. Son article 1er prévoit la peine de mort à l'encontre de tout indigène reconnu coupable d'un meurtre ou d'une

tentative de meurtre commis dans un but d'anthropophagie. Son article 2 incrimine plus largement les pratiques anthropophagiques en tant que telles en punissant d'un emprisonnement d'un à dix ans et d'une amende de 100 à 1 000 francs tout acte d'anthropophagie, ainsi que tout trafic ou cession de chair humaine. Cette répression est encore renforcée par l'article 75 du Code pénal indigène du 17 juillet 1944, qui porte la peine encourue de dix à vingt ans de travaux forcés [82]. Le décret de 1923 modifie profondément la qualification juridique des faits : l'anthropophagie cesse d'être appréhendée comme une pratique coutumière ou symbolique pour devenir une infraction autonome relevant du droit pénal colonial.

55 Depuis l'adoption de ce texte, les tribunaux indigènes s'efforcent d'appliquer systématiquement le maximum des peines prévues par les dispositions en vigueur [83]. Cette orientation répressive s'explique par la volonté affichée de faire œuvre d'exemplarité afin de mettre fin aux agissements des hommes-animaux et autres anthropophages. Cette politique de répression semble avoir produit certains effets. Comme le souligne le magistrat colonial Éric Rau dans son ouvrage *Le juge et le sorcier*, la colonisation serait parvenue à réduire de manière significative les agissements des hommes-animaux en Afrique [84].

56 Cette politique répressive connaît un nouveau développement après la Seconde Guerre mondiale. Dans le cadre de la politique d'assimilation engagée à partir de 1946, la justice répressive indigène est abrogée et le Code pénal français est étendu à l'ensemble des citoyens [85] de l'Empire [86]. L'anthropophagie, infraction inconnue du droit pénal français, doit alors faire l'objet d'une incrimination spécifique. Le législateur colonial procède ainsi, en 1947, à une adaptation de la législation pénale en reprenant l'essentiel des dispositions du code pénal indigène abrogé, tout en supprimant toute référence au statut indigène et en renforçant les sanctions. L'article 302 du Code pénal français est dès lors complété afin de punir de mort le meurtre ou la tentative de meurtre commis dans un but d'anthropophagie, et de sanctionner de dix ans de travaux forcés tout acte d'anthropophagie, ainsi que le trafic ou la cession de chair humaine [87].

Conclusion

57 L'étude du traitement judiciaire du criminel animalisé permet de dépasser la seule analyse de pratiques marginales pour interroger plus largement les fondements de la rationalité pénale. Elle met en évidence le rôle structurant des croyances collectives dans la définition de la responsabilité et de la culpabilité, mais surtout la manière dont le droit construit, réintègre ou neutralise ces croyances selon le régime de preuve qu'il adopte. Qu'il s'agisse de l'Europe moderne ou des sociétés africaines coloniales, la justice n'a pas eu seulement à réprimer des comportements, elle a dû trancher entre des explications concurrentes du crime, certaines fondées sur la métamorphose, d'autres sur l'imputation humaine.

58 La comparaison menée dans cet article ne se limite donc pas à une illustration historique ou géographique. Elle démontre que la rupture opérée en Europe à partir de la fin du XVI^{e} siècle ne tient pas à l'effacement des croyances en la métamorphose animale, mais à leur disqualification juridique. Le passage d'une justice fondée sur la croyance en une justice fondée sur la preuve marque moins une victoire de la raison sur la superstition qu'une redéfinition des conditions de recevabilité normative. La croyance cesse d'être un fondement de l'imputation pénale, sans disparaître pour autant de l'espace social [88].

59 Toutefois, les trajectoires post-coloniales démontrent que cette rationalisation n'est ni linéaire ni irréversible. L'arrêt rendu à Lambaréné, au Gabon, le 22 avril 1964, en constitue une bonne illustration. Dans cette affaire, un homme, croyant tirer sur un chimpanzé, découvre, après le coup de feu, qu'il a tué un humain et non un animal. Le tribunal juge qu'il n'y a homicide involontaire que si la victime est un homme tué par imprudence, maladresse ou négligence. Or le tireur a visé un chimpanzé et non un homme. Les juges concluent donc que si le chimpanzé se transforme en homme après le coup de feu, l'auteur du tir ne peut être tenu pour responsable [89]. En admettant indirectement une transformation postérieure de la victime, les juges rompent de ce fait avec la rationalité probatoire héritée de la période coloniale.

60 De nos jours, si les hommes-animaux, souvent associés dans les sources coloniales à des pratiques anthropophagiques, semblent appartenir au passé, la croyance en la métamorphose subsiste, sous une forme atténuée et déplacée. Dans certains pays d'Afrique de l'Ouest, on continue de penser que des individus peuvent se transformer en hiboux (ou en chouettes) pour nuire à autrui. Ces personnes, considérées comme une menace dans la société, ne font plus l'objet de poursuites judiciaires. En revanche, les animaux identifiés comme leur métamorphose sont pourchassés et tués. Le champ de la répression se déplace ainsi de l'humain vers l'animal, ce dernier devenant à son tour le support symbolique et concret de la menace.

NOTES

1 J. Barry, M. Hester,G. Roberts (dir.), *Witchcraft in Early Modern Europe. Studies in Culture and Belief*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996 ; J. Dillinger (dir.), *The Routledge History of Witchcraft*, London, New York, Routledge, 2020. W. Behringer, *Witches and Witch-Hunts*, Cambridge, Polity, 2004.

2 E. Evans-Pritchard, *Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande*, Oxford, Clarendon Press, 1937. Lire aussi : J. Favret-Saada, *Les mots, la mort, les sorts. La sorcellerie dans le bocage*, Paris, Gallimard, 1977.

3 A. Baratta, L. Weiner, « La lycanthropie : du mythe à la réalité psychiatrique », *L'information psychiatrique*, vol. 85, n° 7, 2009, p. 675-679.

4 G. Bechtel, *La sorcière et l'Occident : la destruction de la sorcellerie en Europe, des origines aux grands bûchers*, Paris, Plon, 2019, p. 761.

5 W. de Blécourt (dir.), *Werewolf Histories*, Basingstoke, Palgrave Macmillan, 2015.

6 L. Auberson, « Entre Loups et Loups-garous : multiplicité du discours de la renaissance à l'Aube du siècle des Lumières », J.-M Moriceau (dir.), *Vivre avec le loup ? Trois mille ans de conflit*, Paris, Tallandier, 2014, p. 337-357, p. 340.

7 C. Lecouteux, *Fées, sorcières et loups-garous au Moyen Âge. Histoire du double*, Paris, Imago, 1992.

8 Cette croyance qui met en cause le pouvoir créateur de Dieu (le pouvoir de modifier l'ordre de la création n'étant réservé qu'à Dieu) était donc combattue par les hommes d'Église. L. Harf-Lancner, *Métamorphose et bestiaire fantastique au Moyen* Âge, Paris, École normale supérieure des jeunes filles, 1985, p. 4.

9 *Ibid.*, p. 11. C. Noacco, *La métamorphose dans la littérature française des* XII*e et* XIII*e siècles*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2008, p. 34.

10 Le terme lycanthropie vient du grec *lukantrôpos* qui veut dire homme-loup.

11 S. Clark, *Thinking with Demons: The Idea of Witchcraft in Early Modern Europe*, Oxford, Oxford University Press, 1997.

12 R. H. Robbins, *The Encyclopedia of Witchcraft & Demonology*, New York, Crown, 1973, p. 329.

13 P. Geschiere, *The Modernity of Witchcraft: Politics and the Occult in Postcolonial Africa*, Charlottesville, University of Virginia Press, 1997.

14 E. Evans-Pritchard, *Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande*, *op. cit.*

15 J. Bodin, *De la démonomanie des sorciers*, Paris, Jacques du Puys, 1580.

16 H. Boguet, *Discours exécrable des sorciers*, Lyon, Pierre Rigaud, 1602.

17 P. Le Loyer, *Discours et histoires des spectres, visions et apparitions des esprits*, Angers, Georges L'Angevin, 1586.

18 J-M. Apostolidès, « Lycanthropie et rationalité juridique à l'aube du XVIIe siècle », *Littérature classiques*, n° 25, 1995, p.161-185 ; J. Trevily, *Les représentations du loup de l'antiquité à nos jours : une étude au long cours d'un mythe qui se recharge au fil du temps*, thèse de doctorat, sous la direction de A. Antoine, Histoire, Université de Rennes 2, 2019, p. 217.

19 C. Ginzburg, *Les batailles nocturnes sorcellerie et rituels agraires en Frioul* XVI - XVII*e siècle*, Paris, Verdier, 1980 ; R. Muchembled, *Le Roi et la sorcière. L'Europe des bûchers* (XV*e*-XVIII*e siècle*), Paris, Desclée de Brouwer, 1993.

20 R. Muchembled, *La sorcière au village* (XV*e*-XVIII*e siècle*), Paris, Gallimard, 1979 ; B. P. Levack, L*a grande chasse aux sorcières en Europe aux débuts des temps modernes*, Seyssel, Champ Vallon, 1991.

21 B. Ankarloo, G. Henningsen (dir.), *Early Modern European Witchcraft. Centres and Peripheries*, Oxford, Clarendon Press, 1990.

22 Peine capitale par le feu.

23 A. Baratta, L. Weiner, « La lycanthropie : du mythe à la réalité psychiatrique », *op. cit.*, p. 676.

24 A. Douglas, *Loup-garou, qui es-tu ?*, Paris, Zélie, 1993, p. 201.

25 *Ibid.*

26 J. Weyer, *De praestigiis daemonum et incantationibus ac veneficiis*, Bâle, Johannes Oporinus, 1563, livre IV.

27 R. H. Robbins, *The Encyclopedia of Witchcraft & Demonology*, *op. cit.*, p. 325.

28 *A True Discourse. Declaring the Damnable Life and Death of One Stubbe Peeter, a Most Wicked Sorcerer, Who in the Likeness of a Woolfe Committed Many Murders and Devoured Many People*, London, Edward Venge pour William Wright, 1590.

29 M. Summers, *The Werewolf*, London, Kegan Paul, 1933, p. 155.

30 L. Auberson, « Entre Loups et Loups-garous : multiplicité du discours de la renaissance à l'Aube du siècle des Lumières », *op. cit.*, p. 341.

31 J. Barry, M. Hester, G. Roberts (dir.), *Witchcraft in Early Modern Europe. Studies in Culture and Belief*, *op. cit.*

32 A. Douglas, *Loup-garou, qui es-tu ?*, *op. cit.*, p. 196.

33 Cette croyance existe encore aujourd'hui dans les campagnes, même si elle tend à disparaître.

34 L. Lévy-Bruhl, « Un procès en sorcellerie en 1929 », *Nouvelle Revue Française*, t. LII, n° 309, juin 1939, p. 1006-1021 ; M. Sidibé, « Les sorciers mangeurs d'hommes au Soudan français », *Outre-Mer, revue générale de colonisation*, n° 1, mars 1929, p. 22-31.

35 R. Randau, « La Magie et la sorcellerie africaines au contact de la civilisation européenne », *Outre-Mer revue générale de colonisation*, n° 1, Mars 1937, p. 3-20.

36 Archives Nationales du Mali 3 E-12 N4 : Affaire Sitegue Diarrassouba, Tiecoura Diarrassouba et Sibiry Diarrassouba, jugement n° 3, tribunal criminel de Sikasso, 3 novembre 1933.

37 Le lieutenant Dimpault, « Les hommes-panthères du Cameroun », *Bulletin du comité de l'Afrique française*, mai-juin 1917, p. 198-199.

38 L. Lévy-Bruhl, *La mentalité primitive*,4e édition, Paris, Félix Alcan, 1925, p. 43.

39 Voir à ce propos M. Raynal, *Justice traditionnelle, justice moderne : le devin, le juge et le sorcier*, Paris, l'Harmattan, 1994, p. 150-154.

40 K. Beatty, *Human Leopards: An Account of the Trials of Human Leopards Before the Special Commission Court, with a Note on Sierra Leone, Past and Present*, London, Hugh Rees Ltd., 1915; C. MacCormack, « Human Leopards and Crocodiles: Political Meanings of Categorical Anomalies », P. Brown, D. Tuzin (dir.), *The Ethnography of Cannibalism*, Washington, Society of Psychological Anthropology, 1983, p. 51-60 ; D. Pratten, *The Man-Leopard Murders: History and Society in Colonial Nigeria, Bloomington*, Indiana University Press, 2007 ; V. Van Bockhaven, « Leopard-Men of the Congo in Literature and Popular Imagination », *Tydskrif vir Letterkunde*, 46-1, 2009, p. 79-94.

41 É. Rau, *Le juge et le sorcier*, Paris, R. Laffont, 1976, p. 220.

42 Archives Nationales du Sénégal 17G 92 (17) : Rapport sur l'affaire de Dambi Bangoura et sept autres coupables de crimes rituels, jugée par le tribunal criminel de cercle de Conakry en son audience du 7 février 1922 ; Conakry, le 8 février 1922.

43 Archives Nationales Sénégal 17G 92 (17) : Extrait du registre des jugements du tribunal du cercle de Conakry, non daté.

44 Il résulte du rapport du commandant de cercle de Conakry que « la chair des personnes étrangères est réputée suspecte par les commandements rituels de ces associations et susceptible d'occasionner la mort des sorciers qui la consomment ». Mais la raison de cette pratique curieuse semble être le fait qu'il est difficile pour les membres de l'association de tuer des personnes éloignées sans attirer de soupçons. Les techniques qu'ils utilisent (empoisonner la victime ou l'attirer dans une embuscade) ne sont en général efficaces qu'avec des proches.

45 ANS 1G 2 : Crimes rituels, anthropophagie, associations secrètes en Afrique occidentale française, 30 juin 1930, p. 29-30.

46 ANS 1G 2 : Crimes rituels, anthropophagie, associations secrètes en Afrique occidentale française, 30 juin 1930, p. 24 ; ANS 17G 92 (17) : Rapport sur l'affaire de Dambi Bangoura et sept autres coupables de crimes rituels, jugée par le tribunal criminel de cercle de Conakry en son audience du 7 février 1922 ; Conakry, le 8 février 1922.

47 ANS 1G 2 : Crimes rituels, anthropophagie…, *op. cit.*, p. 24.

48 ANS 1G 2 : Crimes rituels, anthropophagie…, *op. cit.*, p. 42. Lire W. Arens, *The Man-Eating Myth*, Oxford, Oxford University Press, 1979.

49 *Arrest memorable de la Cour de parlement de Dole, donné à l'encontre de Gilles Garnier, lyonnois, pour avoir en forme de loup-garou devoré plusieurs enfans, & commis autres crimes : enrichy d'aucuns points recueillis de divers autheurs pour esclarcir la matière de telle transformation*, Lyon, Benoît Rigaud, 1574.

50 A. Baratta, L. Weiner, « La lycanthropie : du mythe à la réalité psychiatrique », *op. cit.*, p. 676. A. Douglas, *Loup-Garou, qui es-tu ?*, *op. cit.*, p. 197.

51 *Ibid.*, p. 198.

52 P. Nieto, « Les loups-garous devant la justice (XVI^{e}-XVII^{e} siècle) : l'hybridité comme mobile du crime "inhumain" », M. Besseyre, P.-Y. Le Pogam, F. Meunier (dir.), *L'animal symbole*, Paris, Éditions du Comité des travaux historiques et scientifiques, 2019, p. 1-18, https://books.openedition.org/cths/5071?lang=fr, (consulté le 06/05/2026) ; N. Jacques-Lefèvre, « Such an Impure, Cruel, and Savage Beast… Images of the Werewolf in Demonological Works », K. A. Edwards (dir.), *Werewolves, Witches, and Wandering Spirits: Traditional Belief and Folklore in Early Modern Europe*, Kirksville, Truman State University Press, 2002, p. 181-198.

53 H. Boguet, *Discours exécrable des sorciers. Ensemble leur procez, faits depuis deux ans en ça, en divers endroits de la France, avec une instruction pour un juge, en faict de sorcellerie*, Lyon, Rigaud, 1608.

54 R. H. Robbins, *The Encyclopedia of Witchcraft & Demonology*, *op. cit.*, p. 324 ; A. Douglas, *Loup-Garou, qui es-tu ?*, *op. cit.*, p. 189 ; J.-M. Apostolidès, « Lycanthropie et rationalité juridique à l'aube du XVIIe siècle », *op. cit.*, p. 175 ; N. Jacques-Lefèvre, « Such an Impure, Cruel, and Savage Beast… », *op. cit.*, p. 181-198.

55 Comme l'a montré Robert Muchembled, cette période marque progressivement le recul des explications démonologiques dans l'interprétation des crimes et l'affirmation d'une approche plus rationnelle de la responsabilité pénale. R. Muchembled, *Une histoire du diable XIIe-XXe siècle*, Paris, Seuil, 2000. Voir encore B. P. Levack, (dir.), *The Oxford Handbook of Witchcraft in Early Modern Europe and Colonial America*, Oxford, Oxford University Press, 2013.

56 R . R. Mandrou, *Magistrats et sorciers en France au* XVII*e siècle : une analyse de psychologie historique*, Paris, Éditions du Seuil, 1989 [1968] ; R. Muchembled, *Le roi et les sorcières. L'Europe des bûchers* (XV*e*-XVIII*e siècle*), Paris, Desclée de Brouwer, 1993.

57 Asile d'aliénés de Saint-Germain-en Laye. R. Mandrou, *Magistrats et sorciers en France au* XVII*e siècle* : *une analyse de psychologie historique*, *op. cit.*, p. 186.

58 G. Bechtel, *op. cit.*, p. 702 ; P. Dandrey, « Le loup-garou, son double et l'homme intérieur : une fable mélancolique », H. Cazes, A.-F. Morand (dir.), *Miroirs de la Mélancolie*, Paris, Hermann, p. 214.

59 A. Douglas, *Loup-Garou, qui es-tu ?*, *op. cit.*, p. 219.

60 A. Dorsinfang-Smets, « Réflexions sur les modes de preuve dans l'action judiciaire des sociétés dites primitives », *Recueil de la Société Jean Bodin*, « *La preuve* », vol. 18, Éditions de la librairie encyclopédique, 1963, p. 15-35, p. 23.

61 J.-M. Carbasse, *Histoire du droit pénal et de la justice criminelle*, Paris, Presse universitaire de France, 2014, p. 201 ; P. O. Seck, « La justice et la sorcellerie en Afrique Occidentale et Centrale (1900-1960) », *Droits et cultures. Revue semestrielle d'anthropologie et d'histoire*, n° 46, 2003, p. 117-144, p. 134.

62 B. P. Levack, *La grande chasse aux sorcières en Europe aux débuts des temps modernes*, *op. cit.*

63 J. de Nynauld, *De la lycanthropie, transformation et extase des sorciers*, Paris, N. Rousset, 1615.

64 Jean Bodin, esprit pourtant éclairé, admet dans son ouvrage « Démonomanie des sorciers », la réalité objective de la lycanthropie.

65 R. Mandrou, *Magistrats et sorciers en France au* XVII*e siècle* : *une analyse de psychologie historique*, *op. cit.*, p. 162.

66 P. Nieto, « Les loups-garous devant la justice (XVI^{e}-XVII^{e} siècle) : l'hybridité comme mobile du crime "inhumain" », *op. cit.*, p. 9.

67 A. Douglas, *Loup-Garou, qui es-tu ?*, *op. cit.*, p. 219.

68 R. Mandrou, *Magistrats et sorciers en France au* XVII*e siècle* : *une analyse de psychologie historique*, *op. cit.*, p. 162.

69 Ces sources coloniales doivent être utilisées avec prudence car elles reflètent aussi les catégories d'analyse de l'administration européenne.

70 P. Geschiere, *Witchcraft, Intimacy, and Trust. Africa in Comparison*, Chicago, University of Chicago Press, 2013.

71 R. Randau, « La Magie et la sorcellerie africaines au contact de la civilisation européenne », *op. cit.*, p. 3-20.

72 R. Roberts, *Litigants and Households. African Dispute and Colonial Courts in the French Soudan, 1895-1912*, Portsmouth, Heinemann, 2005.

73 ANM/ E-12 N4 : Affaire Nogno Sango M'péré Dissa, Tangonio Sanogo 2 novembre 1933 et affaire Sitegue Diarrasouba, Tiecoura Diarrasouba, Sibery Diarrasouba, tribunal criminel de Sikasso, 3 novembre 1933.

74 ANS 1G 2 : Crimes rituels, anthropophagie, associations secrètes en Afrique occidentale française, 30 juin 1930, p. 15.

75 Affaire rapportée par L. Lévy-Bruhl, « Un procès en sorcellerie en 1929 », *op. cit.*, p. 1006-1021.

76 J-M. Apostolidès, « Lycanthropie et rationalité juridique à l'aube du XVIIe siècle », *op. cit.*, p. 175.

77 En Europe de cette époque, la sentence généralement réservée aux personnes convaincues de lycanthropie est le bûcher. Dans certains pays, en France et en Allemagne notamment, la coutume veut, en cas de confession, que la victime soit étranglée d'abord (par pendaison ou par le garrot) avant d'être brûlée. A. Douglas, *Loup-Garou, qui es-tu ?*, *op. cit.*, p. 194.

78 R. H. Robbins, *The Encyclopedia of Witchcraft & Demonology*, *op. cit.*, p. 324 ; A. Douglas, *Loup-Garou, qui es-tu ?*, *op. cit.*, p. 189. J.-M. Apostolidès, « Lycanthropie et rationalité juridique à l'aube du XVIIe siècle », *op. cit.*, p. 175.

79 Il existe aussi comme peine l'ostracisme, le bannissement, le ridicule, etc. Voir P. O. Seck, « La justice et la sorcellerie en Afrique Occidentale et Centrale (1900-1960) », *op. cit.*, p. 124-125.

80 Affaire N'Faldy Zaravré, Cour d'Appel de l'Afrique Occidentale, 28 avril 1921, *Recueil Dareste*, avril 1921, p. 139-142.

81 *Ibid.*

82 Décret du 17 juillet 1944 instituant un code pénal indigène applicable aux Indigènes de l'AOF, de l'AEF, du Cameroun et du Togo, Douala, Imprimerie commerciale du Cameroun, 1944.

83 ANS 1G 2 : Crimes rituels, anthropophagie…, *op. cit.*, p. 51.

84 É. Rau, *Le juge et le sorcier*, *op. cit.*, p. 219.

85 La loi Lamine Guèye du 7 mai 1946 et la Constitution du 27 octobre de la même année confèrent la qualité de citoyen français à tous les Indigènes.

86 Convaincu du bien-fondé du Code pénal de la métropole, le colonisateur souhaite en faire profiter les autochtones.

87 L'article 3 du décret du 19 novembre 1947, *Journal Officiel du territoire du Togo*, 28e année, n° 594 bis, 16 décembre 1947, p. 1123-1125, www.jo.gouv.tg, (consulté le 06/05/2026)

88 P. Geschiere, *The Modernity of Witchcraft: Politics and the Occult in Postcolonial Africa*, *op cit.* ; P. Geschiere, *Witchcraft, Intimacy, and Trust. Africa in Comparison*, *op. cit.* ; P. Geschiere, *The Perils of Belonging: Autochthony, Citizenship and Exclusion in Africa and Europe*, Chicago, The University of Chicago Press, 2009.

89 P. O. Seck, « La justice et la sorcellerie en Afrique Occidentale et Centrale (1900-1960) », *op. cit.*, p. 140.

RÉSUMÉS

Français

Cet article propose une analyse comparée du traitement judiciaire des figures du criminel animalisé en Europe moderne (XVIe-XVIIe siècle) et en Afrique coloniale (XIXe-XXe siècle). Dans ces deux contextes, certains homicides, souvent associés à des accusations d'anthropophagie ou de sorcellerie, sont interprétés à travers la croyance en la métamorphose animale. À partir d'un corpus de sources judiciaires, doctrinales et administratives, l'étude distingue deux modes d'imputation du crime : d'une part les accusations de transformation animale, susceptibles de conduire à des violences contre des innocents ; d'autre part des crimes effectivement commis sous le couvert d'une animalité revendiquée ou simulée. L'analyse montre que l'animalisation du criminel a pu fonctionner comme un opérateur juridique influençant les régimes de preuve et l'appréciation de la responsabilité pénale. Elle met en évidence la disqualification progressive des accusations de métamorphose dans le raisonnement judiciaire, au profit d'une justice fondée sur l'imputation humaine et la preuve matérielle.

English

This article provides a comparative analysis of the judicial treatment of "animalized criminals" in early modern Europe (sixteenth–seventeenth centuries) and colonial Africa (nineteenth–twentieth centuries). In both contexts, certain homicides, often associated with accusations of

cannibalism or witchcraft, were interpreted through beliefs in animal metamorphosis. Drawing on judicial, doctrinal and colonial administrative sources, the study distinguishes two modes of attributing criminal responsibility: accusations based on supposed animal transformation, which could lead to violence against innocent individuals, and crimes actually committed under the guise of animality. The analysis shows that the animalization of the criminal functioned as a legal operator shaping evidentiary practices and the assessment of criminal responsibility. It highlights the gradual exclusion of metamorphosis beliefs from judicial reasoning in favor of legal frameworks grounded in human imputability and material evidence.

INDEX

Mots-clés
métamorphose animale, sorcellerie, anthropophagie, justice coloniale, lycanthropie

Keywords
animal metamorphosis, witchcraft, cannibalism, colonial justice, lycanthropy

AUTEUR

Abdramane Traoré
Abdramane Traoré est Docteur en histoire du droit et des institutions. Qualifié aux fonctions de maître de conférences, il est chargé d'enseignement à l'Université Sorbonne Paris-Nord ainsi qu'à l'Université catholique de l'Ouest, à Nantes. Il est également Chercheur associé au laboratoire d'études et de recherche en droit, décentralisation et développement local à l'Université de Sciences Juridiques et Politiques de Bamako
IDREF : https://www.idref.fr/262777541

Exprimer la violence du monde pour mieux la contenir

La métaphore de l'homme-animal dans une société rurale (Sénoufo, Afrique de l'Ouest)

Expressing the Violence of the World to Better Contain It. The Human-Animal Metaphor in a Rural Society (Senufo, West Africa)

Marie Lorillard

DOI : 10.35562/melete.348

Droits d'auteur
CC BY-NC-SA 4.0

PLAN

I. Les chants de la terre, l'expression d'une « surhumanité » ?
II. Quand la métaphore animale signe l'homme « faiseur de miracles »
III. « Hommes-animaux », hybridité et renaissance
IV. L'envers du miracle : crime qui poursuit son auteur et violence souterraine
V. Quand l'animal vient signifier le génie : avoir « le dernier mot » au sujet de la mort
VI. La figure animale manipulée par le devin : un rapport à la vérité
Annexes : illustrations

TEXTE

1 « Regardez mon père, l'homme-calao : il est l'enfant de celui qui connaît la vérité, les choses cachées ! » : tels sont les mots que l'on peut prononcer à l'adresse d'un homme en milieu rural sénoufo lors d'une séance de travail collectif sur le lieu du champ. La mention de l'homme devenu animal laisse entendre qu'il existe une obscure filiation entre le travailleur et l'oiseau mythique, le calao, symbole de connaissance et de fertilité. Mais un tel vocable vient également signer le caractère hors-norme du cultivateur le plus courageux… La métaphore animale représente donc une manière de ranger subrepticement cet homme prodigieux en dehors de l'humanité.

2 La société sénoufo, établie dans une zone de savane en Afrique de l'Ouest, couvre un large territoire réparti entre plusieurs pays : la Côte d'Ivoire, le Mali, le Burkina Faso. Sans faire de cette société l'archétype de la paysannerie conservatrice, on doit reconnaître que vivre en pays sénoufo signifie habiter une zone essentiellement rurale où la relation à la terre tient une place prépondérante. Dans ce contexte, les contraintes qui s'imposent aux hommes sont importantes ; contraintes liées à un mode de subsistance, notamment. Loin du « technocosme » de nos sociétés [1], le pays sénoufo s'organise encore essentiellement autour d'un labeur étranger à la notion de confort, lequel suppose une énergie physique importante, un véritable engagement du corps. La terre, qui fait l'objet de plusieurs appellations, est associée à une multiplicité d'autres entités. Tantôt exploitée dans les champs, tantôt réparée dans des espaces précis pour les bienfaits qu'elle offre aux humains à travers différents sacrifices, elle est le lieu de transactions concrètes et d'échanges économiques. La « parcelle » (*sihi* [2]) ou le champ, outre le fait qu'elle implique la peine, devient alors le lieu d'un combat visible et symbolique mené entre hommes, où se jouent des questions d'honneur.

3 Vivre dignement, dans cette zone rurale, suppose de savoir « maîtriser la souffrance » [3] afin de garder une forme de pudeur dans l'adversité. À la suite de l'anthropologue Fatoumata Ouattara, qui a mis à jour l'importance fondamentale de la notion de « honte » en milieu rural sénoufo [4], nous pouvons dire que les conduites liées à l'honneur dans cette société s'ancrent dans un certain rapport au corps, ainsi que dans une forme d'éthique de la personne : supporter la douleur ou la fatigue permet bien souvent d'éviter une forme d'indignité. Le système social sénoufo perpétue d'ailleurs une initiation marquante à l'adresse des jeunes garçons, le *poro*, connue pour sa pénibilité [5]. Épreuve d'endurcissement ayant lieu tous les sept ans dans l'enclos initiatique du bois sacré qui jouxte chaque village, elle est supposée forger patience et maîtrise de soi chez les néophytes. Si la retraite rituelle dure trois mois, l'enseignement véhiculé dans le bois sacré s'étend tout au long de l'existence des initiés et les lie à jamais. Ils accèdent, par ce biais, à des savoir-faire, mais également à une manière d'envisager la connaissance. Plongés dans l'envers du monde social que représente l'enclos initiatique, ils y

développent une lecture du réel où la puissance de ce qui est caché leur est dévoilée, par le biais de métaphores, de symboles et d'un langage secret — ou plutôt discret.

4 C'est dans le cadre du *poro* que les jeunes garçons apprenaient autrefois à parfaire leurs techniques agricoles. Une telle transmission apparaissait alors complètement détachée de la notion de subsistance : « Avant, on apprenait aux enfants à cultiver, mais ce n'était pas pour se nourrir. C'était pour éviter la honte [6] », disent les anciens à ce sujet. De la capacité à aiguiser le courage des jeunes dépendait alors l'honneur d'une famille. L'opprobre était jeté sur les paresseux, ceux qui ne pouvaient pas se soumettre à l'ethos d'endurance en vigueur dans l'espace social. L'agriculture, qui s'inscrivait en complémentarité de l'activité des forgerons ou des chasseurs, installait chez les villageois un certain rapport au monde et leur ouvrait les portes d'un univers de représentations symboliques comprenant différents niveaux de lecture.

5 On organisait, il y a quelques décennies, des concours agricoles durant lesquels on valorisait l'effort des jeunes par le biais de chants accompagnés de musique, interprétés par des femmes ou des hommes d'un certain âge. Ces pratiques subsistent encore de manière résiduelle [7]. Aujourd'hui, lorsque des jeunes gens se retrouvent sur un champ pour accomplir un travail collectif, bien souvent colossal, des hommes et des femmes plus âgés peuvent être mobilisés pour saluer leur courage extrême et leur vigueur avec un petit orchestre, balafons ou tambours. Ils soulignent dans leurs chants le mépris affiché de ces jeunes pour ce qui pourrait adoucir leur peine au cœur d'un effort intense. Si ces chants ont pu être abordés par la littérature anthropologique [8], notamment dans de récents travaux d'ethnolinguistique [9], j'aimerais ici interroger plus précisément leur part de violence et montrer comment ces expressions littéraires orales qui tissent des liens étroits entre l'humain et l'animal contribuent à fabriquer un héros, un homme hybride aux pouvoirs ambigus, voire dangereux. En même temps, par le « devenir-animal [10] », ces chants semblent dévoiler et mettre en scène les animosités présentes dans la vie sociale pour mieux les réguler.

6 D'autres instances de la vie des Sénoufos convoquent l'animal à travers des images et représentations saisissantes. Il ne s'agit plus de discours issus de la littérature orale mais de pratiques sociales ritualisées : certains masques d'initiés parcourent le village lors des funérailles, notamment lors de la mort d'un initié masculin. Reprenant le bestiaire présent dans l'initiation au *poro*, ils ne représentent pas l'animal de manière réaliste, mais ils associent plusieurs attributs de ce dernier pour constituer une seule entité qui, par sa « sortie » ou son apparition, est censée susciter l'effroi. S'ils tendent, à travers des mascarades codifiées, à exprimer les apories de notre existence, ils viennent également rendre justice dans une société où la mort est rarement considérée comme naturelle.

7 En outre, on ressent également ce pouvoir de l'animal lors des consultations divinatoires qui permettent aux officiants de manipuler des statuettes pourvues d'attributs ou de fragments du corps des bêtes : plumes, sang, matières mêlées en une même enveloppe croûteuse censée « charger » les objets d'une grande puissance. Les figurines que manipule la personne assumant la divination s'appuient sur des parties signifiantes du corps des animaux. Or ces artefacts qui s'imprègnent d'un monde animal « décomposé » ou « en fragments », puis réagencé, sont présents pour signifier un ailleurs : ils figurent les génies que le devin ou la devineresse consulte pour faire émerger une parole liée à la mort ou à la souffrance. Ici, l'animal vient au secours d'une vérité enfouie, parfois inavouable.

8 Dans cette contribution qui se fonde sur de multiples enquêtes [11], nous analyserons la manière dont la métaphore de l'humain animalisé permet d'exhumer la violence qui conditionne la vie collective. Nous aborderons plus précisément les compétitions agricoles qui font surgir des chants dédiés aux cultivateurs les plus courageux, pouvant parfois évoquer la déviance ou une folie potentiellement criminelle. D'autre part, nous analyserons comment ces productions orales entrent en résonance avec certaines pratiques qui, à travers la représentation de l'hybridité, tentent de restaurer la vie. Nous montrerons ainsi comment la puissance de l'animal vient au secours des humains dans les moments de crise, notamment durent les temps singuliers qui les confrontent à la question du malheur et de la mort : funérailles, divination.

I. Les chants de la terre, l'expression d'une « surhumanité » ?

9 Il faut avoir assisté à une séance intense de travail agricole durant les temps les plus chauds de la saison des pluies dans un village sénoufo pour saisir à quel point l'éthique du courage qui s'y déploie témoigne d'une épreuve pour le corps. Les jeunes d'une même classe d'âge se réunissent pour labourer le champ de l'un d'entre eux [12], munis de leur grande houe. Le travail démarre très tôt, alors que « le matin vient de s'ouvrir », comme le dit de manière imagée la langue sénoufo. On aperçoit ces cultivateurs qui retournent avec vigueur la terre pour construire des buttes ou y tracer de « beaux sillons ». Ils entassent leurs vélos au bord des arbres qui fixent la limite des champs. Le soleil effectue sa course dans le ciel. Bientôt, la musique du balafon et les chants s'accélèrent, suivant le rythme des travailleurs, et la cadence devient plus soutenue.

10 À ceux et celles qui leur apportent de l'eau ou de la bouillie de mil, les jeunes peuvent dire avec véhémence : « Nous ne sommes pas venus pour boire de l'eau, nous sommes venus pour cultiver ! », tout en faisant mine de renverser le contenu du récipient qui leur est présenté sur le sol. Certains poussent des cris. Les heures s'égrènent et le travail se poursuit sans relâche jusqu'à ce que le soleil décline. Faisant mine d'ignorer la fatigue et les blessures qu'elle occasionne, les jeunes cultivateurs répondent à leur louange par des salutations et esquissent quelques pas de danse avec agilité. Les femmes qui chantent agitent à la fin de la journée au-dessus de leurs têtes des branches en signe de joie. Ce moment de soulagement inaugure la fin du concours.

11 Chanter permet avant tout de stimuler ce groupe qui évolue au milieu de la terre, inondé de poussière, et qui doit maintenir une forme d'endurance. Les musicien(ne)s parviennent à alimenter la « tension » afin de permettre à ce collectif de venir à bout d'une tâche apparaissant de prime abord ingrate et insurmontable : le labour d'un vaste champ effectué à l'aide d'une simple houe, et ce tout au long de la journée. Ces chants sont donc des chants de l'effort. Dans ces éloges destinés aux paysans les plus braves, on va associer le cultivateur à un animal qui évoque l'invincibilité. Il peut s'agir de

l'éléphanteau dont on reconnaît l'aspect imposant, à l'image de l'expression imagée contenue dans ce chant entendu au sud du Mali lors d'un concours agricole.

12 Alors que la journée de travail touchait à sa fin, la chanteuse [13] s'est approchée d'un jeune pour l'apostropher avec ces mots :

> Voici la terre, il faut la couper [14]
>
> Personne ne doit lui pardonner !
>
> Est-ce qu'on peut cacher l'enfant de l'éléphant ?
>
> Est-ce que le soleil [l'œil du jour], abat l'enfant de l'éléphant ?
>
> Hommes, nombreuses sont les étoiles dans le ciel
>
> Mais toutes ne peuvent pas faire éclore le matin
>
> Que le créateur transmette ma salutation au brave, l'étoile de l'aurore !
>
> Regardez-le, il est dans l'intérieur de la terre
>
> Il est l'enfant de celui qui dit la vérité, les choses cachées
>
> Voici la terre, il faut la couper
>
> Personne ne doit lui pardonner !

Le premier des jeunes cultivateurs, qui se démarque par sa force, est désigné comme le rejeton de l'éléphant, un homme infatigable qui ne craint pas de « couper » la terre personnifiée. La métaphore animale entre en résonance avec d'autres analogies, à l'image de celle de l'étoile de l'aurore, qui évoque un effort synonyme de patience, fourni sur la durée… Selon les dires de la chanteuse, les paysans sont nombreux sur le lieu du champ mais tous n'arrivent pas au bout de leur tâche ! Il n'y a donc pas d'égalité sur le terrain du travail agricole.

Celui qui ressort du groupe est animalisé ou relié à un élément naturel exceptionnel — ici, l'étoile du matin —. Le chant laisse entendre la singularité de cet homme qui sait faire montre de son endurance.

13 Une pluralité d'animaux peut être convoquée dans ces expressions littéraires orales. Dans cet autre chant produit au Mali à l'adresse d'un jeune homme, la femme s'adresse à la foule des villageois rassemblés sur le lieu du champ pour leur dire et redire le courage de celui qui retourne la terre. Pour cela, elle demande un chasse-mouche constitué de crins issus de la queue d'un cheval. La particularité du propos tient dans les sous-entendus contenus dans la langue poétique produite :

> Donnez-moi une queue de cheval pour chasser les moustiques qui s'abattent sur les hommes !
>
> Une queue de cheval pour chasser les moustiques sur les hommes !
>
> La queue d'un cheval forcené pour chasser les moustiques !
>
> Héé ! Vous êtes encore dans la brousse humide…
>
> C'est grâce à votre courage que l'on peut se nourrir
>
> Je dépose sur vous ma salutation rafraîchissante…
>
> Héé ! Avant que le matin ne s'ouvre,
>
> Le garçon a l'habitude d'aller réveiller la brousse humide qui dort encore !
>
> Homme dont le pied est doux pour la brousse, à toi, merci !
>
> Tous les hommes ne sont pas capables d'aller travailler dans la rosée du matin
>
> La rosée d'avant le soleil est unique

> Ce garçon est seul
>
> Si la rosée du matin retire ses vêtements
>
> Il en trouvera d'autres !
>
> Enfant né d'une femme courageuse, je te salue !
>
> Est-ce que j'oserais louer un paresseux au travail ?
>
> L'intérieur de celui qui découpe la terre, l'oryctérope, l'empêche de dormir !
>
> Héé, celui qui est brave refuse de dormir
>
> Donnez-moi une queue de cheval pour chasser les moustiques qui s'abattent sur les hommes !
>
> Une queue de cheval pour chasser les moustiques sur les hommes !

La femme qui fait la louange du jeune homme évoque, par l'image du chasse-mouche, l'idée qu'elle veut soulager le cultivateur de sa peine. En effet, cet objet est souvent utilisé pour atténuer la douleur des membres de la famille endeuillée lors de funérailles. Mais ici, aux dires de la chanteuse, les moustiques ne sont qu'une représentation allégorique de la paresse… Elle voudrait, par ce geste, chasser toute langueur et rendre plus efficace le jeune garçon. Cet objet fait référence au cheval, animal souvent associé au cultivateur endurant[15]. Puis, elle le désigne comme un homme généreux. Il devient un démiurge dont le pied est « doux », qui est capable de réveiller la terre humide de rosée au petit matin. Comme souvent dans ces chants, les métaphores animales côtoient d'autres allégories soulignant le caractère féminin de la brousse. L'homme est donc au service d'une terre qu'il nourrit de sa sueur, et qui sait lui donner en retour ce dont il a besoin pour vivre. Il sait également par ses efforts donner à ses proches l'essentiel, à savoir la nourriture. On vante sa prodigalité. Il représente cet homme qui travaille « pour les autres hommes », ce qui correspond en tous points à l'éthique

développée dans l'initiation au *poro*. Mais ce chant se clôt sur l'évocation de l'intériorité du paysan qui « l'empêche de dormir ». La chanteuse prête alors au cultivateur les caractéristiques d'un animal fouisseur nocturne connu pour sa maîtrise des routes de la terre, l'oryctérope. On comprend que le jeune homme, habile dans l'art de travailler la terre, est associé à une connaissance souterraine ainsi qu'au monde de la nuit. On le décrit comme un homme en proie à la tentation : il cherche à accroître sa renommée et c'est ce qui, paradoxalement, le fait souffrir.

II. Quand la métaphore animale signe l'homme « faiseur de miracles »

14 L'héroïsation du plus courageux des paysans s'accompagne d'un discours qui peut exalter son pouvoir. Il arrive que le jeune cultivateur soit même désigné comme un être dangereux, comme dans cet autre chant où l'on évoque le « chien méchant », allégorie de la mort :

> Nous allons cultiver[16] !
>
> J'offre ma salutation au brave, à celui qui connaît les choses
>
> Notre père, fils de Zhié[17], chien méchant…
>
> Parmi les hommes, il est le chien méchant !
>
> Que jamais ma louange ne manque pour ce paysan courageux…
>
> Nous allons cultiver !
>
> Que ma salutation parvienne également aux génies de l'eau !
>
> Que cette chanson soit une bonne parole pour le brave
>
> Notre père, homme-calao !

> Nous allons cultiver !

L'homme est premièrement comparé à un animal agressif. Ce chien singulier est présage de mort et il est de mauvais augure de le croiser, voire d'en rêver dans cette zone du pays sénoufo [18]. Mais la chanteuse n'enferme pas le travailleur dans une forme de bestialité ou de puissance mortifère. Tout en louant sa bravoure, elle le désigne comme « *Zhié* » : on le salue ici en lui donnant le prénom qu'on donne à l'aîné des garçons, sur les épaules duquel reposent ordinairement le poids des responsabilités et les espoirs de la famille. Il est également relié à un animal qui figure lui-même le savoir initiatique, le calao. Comme souvent dans ces chants, une véritable filiation existe entre l'homme et l'animal : le cultivateur est un être hybride qui s'arroge les pouvoirs d'un animal prodigieux, ici, le grand oiseau [19].

15 Ce chant mentionne un humain, par extension père de l'ensemble des cultivateurs, considéré comme le calao protecteur de terre qui entremêle des pouvoirs ambivalents. Une chaîne de transmission se dessine, qui crée un lien familier entre l'humain exceptionnel par son courage et l'oiseau détenteur d'un savoir contenu et accumulé. Le jeune homme devient aussi médiateur entre l'oiseau et le collectif des cultivateurs.

16 Il arrive que l'hybridité concerne la mère du cultivateur de renom, le faiseur de miracles, comme dans cette chanson où elle est désignée comme « femme à la queue sacrée » :

> Héé, Nanoo, merci pour le miracle que tu fais !

> Tu es le fils d'une femme bonne à qui j'offre une fraîche salutation…

> Merci pour ce que tu fais, enfant des maîtres des grandes jarres [20]

> Si vous obtenez Nanoo dans votre champ, il faut vraiment faire des efforts !

> Vous seuls savez si vous êtes capables de prolonger l'héritage de votre père !

> Où sont les hommes qui boivent la bière de mil des grands jours ?
>
> Femmes, vous savez qu'il n'est pas facile d'accoucher de Nanoo,
>
> Toi, viens, notre queue !
>
> Belle femme à la queue sacrée, à toi, merci !
>
> Nanoo, né de la femme à la queue sacrée !
>
> Est-ce que quelqu'un peut échapper à son destin en ce monde ?

La femme susceptible de mettre au monde un grand cultivateur est représentée munie d'une queue, ou désignée par l'expression « Notre queue » : cela fait implicitement référence à une partie fondamentale de l'animal, symbole de puissance et trophée de chasse. Elle est qualifiée en des termes positifs : bonne, autrement dit douce, elle renvoie au bonheur. Son fils est décrit de manière méliorative. Le désigner comme « l'enfant du maître des grandes jarres » montre à quel point ses actes contribuent à entretenir et nourrir la fertilité de la terre et des femmes. La reprise de l'adjectif grand va souligner les capacités hors norme de ce travailleur.

17 Cette femme-animale est reliée au groupe des cultivateurs et de ceux qu'ils contribuent à nourrir ; comme pour le représenter, le nommer dans sa spécificité. Mais la « femme à queue » est aussi la femme mythique, celle des contes, qui s'arroge les pouvoirs d'un animal surpuissant ou qui arrache les attributs virils des hommes [21].

III. « Hommes-animaux », hybridité et renaissance

18 Certains cultivateurs ne se voient plus forcément attribuer des éloges qui se déclinent à travers des chants assez longs où les musicien(ne)s utilisent de nombreux sous-entendus, mais de courtes chansons qui apparaissent comme des devises guerrières ou des chants incantatoires dont le propos est plus frontal. Ces chansons parlent, cette fois-ci, de l'accouchement d'un « homme-animal ». L'être

imaginé, hybride, n'est pas toujours féroce, mais il confronte l'humain au non-humain ainsi qu'à une certaine étrangeté :

> Quelqu'un a mis au monde un oryctérope
>
> En disant qu'il est un homme
>
> Papa a accouché d'un oryctérope
>
> En disant : est-ce un homme ?

Ce court chant attribué à un cultivateur de renom [22] parle d'un homme métamorphosé en un animal déjà évoqué, l'oryctérope, qui creuse de grandes galeries dans la terre. Cette fois-ci, il est désigné par un sobriquet métaphorique, *nyaar*, « le voyageur ». Il ne s'agit pas d'une simple identification de l'homme à l'animal, mais d'une alliance, puisqu'on évoque une mise au monde doublement contre-nature : un homme, cultivateur de renom, aurait « accouché » d'un animal nocturne. On retrouve ici le nom du père qui rappelle la transmission des techniques culturales que l'initiation permet, et qui renforce le respect des anciens [23].

19 Connaître les routes de la terre, les fentes de la terre, comme le rappellent certains mythes, n'est pas anodin : c'est une manière de se frotter aux techniques de métamorphoses des êtres que l'on catégorise comme sorciers parce qu'ils touchent à des domaines considérés comme impurs et paradoxalement puissants : la terre, réceptacle du corps des morts, notamment.

20 Parfois, l'allusion à l'animal vient souligner les qualités inattendues du cultivateur infatigable. Il arrive qu'il soit comparé aux animaux de brousse dont il semble épouser la souplesse, à travers une figure d'analogie plus explicite, la comparaison :

> Notre père a dit qu'il va au champ
>
> Il s'en va sauter comme l'antilope !
>
> Aussi loin que tu ailles

> *Nyangalo*[24] va t'attraper…
>
> Si tu regardes ses sillons
>
> Tu observeras de belles choses !
>
> Notre père a dit qu'il va au champ
>
> Il s'en va sauter comme l'antilope !
>
> Il s'en va bondir comme le lion !

Cette chanson nous rappelle que le cultivateur accompli est celui qui, bondissant, peut « attraper quelqu'un » sur le lieu du champ. Une telle expression caractérise l'homme habile et rapide dans la capacité à retourner la terre et à faire de « belles choses », autrement dit, des sillons admirables. L'analogie entre l'homme et l'animal ne se fonde donc pas uniquement sur une simple ressemblance entre eux. Plus que décrire l'animal de manière réaliste, la chanson vante les qualités du travailleur humain qui, grâce à ses efforts, touche au non-humain. Or, loin d'agir comme une bête en faisant montre d'une force brute, celui-ci devient un être extraordinaire pourvu de qualités techniques et morales telles que l'adresse, l'agilité ou encore la délicatesse dans le travail.

21 Mais dès lors que l'on envisage le concours comme une lutte, si l'on désigne un homme comme celui qui est susceptible « d'attraper quelqu'un », cela peut aussi signifier qu'il peut venir à bout d'un adversaire en le « faisant tomber sur le champ », tomber d'épuisement, provoquant sa mort. Pour toutes ces qualités, il est véritablement craint et sa réputation le précède. L'animal qui lui est accolé est bien souvent le lion qui suscite la terreur sur la parcelle :

> C'est lui…
>
> Celui qui attrape…
>
> Le voilà qui vient !

> C’est lui/Celui qui attrape…
>
> Il vient !
>
> La peur qui fait battre le cœur plane sur les hommes…
>
> C’est lui, c’est lui… le lion !
>
> Le lion qui va attraper quelqu’un !
>
> Qui va oser parler dans le champ ?

Cette chanson met en scène la puissance de l’homme métamorphosé en lion. On comprend que son arrivée fait naître la terreur dans le groupe et qu’elle impose le silence. En effet, aux dires de mes interlocuteurs, la présence d’un tel cultivateur augmente les cadences de travail sans qu’on puisse vraiment s’en plaindre, jusqu’à la transe. Supporter l’insupportable : telle est la contradiction qu’impose le cultivateur valeureux à ses frères humains réunis « en brousse ». La chanson souligne les rumeurs qui planent autour de son apparition quasiment surnaturelle. Le chanteur suspend ici la nomination du cultivateur en utilisant la périphrase de « Celui qui attrape ». Il ne le nomme « le lion » qu’à la fin de la chanson, créant une forme d’attente anxieuse qui témoigne de l’ampleur de ce ressenti collectif. L’expression imagée renvoyant à un tel animal fait de cet homme un maître [25], un individu qui se place au-delà des capacités du collectif. Son courage l’isole.

22 S’il fait des prouesses, on comprend qu’il risque d’en payer le prix, comme le souligne cet autre chant :

> Certains ont le désir de bravoure
>
> Mais le prix de la bravoure est cher…
>
> Oui, les hommes ont le désir de bravoure
>
> Mais le prix de la bravoure est dur

> Qui peut abandonner le destin de son village ?
>
> Je salue ceux qui travaillent
>
> Je salue mon père au pays de la montagne des morts
>
> Je salue ma mère dans sa cour
>
> Homme brave, je te salue à présent !
>
> Réponds à mon appel !
>
> Alors que le soleil décline je t'appelle…
>
> Dis-moi ton nom pour que je puisse te louer dans le travail de la terre !
>
> Certains ont le désir de bravoure
>
> Mais le prix de la bravoure est cher…

On comprend dans ce chant que l'homme dont le nom ressort du groupe de travailleurs est condamné à la souffrance, ainsi qu'à vivre dans une certaine solitude. La chanteuse le loue, tout en invoquant le nom de son propre père, un grand cultivateur aujourd'hui disparu. La montagne ou la colline est une autre figure d'analogie utilisée dans les traditions orales pour signifier le lieu où demeurent les ancêtres. Le brave relève bien de cet autre monde où demeurent les ancêtres morts, dont la chanteuse convoque la présence ici par une parole efficace. Sa position de vainqueur le situe dans une zone d'incertitude, un espace étrange où les autres ne semblent pas pouvoir le rejoindre.

IV. L’envers du miracle : crime qui poursuit son auteur et violence souterraine

23 Il existe une série de discours et de pratiques qui nous permettent d’envisager ce moment de bascule où les grands cultivateurs se livrent à un combat plus profond, obscur. En effet, quand le désir du « faiseur de miracles » confine à l’obsession, on le voit sombrer dans une forme de déviance. De thaumaturge, connaisseur de la brousse et des champs, il devient un homme dur, trop dur, potentiellement sorcier, en proie au désir de nuire qui est métaphorisé par l’excès de chaleur. C’est de ce désir clairement mortifère que témoignent certains chants, comme pour exprimer ce qui gît au plus profond de la personne humaine :

> Brûlant
>
> Brûlant
>
> Dans la terre
>
> Couper la tête de quelqu’un
>
> L’enfouir dans la terre !
>
> Brûlant
>
> Brûlant
>
> Dans la terre
>
> Tuer [la tête de] quelqu’un
>
> La mettre dans la terre

Ici, la potentielle criminalité du cultivateur ressort à travers une expression crue : le souhait de couper la tête d'un rival et d'enfouir sa tête dans le sol. Le chant n'évoque pas un passage à l'acte réel, mais bien une envie dissimulée. « Couper la tête de quelqu'un » est une manière allusive de dire qu'on veut le vaincre ou qu'on souhaite annihiler sa puissance, l'éliminer. L'excès de chaleur est souvent mentionné, dans les chants de compétition agricole, pour signifier l'état de tension extrême qui se joue sur la parcelle. Ici, on trouve une évocation de la brûlure née du travail. Mais ce renvoi à une chaleur excessive rappelle également que les hommes se frottent, dans ces combats qui ne disent pas leur nom, à des états négatifs qui peuvent exposer la terre et ce qu'elle supporte — les végétaux notamment — à un amoindrissement de sa fertilité.

24 Le cultivateur éblouissant n'est alors plus un être généreux, enfant de la brousse et des choses cachées, capable de nourrir les humains : il est en proie au désir obsédant de briller qui se transforme du même coup en une volonté de destruction. On dit d'ailleurs qu'il ne peut plus se nourrir, ni nourrir les autres hommes. Il n'est plus celui qui va « assoir » la famille dans une forme d'abondance et, du même coup, dans la sécurité : happé par sa passion pour les honneurs liés au travail, il tend à s'extraire de la sédentarité pour accomplir un voyage perpétuel sur les sentiers de brousse. Percevant le son du tambour des cultures, il est comme aspiré par cet appel auquel il ne peut résister. Oubli de soi, pur exercice de bravoure, sa quête apparaît vaine aux yeux des autres. Elle le met perpétuellement en mouvement. Il épouse à travers cette recherche inlassable du nom, autrement dit des honneurs, une identité nomade qui lui confère une forme de marginalité.

25 Le combat mené au milieu de la terre peut prendre un tour subtil : il met alors en jeu des violences invisibles, des forces que l'on dit « occultes », contribuant à faire du lieu de culture un champ de luttes « souterraines » entre jeunes hommes où chacun cherche à amoindrir la force de vie de son adversaire. Le cultivateur cherche de manière obsessionnelle à renforcer sa puissance en utilisant des « recettes-miracles » pour frotter sa grande houe, instrument aratoire évocateur de virilité. Il peut l'enduire d'une pommade à base d'un mélange de plantes pilées et de plumes d'un oiseau considéré comme prédateur, à l'image du touraco violet ou de l'autour. La plume

de ces rapaces lui confèrerait un pouvoir, comme en témoignent les propos de ce vieil homme, ancien cultivateur de renom, qui fait une différence entre le bon cultivateur et « celui qui devient dur dans la houe », potentiel sorcier :

> Le bon cultivateur et « celui qui est dur avec la houe », ce n'est pas la même chose… Il y en a un qui est simplement courageux, il s'efforce de cultiver intensément, il obtient de la nourriture pour la famille… Mais il y en a un qui devient « dur », dès qu'il entend le tambour des cultures qui montre qu'on cultive quelque part dans un champ, il se rend là-bas ! Ce dernier est courageux, mais il garde son courage pour lui-même… C'est le médicament dont il a enduit sa houe, ce médicament avec la plume de l'oiseau, le rapace, qui lui fait du mal… Elle lui donne un grand pouvoir, Mais ce pouvoir ne lui servira jamais car il l'utilisera contre ses intérêts. Cette plume fait qu'il délaisse son champ pour aller cultiver ailleurs… Dès qu'il entend le tambour, même si on l'avertit en lui disant de ne pas y aller, où qu'il soit, il ne peut résister, il se rend là-bas. Cultiver comme ça, toute la journée, te mène parfois à cultiver avec excès, à « faire tomber » les autres… Cet homme finira sa vie pauvre, et ce sont ses enfants qui devront le nourrir !

26 Ce que souligne ce cultivateur à demi-mot, ce sont des pratiques d'autrefois, pratiques « positives » visant à améliorer l'efficacité des travailleurs, mais également des pratiques plus nocives à base de plantes ou de plumes d'oiseau. Personne n'ignore parmi les jeunes cultivateurs ces recettes morbides qui reviennent à enfermer le prénom d'un homme dans une racine et à l'enterrer « en brousse » afin de le tuer. En effet, on considère que la racine, enfouie dans le sol, empêche l'homme de transpirer au cœur de l'effort. Contenir la sueur de son rival le conduirait alors, aux dires des anciens, à la mort. D'autres objets, comme des cure-dents faits à base de racines de plantes aux vertus énergisantes sont utilisés par les cultivateurs en vue de renforcer leur puissance, mais aussi de « fatiguer quelqu'un sur le lieu du champ ». L'homme se munit discrètement de ce cure-dent et, en le mâchonnant, il est supposé agir indirectement sur la force de vie, *nyuman* [26], de son adversaire. Ainsi, un véritable troc s'opère sur la parcelle, « faisant sortir la fatigue » de l'un des travailleurs pour subrepticement la « faire rentrer » dans le corps d'un autre, alimentant une guerre larvée. Si la mort survient dans ce

contexte précis du travail en brousse, elle est considérée comme contre-nature : elle suppose des sacrifices, autant de réparations censées apaiser certains génies de l'eau vivant aux abords du marigot afin que le champ n'attrape pas « la face noire », expression imagée qui dit le malheur individuel ou collectif. Ces pratiques conjuratoires subsistent encore de nos jours.

27 Dès lors que le concours prend cette tournure, le cultivateur est guetté, à l'instar des chasseurs et des meurtriers, par ce qu'on nomme *leguhu*, « la folie de la mort [27] ». Il s'agit d'un trouble qui poursuit ceux qui donnent la mort sans contrôle, à l'image des chasseurs, ou ceux qui provoquent des morts infâmantes, non acceptables socialement : les guerriers ou encore ceux que l'on désigne comme « sorciers ». Les cadavres issus de telles morts sont traités de manière particulière afin d'éviter qu'ils exposent la terre à une dangereuse stérilité, toujours par l'excès de chaleur dégagé par de tels événements. On dit également que la force de vie des êtres morts de mort violente ou injuste poursuit l'auteur du crime jusqu'à provoquer un mal dont il n'est pas conscient, qui le conduit bien souvent à tomber et à avouer ses crimes dans une forme de logorrhée délirante.

28 Afin de se prémunir contre ce mal, les chasseurs ont l'habitude de s'enduire le corps avec certains onguents supposés les protéger de l'esprit destructeur des animaux morts qui se dégage de leur cadavre. Cette folie de la mort, qui peut s'apparenter à une fièvre ou un délire obsessionnel, guette également le cultivateur prodigieux. Tantôt héroïsé, tantôt suspect, l'homme qui « fait tomber » les autres sur le lieu du champ est donc paradoxalement fragilisé par sa propre violence, laquelle pourrait se répandre dans le microcosme qui l'entoure.

29 Si l'ethos d'endurance apparaît souvent comme une injonction dans la société sénoufo, chercher perpétuellement la renommée en surmontant sa souffrance signifie aussi s'élever dangereusement au-dessus du groupe et mettre indirectement en péril sa cohésion. Derrière le succès d'un jeune homme dans les champs, il y a donc toujours un excès que le discours collectif condamne : le héros chanté par les musicien(ne)s devient alors un personnage potentiellement criminel, avec en filigrane cette idée qu'il s'adonne

peut-être à la « sorcellerie de la houe ». Une telle entreprise est considérée comme risquée en ce qu'elle expose clairement la personne à la démesure. Ainsi évoque-t-on souvent les récits de vie de ces jeunes prodiges faisant montre d'un courage exceptionnel dans les champs, mais qui ont peu à peu sombré dans la folie, qui se sont égarés en brousse, s'adressant aux animaux ou aux génies, perdant le sommeil et la sensation de faim.

30 On constate également que si la violence est exprimée dans les chants, elle n'est pas toujours vécue. Aux dires des anciens, de telles morts sur le lieu du champ — des morts exceptionnelles —, étaient des phénomène rares appelant une sanction collective. Au fond, les expressions littéraires orales convoquent plus le désir de tuer et d'amoindrir la puissance de quelqu'un que la réalité du crime. Si ces expressions sont sérieuses, elles exagèrent aussi une forme de compétition insidieuse. Le champ voué à nourrir les hommes devient, dans la bouche des chanteurs et chanteuses eux-mêmes épuisés par la chaleur et la lourdeur de leurs instruments, un champ de bataille. Exutoire, le chant devient aussi un biais de canalisation de cette violence souterraine. Mais paradoxalement, ces discours issus de la littérature orale n'empêchent pas le jeu stimulant qui, en exacerbant les qualités de certains, pousse les autres à se dépasser et à alimenter d'une énergie neuve le groupe, force concrète de travail.

31 En célébrant les qualités de quelques travailleurs, devenus « héros de la culture », ceux qui font leur louange réaffirment avec force leur rôle social. Ils énoncent en même temps une loi plus ou moins avouée : servir le groupe par son courage est une manière d'exceller, mais il est risqué de devenir ce personnage asocial qui ne travaille que pour lui, qu'on peut parfois affubler hâtivement du titre de sorcier. Tout comme les discours populaires condamnent le gourmand, celui qui ne sait pas réprimer son désir de nourriture et qui « travaille pour son ventre », ils ostracisent l'homme qui cherche la célébrité à tout prix. Au fond, les traditions orales représentent un moyen de réguler les violences inhérentes au mode de subsistance, mais elles viennent également renforcer les valeurs d'une société qui, comme l'a exprimé l'anthropologue Andrasz Zempléni, s'est construite sur un schéma égalitaire particulièrement inscrit dans l'ethos initiatique [28].

32 Comme cela se produit dans d'autres temps de la vie quotidienne, contenir la violence du monde social passe donc par l'expression de cette dernière. D'autres occasions existent, qui permettent de nommer ou de figurer la violence. Il ne s'agit plus seulement de discours qui disent les pouvoirs de l'animal, mais de rituels ou de pratiques qui manifestent sa présence et qui permettent un ajustement avec une réalité difficilement supportable, celle de la « mort suspecte » ou du malheur qui se répète.

V. Quand l'animal vient signifier le génie : avoir « le dernier mot » au sujet de la mort

33 Outre ces productions orales, certaines occasions de la vie sociale et rituelle, notamment des « grands passages » comme l'initiation ou la mort, font intervenir des masques représentant des génies venus de la brousse [29]. Pluriels en fonction de leur origine, ces masques arborent une tunique ornée de représentations animales. À l'heure de la mort d'un initié [30], la société sénoufo fait « sortir » des masques qui sont autant de chimères susceptibles de sidérer la foule. On se déchausse devant eux, à l'image de ce que l'on fait lorsqu'on pénètre dans l'enceinte du bois sacré, pour faire montre d'une forme d'humilité. « Sortir » est un mot bien faible pour traduire ce que l'apparition des masques représente : une « effraction » dans la vie quotidienne de l'espace villageois, un dévoilement d'une figure zoomorphe d'ordinaire tenue cachée et qui rappelle les hommes à l'ordre [31]. Les masques cracheurs, que la langue sénoufo identifie comme ceux qui « jettent », et qu'on appelle *Wambélé* ou *Wanyugo* [32], sont de ceux-là. Propres aux initiés, ils entremêlent plusieurs figures animales. Leur apparition fait intervenir deux danseurs masqués qui imitent la lente démarche, un peu boiteuse, du caméléon. Au sommet de ce masque, faite d'un bois léger et peint, on aperçoit également une paire de caméléons qui entourent une jarre miniature, discrète évocation des objets contenus dans le bois sacré lors des épisodes initiatiques, mais également signe d'une vie qui se régénère [33]. On retrouve cette idée de dualité dans la tête elle-même, bien souvent bicéphale.

34 Comme souvent lorsque sort un masque, certaines parties du corps du porteur sont dissimulées : la tête, mais aussi les mains ou le bas du corps. Cette caractéristique confère à cette entité son caractère étrange, qui nous fait temporairement oublier son humanité. Des parties du corps de certains animaux sont représentées au sommet de ce masque : les mâchoires puissantes du crocodile, les cornes de l'antilope et les défenses du phacochère qui entravent la bouche constituent la tête aux deux gueules béantes. Les oreilles ornées de blanc rappellent celles de la hyène, toujours associées au savoir initiatique. Les teintes du masque correspondent au spectre de couleurs dans la société sénoufo [34].

35 S'il a ses secrets de fabrication, le masque a aussi son langage : en déambulant, il accomplit des gestes à l'heure de la mort qui apparaissent comme autant de signes pour ceux qui connaissent ses codes. Il s'accroupit, saluant ainsi discrètement les initiés présents dans l'assemblée. Il se balance, reprenant ici une manière de se mouvoir propre aux néophytes lorsqu'ils sortent du bois sacré après leur retraite rituelle, alors qu'ils vivent cette période liminaire dans laquelle on ne peut pas affirmer qu'ils sont humains [35]. Le porteur peut cracher du feu, usant de certains subterfuges. On assure qu'autrefois, il arrivait qu'il fasse sortir des abeilles de ses gueules en forme de mâchoire de crocodile [36].

36 Dans un moment de crise, voire de torpeur collective, le masque vient, tout en signifiant une part d'un désordre originel, ramener l'apaisement par des manifestations de violence et d'effroi. Tout en demeurant menaçant, il réordonne le chaos [37]. C'est au masque qu'on confie la dépouille mortelle qu'on a charge d'enterrer, c'est au-dessus de celle-ci qu'il peut effectuer des mouvements suggestifs et ondulatoires. L'obscénité de sa danse peut aussi se lire comme la pulsion de vie. Par la transgression des interdits et la manipulation d'objets symboliques, il assume une fonction cathartique [38]. L'idée d'ondulation peut également figurer sur son costume, rappelant la dialectique entre la vie et la mort, la joie et les peines de l'existence, les sinuosités de nos parcours biographiques.

37 On prête également au masque une fonction juridique : si l'on suspecte un crime, on affirme qu'il parvient à désigner le coupable en faisant sortir de ses deux orifices des abeilles susceptibles de le

dénoncer ou de provoquer des aveux. Ce masque incarne un certain rapport à la vérité. Devant sa parole, les initiés font mine de s'incliner, assurant qu'il a « le dernier mot » dès lorsqu'il traduit la volonté des ancêtres (*kubele* [39]), les morts dont on essaie d'attirer les faveurs. Mais dans cette quête de justice, le masque n'est que le maillon d'une chaîne plus vaste dans laquelle la société tente de construire un récit supportable au sujet de la nature du décès qui la frappe.

38 Comme l'a judicieusement montré l'anthropologue Firmin Kra, dans la société sénoufo, un arsenal de rites funéraires contribue à rendre la mort, considérée comme un fait social total, acceptable [40]. Cette acceptabilité passe autant par des paroles adressées à la famille endeuillée [41] que par des pratiques censées révéler les intentions cachées et les actes malveillants du défunt ou de ses proches.

39 Or, si l'on se plaît à vanter le caractère « sans appel » de la parole du masque, personne n'ignore qu'il existe d'autres biais rituels pour inculper ou disculper un homme ou une famille accusé(e) de s'adonner à la sorcellerie. Ainsi peut-on procéder à l'interrogation du cadavre pour identifier les causes de la mort d'un défunt, et particulièrement d'un initié, en posant une question sous-jacente : l'a-t-on contraint à mourir ? A-t-il cherché lui-même à tuer quelqu'un par « la force », autrement dit en tentant de nuire par des actes ou des paroles efficaces ? On doute alors qu'il puisse rejoindre le *kubélékaha*, le lieu de résidence des ancêtres morts [42]. Pour éclaircir tout soupçon, on se saisit alors d'un grand morceau de bois de la taille du cadavre, que l'on prend soin d'envelopper de pagnes blancs d'usage lors de tout enterrement. Porté par deux individus, ce substitut du cadavre [43] effectue un chemin, lequel est censé indiquer la cause de la mort du défunt. Lorsqu'il désigne quelqu'un de sa famille, la signification peut être labile : la personne n'est pas d'emblée coupable, elle peut aussi être victime du défunt qui lui voulait du mal. On procède alors à une autre ordalie pour « laver le nom » du mort et, par extension, celui de sa famille : on sacrifie un poulet. Dans la posture de cet animal au moment de sa mort se lit le signe d'une intention secrète : s'il reste sur le dos, le poulet disculpe le défunt de s'être adonné à la sorcellerie. La trace du sang du poulet sur la terre indique également une direction qui symbolise l'intention de celui qui sacrifie [44], initié censé réaffirmer la « bonne mort » du

défunt. Le sang de l'animal devient médiateur d'une révélation qui passe par la parole.

VI. La figure animale manipulée par le devin : un rapport à la vérité

40 Cette idée de vérité radicale incarnée par une figure zoomorphe surgit également dans d'autres institutions. La divination sénoufo, plus discrète, fait intervenir des figurines hybrides ou animales. Intégrée à un système initiatique plus vaste, proprement féminin, nommé *sandogo*, qui entretient la fertilité des femmes du matrilignage et, par extension, de la terre [45], la pratique divinatoire est le fait d'initié(e)s qui, lors de consultations avec des personnes venues leur confier un tourment ou un mal passager, sollicitent leurs génies. Dans la maison du devin ou de la devineresse, nulle apparition « spectaculaire » : une sobre manipulation de statuettes renvoyant à des entités ayant établi en lien avec l'officiant, lequel est censé connaître les tréfonds de l'âme humaine par son parcours de vie singulier, parfois chaotique [46].

41 On consulte la femme-devineresse ou le devin lorsque la famille est en proie à un mal passager ou à un malheur qui se répète, souvent évoqué à travers l'image de la chaleur excessive : on se rend dans une petite maison où l'initié(e) interroge ses génies, matérialisés par de petites statuettes, afin d'éteindre le « feu de la famille », métaphore de la violence qui l'habite. La devineresse procède à l'interrogation de ses génies à travers un acte physique qui témoigne d'une forme de « partage de la douleur du patient » : elle se saisit de la main de ce dernier qu'elle frappe violemment contre sa cuisse afin de poser une série de questions signifiantes pour celui ou celle qui vient la « consulter ». À la suite de ce rendez-vous, la devineresse offre des pistes d'interprétation pour « rafraîchir le cœur » de son « patient ». Elle peut lui conseiller de porter un bracelet nommé *yawige* [47] ou *wofokodjire* [48], la chose qui poursuit ou le bijou du python, figurant le mouvement ondulatoire et les organes du python, ou encore une bague ou un bijou représentant le caméléon, tous deux signes de vie et de fraîcheur, afin de lui assurer une protection.

42 Certaines des figurines que la devineresse [49] consulte ressemblent étrangement aux masques-animaux : ainsi peut-on repérer, dans l'une d'entre elle, la réplique « miniature » d'une entité initiatique d'ordinaire réservée aux hommes, à tête triangulaire, couverte d'une toile ornée de taches rappelant le pelage d'un prédateur (hyène, panthère). Sa tête est surmontée d'une couronne de plumes protectrice renvoyant à des oiseaux primordiaux : le calao ou la cigogne dont l'apparition annonce la saison des pluies qui inaugure le début les travaux agricoles [50]. Or l'une de ces statuettes, nommée *Kafigelejo* [51], littéralement « Celui ou celle qui dit la chose blanche », expose le devin qui la manipule à la mort.

43 C'est donc dans une forme de risque et de souffrance partagée avec celui qu'il reçoit que le devin accueille ses « patients » dans sa maisonnette où trônent ses « génies ». La parole performative du devin est soumise à cet artefact traversé par des forces animales et que l'on nomme hâtivement « fétiche » : si le devin se risquait à mentir, dit-on, cet objet pourrait le « détruire » et le conduire à la mort. C'est par le sang des animaux sacrifiés versé régulièrement sur lui qu'un tel objet garde et recouvre sa force destructrice. On retrouve à nouveau cette idée que l'esprit animal venu de la brousse toute proche avertit, voire punit les esprits malveillants et les intentions trompeuses, et qu'il incarne un certain rapport, radical, à la vérité. Tout se passe comme s'il y avait une égalité de relation, entre des figures et représentations animales qui n'apparaissent pourtant pas dans les mêmes contextes : le masque semble être à la volonté des ancêtres ce que le « fétiche » du devin est à la vérité. Tous deux sont unis dans un semblable rapport de dévoilement [52].

44 Ces deux entités ont pour but de révéler une vérité… Mais de quelle vérité parle-t-on véritablement ? Ces énoncés, pour qui tente de décrypter la langue sénoufo, renvoient à la seule vérité sérieuse : celle de la mort qui dépasse les êtres humains en faisant effraction dans leurs vies, grand mal dont ils ne peuvent se défaire sans pleurer, d'où les expressions allusives pour signifier la mort de quelqu'un : « il a rejoint la brousse de la vérité », « il est dans le lieu de la vérité ». Dans la périphrase du nom de cet objet, *kafigelejo*, se loge une analogie : ce qui énonce la « chose blanche » parle de la mort : rien n'est clair, évident ou transparent comme la mort, dit-on à ce sujet, et la « chose blanche » n'est qu'une représentation imagée de la violence

de la mort que les hommes ne peuvent, à l'inverse de la souffrance, maîtriser. Supports de la vérité, objets et masques tentent aussi de nommer ou de représenter ce mal indépassable.

45 À l'issue de cette humble réflexion, quelques précautions s'imposent. Il paraît difficile, voire impossible, pour qui fréquente le milieu rural sénoufo, d'établir une sorte d'inventaire des usages et représentations des métaphores qui unissent subrepticement l'homme à l'animal dans cette société. D'une part, parce que les formes que peut prendre cette métaphore sont innombrables. Ces évocations procèdent par détour, glissement, contagion. Si l'on prend l'exemple des chants de travail, on peut dire qu'ils sont de l'ordre de la « multiplicité » : ils se ramifient dans des espaces éloignés des contextes ordinaires dans lesquels ils naissent. On les retrouve ailleurs, dans des lieux festifs inattendus, endroits insolites que l'on n'avait pas perçus jusqu'à lors, et le fragile système d'interprétation que nous avions tenté de mettre en place ne résiste pas à leur pouvoir de métamorphose [53].

46 D'autre part, parce que les expressions orales que nous apprenons ou que nous balbutions en compagnie de nos interlocuteurs rompus dans l'art du proverbe, en milieu rural ouest-africain, nous confronte à une langue imagée, dans laquelle la compréhension des métaphores ne constitue qu'une étape du « bien-parler » [54]. Lorsque nous tentons de déchiffrer les analogies contenues dans des productions littéraires orales, peut-être sommes-nous simplement « mis en difficulté », contraints par un exercice dont nous n'avons pas une expérience régulière et dont nous n'avons pas pleinement saisi les codes. Notre fréquentation assidue et régulière d'une société éloignée de la nôtre ne nous permet pas toujours d'aboutir à la connaissance de la complexité de sa lecture du monde.

47 Le devenir-animal sénoufo, en purgeant les hommes de certaines pulsions, semble donc assumer une fonction cathartique. Cela se ressent dans les discours, mais également dans les pratiques rituelles, mortuaires ou divinatoires, qui matérialisent par des figures hybrides des émotions collectives liées à des événements pénibles. En figurant la monstruosité de la mort, en la symbolisant par le truchement d'entités zoomorphes qui réaffirment des valeurs collectives, on contient une part de l'angoisse qu'elle fait naître…

48 Plus profondément, ce que l'on peut dire de l'exploration de la métaphore de l'homme-animal telle qu'elle surgit dans la littérature orale sénoufo, c'est qu'elle laisse une place à l'expression de la violence. Cette dernière n'est pas forcément brute ou visible, même lorsqu'elle est reliée au monde animal, et on ne saurait la confondre avec la bestialité. Il peut s'agir de la violence inhérente à la dimension cachée de vie sociale, qui s'immisce lorsque les hommes sont réunis dans le « microcosme » apparemment paisible que constitue le champ. On comprend qu'elle irrigue une partie des pratiques occultes, que les Sénoufos associent à la « sorcellerie de la houe ».

49 Pourrait-on imaginer que la société puisse un jour guérir de cette violence omniprésente, bien souvent masculine, et qui n'est pas étrangère à la notion de criminalité ? Peut-être faudrait-il pour cela chercher un remède auprès des femmes, comme nous invite à le penser un chant de travail interprété par un homme âgé entendu en 2022, à la lisière du bois sacré de Fonnikaha, lors d'un effort intense des jeunes garçons pour battre le riz et remplir les greniers :

> La connaissance des hommes/revient à la femme !
>
> Tous les biens des garçons/appartiennent à la femme !
>
> Le remède de l'homme/réside dans la femme…

Annexes : illustrations

Masque mortuaire wambele ou wanyugo (1)



Alexis Romanet, *Masque mortuaire wambele ou wanyugo*, 2026

Masque mortuaire wambele ou wanyugo (2)



Alexis Romanet, *Masque mortuaire wambele ou wanyugo*, 2026

NOTES

1 Cette relation prégnante et contraignante à une terre à laquelle on donne sa « sueur » et sa « peine » n'est pas le propre de la société sénoufo : n'est-elle pas une manière d'incarner la « paysannité », même si celle-ci échappe quelque peu à l'analyse, pour reprendre les mots de Sayad et Bourdieu (P. Bourdieu, A. Sayad, *Le déracinement, la crise de l'agriculture traditionnelle en Algérie*, Paris, Minuit, 1964, p. 89) ?

2 Ou *segi*, selon les parlers sénoufos représentés ici. Je mentionnerai majoritairement des termes issus de la langue sénoufo niarafolo du nord-est de la Côte d'Ivoire, et supyiré du sud-est du Mali.

3 Plus précisément, les Sénoufos font appel à une notion ambivalente, *furogo*, la souffrance/la fatigue, qui colore la vie quotidienne. Dans la langue

sénoufo du sud du Mali, on nomme cette notion ambivalente *kahanri*, que l'on traduit également par cette idée d'un état oscillant entre la souffrance et la fatigue.

4 F. Ouattara, « L'économie morale de la honte chez les Sénoufo du Burkina Faso », C. Baroin, B. Cooper (dir.), *La honte au Sahel. Pudeur, respect, morale quotidienne*, Paris, Éditions Sépia, 2018, p. 29-49.

5 Au sujet du *poro*, on peut se référer aux travaux de Til Förster (*Zerrissene Entfaltung: Alltag, Ritual und künstlerische Ausdrucksformen im Norden der Côte d'Ivoire*, Köln, Rüdiger Köppe Verlag, 1997 ; « Senufo Masking and the Art of Poro », *African Arts*, vol. 26-1, 1993, p. 30-41 ; « The Invisible Social Body: Experience and Poro Ritual in Northern Côte d'Ivoire », *African Studies Review*, vol. 62-1, 2019, p. 99-119) ainsi qu'à ceux d'Andrasz Zempléni (« L'invisible et le dissimulé, du statut religieux des entités initiatiques », *Gradhiva*, vol. 14, 1993, p. 3-14 ; « Savoir taire. Du secret et de l'intrusion ethnologique dans la vie des autres », *Gradhiva*, vol. 20, 1996, p. 23-42). Certaines études plus récentes ont éclairé la manière dont les épreuves initiatiques façonnent la perception que les jeunes se font de leur environnement dans l'enceinte du bois sacré : K. A. Djane, « Éducation environnementale dans les bois sacrés de Korhogo (Côte d'Ivoire) et adoption du comportement environnemental par le jeune initié : Une analyse par les représentations types de l'environnement de Lucie Sauvé », *Sociétés et économies*, vol. 3, 2019, p. 41-52, ou la question de la souveraineté politique du pays sénoufo en lien avec le *poro* : D. Kouakou M'Brah, *Histoire des Sénoufo Niarafolo*, Ferkessedougou-Paris, L'Harmattan, 2014, p. 169.

6 Propos recueillis auprès du cultivateur Me'tu Silué, village de Fonnikaha, Côte d'Ivoire.

7 J'ai pu observer ces concours régulièrement jusqu'au début des années 2000. Aujourd'hui, il m'arrive encore d'être témoin de séances de travail qui s'en approchent : ainsi, lors d'une séance de battage du mil effectuée en 2022 au nord de la Côte d'Ivoire, j'ai à nouveau entendu ces traditions orales. Le mot tradition est volontairement mis ici au pluriel, afin d'éviter toute essentialisation des productions littéraires orales, toujours réinventées en fonction du contexte.

8 Marianne Lemaire a précisément interrogé à travers ces chants la conception sénoufo du travail à partir de la catégorie endogène *faliwi* (« Chants de l'agôn, chants du labeur. Travail, musique et rivalité en pays sénoufo (Côte d'Ivoire) », *Journal des Africanistes*, vol. 69-2, 1999, p. 35-66.). Dans son ouvrage sur les Bamana, Jean-Paul Colleyn mentionne également

un de ces chants, entendu au Mali, sans en proposer une interprétation unique, ce qui permet de faire ressortir sa portée poétique : J.- P. Colleyn, *Bamana*, , Milan, 5 Continents Éditions, 2009, p. 49.

9 M. E. Traoré, *Étude ethnolinguistique du sicane (chants de hochets des femmes senufo du tagbara)*, thèse de doctorat, sous la direction de A. S. Kam et G. Fabre, Sciences du langage, Université d'Orléans, 2016.

10 Je reprends ici les termes de Gilles Deleuze. Il développe cette analyse dans *Mille plateaux, capitalisme et schizophrénie*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1980.

11 Je me rends depuis plusieurs années dans un village du nord de la Côte d'Ivoire, Fonnikaha, la résidence des forgerons. La majorité des habitants qui le composent ne sont plus artisans-fondeurs ou mineurs comme autrefois, mais ils entretiennent cette identité mythique liée à l'alchimie de la forge, lieu de sacrifices qui s'adosse au bois sacré — enclave de forêt où se déroulent les épreuves initiatiques tous les sept ans —. Les récits de forgerons, tenus secrets, font mention de leur origine chtonienne. Ils font également intervenir un bestiaire particulier qui se déploie à travers la description d'oiseaux, de reptiles, mais aussi de certains prédateurs comme la hyène. Dans cette contribution, je me pencherai plus précisément sur les chants de cultivateurs dont on peut dévoiler le sens.

12 Selon un principe de rotation et de réciprocité, ils fourniront ainsi une force de travail pour chacun des membres du groupe d'entraide tout au long de la saison des pluies, saison du travail agricole le plus intense. Celui qui a sollicité l'aide du groupe offre un repas de pâte de maïs agrémentée de sauce aux travailleurs à la mi-journée, pause qui s'effectue à l'ombre d'un arbre. Il est fréquent aujourd'hui que ce groupe de travail soit « loué » pour une journée par un paysan. Chaque jeune sera alors rétribué pour son travail.

13 Ces chants ont été traduits avec l'aide précieuse de Faboly Jean-Claude Diamouténé et de Kiyali Soro. Qu'ils en soient ici remerciés.

14 La chanteuse qui accompagnait les cultivateurs ce jour-là était Matari Tarawéré, considérée comme une experte de ce type de chants de louange.

15 L'enfant du cheval est une périphrase qui désigne le cultivateur le plus efficace dans certains chants.

16 Cette phrase est dite par la chanteuse et reprise en chœur par le groupe qui l'entoure. Elle agit comme un refrain. Ici, elle rappelle aussi un épisode

historique : la libération des Maliens par Modibo Keïta, ayant mis fin au travail forcé de la période coloniale. En exprimant : « Nous allons cultiver », elle évoque avec bonheur un travail de liberté qui s'oppose à la violence. Le chant est ici produit par la grande chanteuse Kanourou Diamouténé du village de Zanton-Ziasso.

17 Zhié est un personnage mythique ambivalent. Il peut, dans les contes, incarner la démesure ou la ruse. Les chants le mentionnent comme une figure du courage extrême. Dans la vie réelle, ce prénom est souvent donné au fils aîné. Dans la littérature orale, Zhié est tantôt glorifié, tantôt moqué, humilié. Dans le chant recueilli par Jean-Paul Colleyn, un autre personnage fondateur est mentionné, lequel revient souvent dans les chants que j'ai pu recueillir au sud du Mali : il s'agit de Ngolo qui apparaît aussi comme un héros hors-norme, un grand cultivateur ou un chasseur qui s'attaque à la « brousse » avec courage (J.- P. Colleyn, *Bamana*, *op. cit.*, p. 49). On le retrouve dans des textes très anciens des administrateurs. Chéron le mentionne dans son ouvrage sur le dialecte sénoufo du Minyanka : G. Chéron, *Le dialecte sénoufo du Minianka* (*grammaire*, *textes et lexiques*), Paris, Paul Geuthner, 1925, p. 71-73. Gilbert Bochet le mentionne comme chasseur dans la liturgie du *poro* : G. Bochet, « Le poro des Diéli », *Bulletin de l'IFAN*, série 8, T. XXI, 1959, p. 77.

18 Le chien méchant, le chien noir aussi appelé « chien de la colline », est signe de mort en pays sénoufo. La colline renvoie de manière métaphorique au tertre de la tombe. Rêver d'une morsure de ce chien est interprété comme le signe d'une mort prochaine.

19 En effet, *fedjenni* ou *Sejen*, l'oiseau de grande taille, est support de présages dans cette zone du pays sénoufo. À l'instar de ce qui se déploie autour d'autres animaux en milieu rural ouest-africain, il aurait transmis aux hommes des techniques liées à leur subsistance, à la vie, mais aussi des savoir-faire liés à l'enterrement des morts.

20 La grande jarre, que l'on appelle aussi le grand « canari », correspond à un vase de terre présent dans chaque maison féminine. Il existe aussi parfois, renversé sur un cône de terre, dans la cour familiale. Il représente la fécondité du matrilignage. On le retrouve au sommet de la tête des masques d'initiés au *poro*. Motif fondamental de l'initiation, il incarne un rapport primordial à la notion de fertilité.

21 Ainsi, les contes présentent souvent une femme-animale qui détient un immense pouvoir de séduction. La femme peut aussi exister, dans les contes, munie d'une queue. Enfin, les mythes présentent ces femmes

d'avant le temps qui avaient des « barbes » et tous les attributs des hommes. Ces derniers auraient fini par leur arracher le pouvoir.

22 Ainsi s'exprimait à nouveau *Me'tu*, cultivateur de renom du village de Fonnikaha, originaire d'un village de forgerons, en Côte d'Ivoire, à propos de cette chanson qui montrait sa rapidité sur la parcelle : « Si tu entends qu'on me donnait le nom d'oryctérope, c'est parce que c'est l'oryctérope, *nyaar*, qui maîtrise les routes de la terre. Quand je me suis "levé" dans ma classe d'âge, je ne regardais pas derrière moi, je regardais devant, je suivais les plus vieux… On m'appelait l'oryctérope à cause des beaux sillons que je cultivais ! Si tu aperçois un oryctérope en brousse, tu peux essayer de l'attraper, mais si tu ne fais pas attention il va fuir en te mettant de la terre dans les yeux ».

23 Cette « renaissance entre hommes » rappelle certains épisodes initiatiques. Lorsque les jeunes initiés au *poro* sortent du bois sacré au terme de longues et douloureuses épreuves, un collectif de femmes — mères, sœurs, fiancées de ces jeunes reclus pendant trois mois — se rend dans la cour du chef du bois sacré et entonne des chants en son honneur, le remerciant d'avoir « accouché de leurs enfants adorés » : M. Lorillard (réal.), *Kitani, mon fils est sorti du bois*, 47 min, Carthage Films, 2017.

24 Il s'agit du prénom du cultivateur, littéralement *Nyanga/luo*, [tombe/frère], le frère de la tombe, prénom conjuratoire visant à préserver autrefois l'enfant né après une série de décès d'enfants en bas âge d'une mort prématurée.

25 L'expression sénoufo employée pour le désigner, *kafol*, fait de lui un être doué d'une très grande maîtrise.

26 Cette force de vie, *nyuman*, est commune aux hommes et aux animaux. Elle peut se transformer en énergie destructrice et s'accompagner de culpabilité pour celui qui a donné la mort. Une telle force fait écho au *nyama* présente chez les Mandenka. Elle est décrite par Youssouf Tata Cissé dans « Signes graphiques, représentations, concepts et tests relatifs à la personne chez les Bambara et malinké du Mali », *La notion de personne en Afrique noire. Actes du colloque international du CNRS, Paris, 11-17 octobre 1971*, Paris, Éditions du CNRS, 1973, p. 149 : « Le *nya* (de *ni*, principe de vie immatérielle), et de *ya*, (au-delà, en deçà) est la radiation qui, à partir de l'âme, cette source de vie, crée dans le for intérieur et autour de la personne"un flux intermittent" ».. Selon ce spécialiste du monde « bambara » et « malinké », le *nyama* est une force agissante parfois « vengeresse » : « Situé au-dehors et au-dedans de l'être, et jamais en tout cas dans le corps qui reste le domaine privilégié du *nya* durant toute sa

vie, le *nyama* reste toujours doué d'un esprit agissant. À l'extérieur, il répare durant la vie comme après la mort les torts subis par la personne dont l'âme, à la moindre offense, émet en direction de l'offenseur un flux vital qui devient précisément le *nyama*. On notera que le complexe de culpabilité se dit "morsure du *nyama*", *nyama-ki*, d'autre part, si les grands chasseurs sont obsédés par le nyama de leurs victimes au point de présenter des troubles psychiques et même physiologiques qui rejaillissent parfois sur leurs enfants, c'est bien parce que leur crime s'impose à leur conscience. La notion de *nyama* est complexe : "force vengeresse", esprit des morts et des vivants, le *nyama* évoque aussi par certains de ses aspects la vie intime, la conscience, l'inconscient et le subconscient ».

27 Le terme niarafolo qui désigne ce mal très particulier est *leguhu*, contraction d'un mot qui associe la folie et le cadavre.

28 A. Zempléni, « L'invisible et le dissimulé. Du statut religieux des entités initiatiques », *Gradhiva*, vol. 14, 1993, p. 3-14, p. 5. Il écrit à ce sujet : « La prévalence du principe de la séniorité sut tout autre principe de subordination, l'importance du culte des ancêtres, des rites funéraires (et donc du poro) en est un autre. Aucune des cinq chefferies fondées par des lignages étrangers au XIX^e^ siècle n'a réussi à imposer dans ce pays un appareil politique centralisé ni même à ébranler un mode d'exercice de l'autorité, essentiellement villageoise, que l'on a pu qualifier, non sans raison, de gérontocratie égalitaire. Le poro est au fondement de ce système politique ».

29 A. J. Glaze, *Art and Death in a Senufo Village*, Bloomington, Indiana University Press, 1981 ; A. J. Glaze, « Woman Power and Art in a Senufo Village », *African Arts*, vol. 8, n° 3, 1975, p. 24-29 ; A. J. Glaze, « Dialectics of Gender in Senufo Masquerades », *African Arts*, vol. 19, n° 3, 1986, p. 30-39.

30 Tous les décès ne donnent pas lieu à des funérailles grandioses. L'anthropologue Firmin Kra, en évoquant la question de la construction sociale de la dignité dans la société sénoufo, nous invite à nous défaire de toute posture simplificatrice : il existerait des inégalités dans la vie comme dans la mort qui rejaillissent sur l'aspect des funérailles, notamment sur les nombres d'orchestres et de masques voués à célébrer la mort lors des fêtes de réjouissance qui sont organisées à distance de l'événement (*Fenêtres d'opportunité anthropologiques des politiques biosécuritaires en temps d'épidémie : une étude des rites funéraires senoufo de Côte d'Ivoire*, thèse de doctorat, sous la direction de F. Akindès et M. Egrot, UFR Communication,

Milieu et Société Département d'Anthropologie et de Sociologie, Abidjan, 2023). Une insidieuse compétition ne se glisse-t-elle pas ici ?

31 Apparition est le terme que mes interlocuteurs ont trouvé pour désigner la sortie des masques. Il semble également juste de parler de « réapparition » régulière. Leur sortie scande la vie villageoise. On sait qu'ils sont là, garants d'un certain ordre, gardiens d'une tradition qui est à envisager comme un temps recréé et non comme une essence.

32 *Wao*, qui désigne le fait de jeter dans la langue sénoufo, est une des étymologies possibles de ce terme qui ne peut être enfermé dans une définition rigide ou unilinéaire. On peut aussi y voir la désignation d'une puissance magique nommée *Wa*, qui siège au sommet du masque dans une jarre miniature rappelant les épreuves du *poro* et la notion centrale de fertilité. *Wanyugo* désignerait alors la tête du masque, *nyugo* signifiant tête ou sommet, et *Wa*, cette substance douée d'un grand pouvoir. Ce masque fait intervenir deux couples de porteurs et on le désigne habituellement par le terme *Wambélé*, *bélé* marquant le pluriel des substantifs dans la langue sénoufo. Cette étymologie n'est pas figée et fluctue en fonction des parlers sénoufos.

33 Caméléons, lézards et serpents sont interprétés comme des présages de vie. Il arrive qu'on garde une partie du cadavre de ces animaux dans des jarres sacrées, à l'intérieur de l'espace domestique, pour entretenir la fertilité de la terre et des femmes.

34 Bien qu'on ne puisse définir un schéma de signification immuable autour de ces couleurs, on peut déceler certaines constantes : le blanc rappelle la volonté des ancêtres, le rouge, l'initiation masculine et le rapport à la violence. Le noir est bien souvent associé aux pouvoirs génésiques féminins qui demeurent mystérieux et survalorisés sur un plan mythique. Au sommet de sa tête se déploient des plumes : celles du coq blanc, signe d'une intercession auprès des ancêtres, mais aussi celles des oiseaux que l'on associe à la fertilité. Ces notions ont été explorées dans un ouvrage réalisé autour d'un masque sénoufo au muséum d'histoire naturelle de La Rochelle : M. Lorillard, E. Patole-Edoumba, *Wanyugo. Un masque des Sénoufo de Côte d'Ivoire*, Igé, L'étrave, 2023.

35 On dit à ce moment-là qu'on ne leur a pas encore « donné la bouche », et qu'ils viennent d'un autre monde. Outre la renaissance symbolique propre à l'initiation, qui apparaît bien comme une réagrégation progressive au monde social, cet épisode réaffirme le pouvoir d'une parole « humanisante », représentation partagée dans de nombreuses sociétés africaines.

36 Domestiquer des abeilles est une pratique ancienne qui est le propre des personnes âgées versées dans les pratiques occultes.

37 Roland Colin, dans le texte qui accompagne les photographies de René Colin-Noguès, évoque la confrérie des masques *korodyugaw*, les masques-bouffons du sud du Mali, qui vivent une initiation comprenant un « apprentissage des conduites d'infraction, avant le retour à l'ordre » (R. Colin, *Sénoufo du Mali, Kènèdougou, terre de lumière*, Bamako, Musée national du Mali, 2006, p. 64). De même, comme certains masques du pays sénoufo, les masques-bouffons mandenka assument cette fonction subversive pour mieux rétablir l'ordre (S. Camara, communication personnelle).

38 Au sujet de la danse érotique de ce masque sur le corps du défunt, on peut se référer à l'article de Jamin et Coulibaly : « À bout de souffle : la dette de vie chez les Sénoufo », L-V. Thomas (dir.), *Les hommes et la mort*, Paris, Le Sycomore, 1979, p. 281-292.

39 Littéralement, ceux qui sont morts : *ku/bele*, mort/marque du pluriel.

40 F. K. Kra, *Fenêtres d'opportunité anthropologiques des politiques biosécuritaires en temps d'épidémie : une étude des rites funéraires senoufo de Côte d'Ivoire*, *op. cit.*, p. 160.

41 Lors des funérailles, on invite souvent les personnes endeuillées à « supporter l'épreuve » par des paroles codifiées : *Muo ne kpar ne co*, littéralement « saisis et accepte », parole d'usage censée adoucir la peine.

42 Les morts sont enterrés au seuil du bois sacré, dans le cimetière que l'on nomme *kusihi*, le champ des morts.

43 Autrefois, on déposait le mort sur une civière en bois comprenant un appuie-tête, lequel soulignait la connaissance acquise durant l'initiation. Il y avait alors quatre porteurs.

44 On dit de cette trace de sang qu'elle traduit la « route de la parole » de celui qui sacrifie. La route ou le chemin désigne souvent la loi dans la langue sénoufo.

45 Comme le souligne Roland Colin dans son ouvrage issu d'une exposition de photos de Renée Colin-Noguès ayant eu lieu au Musée national du Mali : « Mais une logique comparable préside à tous ces "cultes". La communauté a le vif sentiment qu'il existe un rapport très fort entre la fécondité des humains et la fécondité de la terre » (R. = Colin, *Sénoufo du Mali, Kènèdougou, terre de lumière*, *op. cit.*, *p.* 83). C'est également cette homologie

que décrypte Claude Meillassoux dans son livre sur la société gouro en parlant de l'importance des « rapports de reproduction » dans les sociétés traditionnelles (C. Meillassoux, *Femmes, greniers et capitaux*, Paris, L'Harmattan, 1992, p. 65). Son ouvrage se termine sur l'idée que le capitalisme a substitué aux formes de pensée antérieures « une barbarie de la rentabilité absolue », transformant les êtres humains en marchandise et le « fruit sauvage de la femme en investissement » (*Ibid.*, p. 218).

46 On dit à ce sujet : « Les devins et les sorciers, ils marchent ensemble », signifiant par là qu'ils sont tous deux confrontés aux émotions négatives et aux pulsions destructrices, parfois asociales, qui traversent la personne humaine. Un devin ou une devineresse a souvent effectué un parcours chaotique avant d'être initié. Cet épisode de folie passagère, qui le met en contact avec des animaux et des génies de brousse, est un signe d'une « élection » par l'un d'entre eux. Dès lors que le génie s'est « collé » à la personne dans ce moment de perdition, on y voit un signe qu'il doit être initié au *sandogo*.

47 Littéralement « chose/fait de poursuivre », la chose qui poursuit.

48 Littéralement « python/bijou », le bijou du python.

49 J'ai toujours assisté à des consultations divinatoires auprès de femmes. Il existe également des hommes qui s'adonnent à la divination. Bien souvent, cette vocation s'impose à eux et est considérée comme une contrainte.

50 Dans de nombreux contextes, la plume est utilisée comme protection.

51 Il est fait mention de cette statuette de divination dans le catalogue de l'exposition ayant eu lieu au Musée du Quai Branly, *Recettes des Dieux*. Le nom de la figurine est traduit comme : « Celui qui dit la vérité », expression qui s'éloigne d'une traduction littérale. L'exposition semble mettre l'accent sur l'aspect esthétique de ces objets, nommés « fétiches » : N. Jacomijn-Snoep, « Objects and Gestures », N. Jacomijn-Snoep (dir.), *Recipes of the Gods: The Aesthetics of the Fetish*, Paris, Musée du quai Branly et Actes Sud, 2009, p. 15-23.

52 Il existe un tissu d'analogies de cet ordre dans le système initiatique sénoufo qui mobilise un bestiaire précis : le calao au bec courbé et au ventre bombé, *fejenni*, est dans une relation de protection avec les cohortes d'initiés reclus dans le bois sacré, en même temps qu'il est protecteur de la terre. On retrouve cette notion importante du renflement qui renvoie à la connaissance, siégeant dans le ventre ou la gorge — lesquels permettent de créer et de garder la parole —. Dans la pratique divinatoire, on prête une

fonction tutélaire au python, vecteur de guérison, lequel est aussi considéré comme le gardien de l'intégrité de la terre.

53 En cela, ne sont-ils pas des paroles de la lisière, de la bordure, à l'image de ce que décrivent Deleuze et Guattari dans *Mille plateaux* ? Peut-être faudrait-il, pour les comprendre, rajeunir notre esprit ou refuser son arraisonnement ? Sory Camara rapportait dans sa thèse la parole du griot du Mandé Djéli Mahan Djebahaté, qui invitait à quitter tout désir de représentation sociale nommé « sentier du dehors », pour atteindre le sens de la « très vieille parole » : S. Camara, *Paroles de nuit ou l'univers imaginaire des relations familiales chez les Mandenka.* thèse de doctorat, Anthropologie, Université Paris V, 1978, p. 773-774.

54 C. Leguy-Diarra, *Façonner la parole en Afrique de l'Ouest*, Londres, Balestier Press, 2019.

RÉSUMÉS

Français
En milieu rural sénoufo en Afrique de l'Ouest, il existe un éventail de discours qui prêtent à l'humain des caractéristiques non-humaines. Parmi tous les genres de la littérature orale, certains répertoires de chants semblent créer une analogie entre l'homme et l'animal mettant en valeur la notion d'exploit, de bravoure ou de dangerosité. Ce sont des chants de travail dans lesquels se dessine un véritable « devenir-animal », pour reprendre l'expression des philosophes Deleuze et Guattari. Plus qu'une simple imitation ou un processus d'identification, ces chants de cultivateurs parlent d'une alliance, voire d'une symbiose entre un groupe ou un individu et un animal tutélaire ou prédateur. Ces chants, tour à tour libératoires ou énigmatiques, parfois hermétiques, sont empreints d'une très grande violence. La métaphore de l'homme devenu animal semble alors témoigner du caractère exceptionnellement courageux des travailleurs de la terre, en même temps qu'elle laisse affleurer des animosités souterraines présentes dans la vie sociale. D'autres instances de la vie des sociétés sénoufos convoquent l'animal comme métaphore. Ainsi en est-il de certaines apparitions de masques zoomorphes ou de la manipulation, par les devins, d'objets doués de puissance rassemblant des fragments disparates du corps des animaux pour aider un « patient » à résoudre un conflit. On voit se dessiner un bestiaire sénoufo, qui s'appuie sur des artefacts autour de représentations animales et qui apparaît comme médiateur d'émotions collectives fortes. Si la présence de telles figures à l'heure de la mort tente de donner du sens à un événement par essence douloureux, elle témoigne aussi d'une société dans laquelle la métaphore animale a, dans certains contextes, « le dernier mot » pour penser l'inacceptable. De telles

représentations, sans contribuer à faire de la société sénoufo une essence, témoignent d'un espace rural où une place est laissée à l'expression de la violence. Tout se passe comme s'il y avait, dans les discours sénoufos, une évocation redondante de la puissance animale qui semble redéfinir les contours de celle, plus obscure et tortueuse, qui est le propre de l'humain. Le crime occulte, la sorcellerie constituent bien la dimension cachée de la vie sociale, et l'on découvre souvent cet « envers » plus sombre d'un espace villageois apparemment paisible au terme de nombreuses années de recherche. Dans les pratiques rituelles également, la place prépondérante accordée aux entités et objets empruntant des traits animaux renvoie à une vérité reconstruite par le corps social, laquelle permet de dépasser les moments de crise.

English

In rural Senufo societies of West Africa, various forms of discourse attribute non-human characteristics to humans. Within oral literature, some repertoires of work songs create strong analogies between humans and animals, highlighting themes of achievement, bravery, and danger. These songs evoke what philosophers Gilles Deleuze and Félix Guattari call a "*becoming-animal*". Rather than simple imitation or identification, the songs suggest a form of alliance or symbiosis between individuals or groups and a tutelary or predatory animal. These cultivators' songs, sometimes liberating and sometimes enigmatic or even cryptic, often carry a marked violence. The metaphor of the human becoming animal expresses the extraordinary courage of agricultural workers, while also revealing underlying tensions and hostilities within social life. Animal metaphors appear in other domains of Senufo society as well. They are present in zoomorphic masks and in divinatory practices, where ritual specialists manipulate powerful objects composed of animal fragments to help a "patient" resolve conflicts. Together, these practices form a kind of Senufo bestiary, built around artifacts and representations of animals that mediate intense collective emotions. At moments such as death, these animal figures attempt to give meaning to painful events and reflect a society in which animal metaphor can sometimes provide the final interpretive framework for confronting the unacceptable. Such representations do not essentialize Senufo society but rather reveal a rural social space where violence and conflict are acknowledged and expressed. References to animal power repeatedly appear in Senufo discourse, reshaping understandings of the more obscure aspects of human power, including occult crime and witchcraft, which form the hidden dimension of social life. In ritual practices, the prominence of animal-like entities and objects contributes to the collective reconstruction of truth, allowing the social body to overcome moments of crisis.

INDEX

Mots-clés
littérature orale, devenir-animal, éthique d'endurance, mort, divination

Keywords
oral literature, becoming-animal, ethics of endurance, death, divination

AUTEUR

Marie Lorillard
Docteur en anthropologie, elle a soutenu sa thèse sous la direction de Sory Camara sur les traditions orales sénoufos en Côte d'Ivoire, région où elle retourne régulièrement. Elle a publié plusieurs ouvrages : *Souffrances discrètes, fatigue ordinaire, regard sur le monde rural sénoufo*, en 2013, puis *L'oiseau d'abondance, Contes sénoufos sur les chemins de la vie*, en 2023. Elle est l'auteure de plusieurs documentaires. Depuis 2020, elle est correspondante en ethnologie du muséum d'histoire naturelle de La Rochelle.
IDREF : https://www.idref.fr/ 123196175

Article Jeune recherche

« Celles qui partent ne reviennent pas »

Enjeux normatifs genrés des jeunes filles maya tseltales de San Juan Cancuc à Mexico

"Those Who Leave Never Return". Gender-related Social Norms Among Young Tseltal Maya Girls from San Juan Cancuc in Mexico City.

Juliette Danfakha

DOI : 10.35562/melete.313

Droits d'auteur
CC BY-NC-SA 4.0

PLAN

I. La fabrique de la norme à San Juan Cancuc
A. Normes multiscalaires et règles de hiérarchie genrée
B. La territorialisation paradoxale d'une identité indigène : le régime normatif de San Juan Cancuc
II. De la déviance au départ
A. Le *talel* des entrepreneurs de morale
B. Transgresser pour dévier
III. Le point de non-retour
A. L'enjeu de la voie
B. Vers l'invention de nouvelles règles à Mexico pour faire dévier les normes de San Juan Cancuc
Conclusion

TEXTE

1 Lupita est une jeune fille de 15 ans. Elle vit à Chilolja', une communauté du municipe [1] de San Juan Cancuc. Située dans l'État fédéral du Chiapas, au sud du Mexique, cette entité administrative présente la particularité d'être peuplée de 98,7 % d'Indigènes tseltals [2]. Descendant de ce peuple maya, Lupita maîtrise uniquement cette langue, à l'instar de 71,5 % des *Cancuqueras* [3]. Contrairement aux femmes, les hommes de San Juan Cancuc présentent une meilleure connaissance de la langue espagnole utilisée par la majorité des Mexicains. 47 % des hommes de San Juan Cancuc sont bilingues, contre 28,5 % des femmes. La répartition des

rôles genrés au sein du municipe explique majoritairement cet écart. Tandis que les hommes sont incités à communiquer avec les hispanophones « non-indigènes » (*kaxlan*), les femmes doivent sortir le moins possible de la communauté. En tant que « gardiennes de la coutume », Jules Falquet et Marisol de la Cadena remarquent que les femmes indigènes devraient être « plus indiennes [4] ». L'appartenance à l'identité indigène tseltale est ainsi matérialisée par la sédentarité des *Cancuqueras*, en particulier des jeunes filles en âge de procréer [5]. Faisant fi de cette condition d'appartenance communautaire, Lupita a pourtant décidé de migrer à Mexico.

2 Alors que je traversais la place centrale de la communauté de Chilolja' une après-midi de décembre 2019, la jeune fille m'alpagua. Se dirigeant vers moi entourée de ses copines *ach'ix*, l'agrégat formé par le groupe avait pour but de nous dissimuler des regards et des oreilles des passants. À voix basse, Lupita me confia qu'elle en avait « marre de vivre ici ». Critiquant vertement les hommes composant le gouvernement communautaire, le comité, elle me dit qu'elle voulait migrer à Mexico pour y gagner de l'argent. Pour cela, elle était prête à y accepter n'importe quel emploi. Comme ses parents étaient opposés à son entreprise et qu'elle ne connaissait personne en ville, je représentais à ses yeux une des rares personnes pouvant l'aider dans son entreprise. Nous convînmes donc d'un rendez-vous le lendemain afin d'organiser les préparatifs et de réaliser un entretien sur ce sujet de départ qui m'intéressait. Or, à ma grande surprise, en l'espace d'une nuit, Lupita avait déjà changé d'avis. En me voyant arriver sur la place à l'heure dite, elle détourna le regard, comme honteuse. Elle cherchait presque à fuir. Lui rappelant sa promesse, j'obtins d'elle cette brève explication de son comportement :

> *Es que… Te o'tanil… Es que… Lek ujbix yo'tan te banti… Te banti xboon sok jo'one.* ***Mach'a konikix, ma' xsujt****.*

> C'est que… Les gens… C'est que… C'est qu'ils seront très tristes à cause de… à cause de là où je suis partie toute seule. **Celles qui partent, ne reviennent pas** [6]**.**

3 Cette situation ethnographique porte en elle l'ensemble des questions qui seront traitées dans cet article. La gêne de Lupita que

nous rapportons est effectivement induite par un contexte de non-dit généralisé sur la migration des jeunes filles de San Juan Cancuc à Mexico. Nous démontrerons que le constat formulé par l'expression « celles qui partent, ne reviennent pas » résulte de la volonté des autorités communautaires de juguler l'influence des nouvelles normes générées par cette mobilité urbaine féminine déviante.

4 Pour ce faire, nous nous appuierons sur plus d'un an et demi de données de terrain recueillies à la fois à San Juan Cancuc et dans la capitale du Mexique. Les six premiers mois d'enquête ethnographique réalisés en 2017 nous ont révélé que les mobilités des « jeunes filles non-mariées » (*ach'ix*) étaient sanctionnées par le stigmate de la « putain ». Un de nos rares interlocuteurs *cancuquero* acceptant d'évoquer cette migration nous expliquait ainsi que les hommes ne les laissaient pas partir à Mexico car elles y deviendraient des prostituées. Vers la fin de notre séjour, ce témoignage a été contrebalancé par notre rencontre avec des jeunes cuisinières *cancuqueras* à Mexico. Elles travaillaient sous l'autorité d'un homme *cancuquero*. Contrairement à elles, dont l'évocation du parcours était taboue tant il était jugé de façon dépréciative, la migration de leur employeur à Mexico lui avait permis d'être reconnu et porté aux plus hautes fonctions politiques communautaires. Ce paradoxe nous a enjoint à réaliser un deuxième terrain d'un peu plus d'un an, de 2019 à 2020, précisément sur ces migrations féminines que les *Cancuqueros* ne souhaitaient pas évoquer. Lorsque je demandais s'il y avait des jeunes filles qui partaient à Mexico, la quasi-totalité d'entre eux me répondait qu'il « n'y en avait pas », qu'elles « n'existaient pas » (*mayuk*, *mayik*). Il apparaît que cette réponse était motivée par une volonté de paraître en accord avec les normes communautaires. C'est en transgressant ces dernières que j'ai pu réaliser plus d'une quinzaine d'entretiens semi-directifs en langue tseltale avec des jeunes filles migrantes et leurs parents. Ces données discursives couplées à mes observations constitueront le socle de cet article.

5 Le parcours de vie des *ach'ix* migrantes et aspirantes recèle une jonction normative que nous analyserons à la lueur d'un croisement entre l'anthropologie et le droit. Il conviendra donc de décrire dans un premier temps le processus de construction des normes dans la société de San Juan Cancuc. Émanant des aînés masculins, organisés en comité exclusivement réservé aux hommes mariés, nous

montrerons que le régime normatif éminemment patriarcal et territorialisé du municipe est en tension avec les lois de l'État-nation mexicain.

6 Cette tension met en balance les projets de réussite sociale de « celles qui partent » [7]. Dans un contexte de grande précarité économique, le discours néo-libéral de l'État-nation mexicain a un fort pouvoir d'attraction sur la jeunesse de San Juan Cancuc, qui vit dans le troisième municipe le plus pauvre du Mexique. Selon l'organisme CONEVAL, 99,5 % de la population y vit en situation de pauvreté et 77,6 % en situation d'extrême pauvreté [8]. Cela signifie que plus des deux tiers de la population n'est pas en mesure de subvenir à ses besoins alimentaires, même si elle y dédiait toute sa force de travail. Pour les jeunes filles, cet aspect économique se double de considérations politiques. Mises à l'écart des espaces d'expression politique communautaires, elles s'appuient sur les contradictions des discours normatifs traversant le municipe pour soutenir leur volonté de départ. Nous montrerons alors que s'il est relativement toléré qu'une *ach'ix* migre dans les villes proches de San Cristóbal ou de Tuxtla Gutiérrez, l'éloignement à la fois physique et symbolique de la capitale du Mexique suscite un discrédit communautaire.

7 Par ses transgressions répétées des normes communautaires, le parcours des jeunes filles *cancuqueras* à Mexico entre dans le registre de la déviance. Analyser la négociation de ce point de non-retour à partir des entretiens réalisés en tseltal avec les migrantes et leurs parents nous permettra alors de mieux comprendre le processus d'établissement de normes à la jonction entre ces deux espaces traversés. À partir d'une analyse des pratiques urbaines féminines dans la capitale et leur répercussion à distance sur les idéaux communautaires, nous pourrons alors répondre à cette question :

8 Comment cette migration féminine à Mexico fait-elle dévier les normes de San Juan Cancuc ?

I. La fabrique de la norme à San Juan Cancuc

A. Normes multiscalaires et règles de hiérarchie genrée

9 Au Mexique, la société se hiérarchise en fonction de la couleur de la peau et des origines de chacun. Depuis la colonisation, les altérités sont ainsi matérialisées dans un rapport constant au territoire. Les premiers temps de l'occupation espagnole du Mexique au XVI^e^ siècle sont caractérisés par un accaparement préférentiel des lieux densément peuplés, tandis que la population colonisée est reléguée aux zones dépréciées, qui correspondent à la définition de la ruralité de l'occupant [9]. En raison des massacres, des mauvais traitements, des maladies et des suicides de masse [10], la population indigène décroit drastiquement. Sa fuite de l'ordre quasiment esclavagiste instauré par les colons a ensuite favorisé l'urbanisation de ces derniers [11].

10 Les Indigènes se réfugient dans les forêts et les montagnes difficiles d'accès, tandis que les Espagnols occupent des villes. Toutefois, au fil des ans, cette séparation socio-spatiale n'empêche pas les deux populations de se mélanger. Une nouvelle élite appelée « métisse », d'ascendance espagnole et indigène, apparaît de façon croissante. Dans le récit national, ces métis se sont soulevés contre l'oppression raciste des colons espagnols lors de la guerre d'accession à l'indépendance du Mexique de 1821. Depuis, l'Indigène est censé être le socle rural « traditionnel » d'une identité proprement mexicaine, métisse, urbanisée et « moderne ». Conséquemment à cette histoire, l'organisation sociale actuelle des *Cancuqueros* répond à un impératif de différenciation culturelle avec ces « métis » (*kaxlan*).

11 Dès l'enfance, la jeunesse masculine est nommée « *keremil* » tandis que la jeunesse féminine est nommée « a*ch'ixal* ». Ces substantifs correspondent à ceux de *kerem* (« jeune homme non marié ») et d'*ach'ix* (« jeune fille non mariée »). C'est sur ce dernier statut d'*ach'ix* que notre article se concentre. D'après notre enquête auprès des habitants de San Juan Cancuc, les actions prototypiques

dévolues à ce genre et à cet âge pourraient être catégorisées en trois principaux domaines :

1. préparer à manger à partir des denrées locales ;
2. maintenir son foyer ;
3. procréer.

12 Ce dernier élément procréatif est la condition de passage au statut social supérieur de *me'* (« mère ») pour une « jeune fille » (*ach'ix*). Devenir *me'* est communautairement présenté comme un but, un accomplissement social. Notons que, par cet attendu procréatif, le statut de *me'* est indissociable de celui de *tat* (le « père »). Les *me'*, et plus encore les « grands-mères » (*melk'uj*), sont respectées en raison de leur expérience. Toutefois, à l'inverse des hommes *tat* et *mam*, « père » et « grand-père », les femmes n'auront jamais le droit de prendre une charge au comité ni d'exprimer publiquement leur opinion sur les décisions prises pour le bien communautaire au sein des assemblées. Le pouvoir d'agir publiquement des *Cancuqueras* étant fort restreint, pour ne pas dire inexistant en termes de participation civique, nous définirons la minorité comme une forme de citoyenneté diminuée par rapport aux membres du groupe décisionnel de la société à laquelle la personne appartient [12]. *Ach'ix* et *kerem* possèdent ainsi moins de droits qu'une personne majeure *tat* ou *me'*.

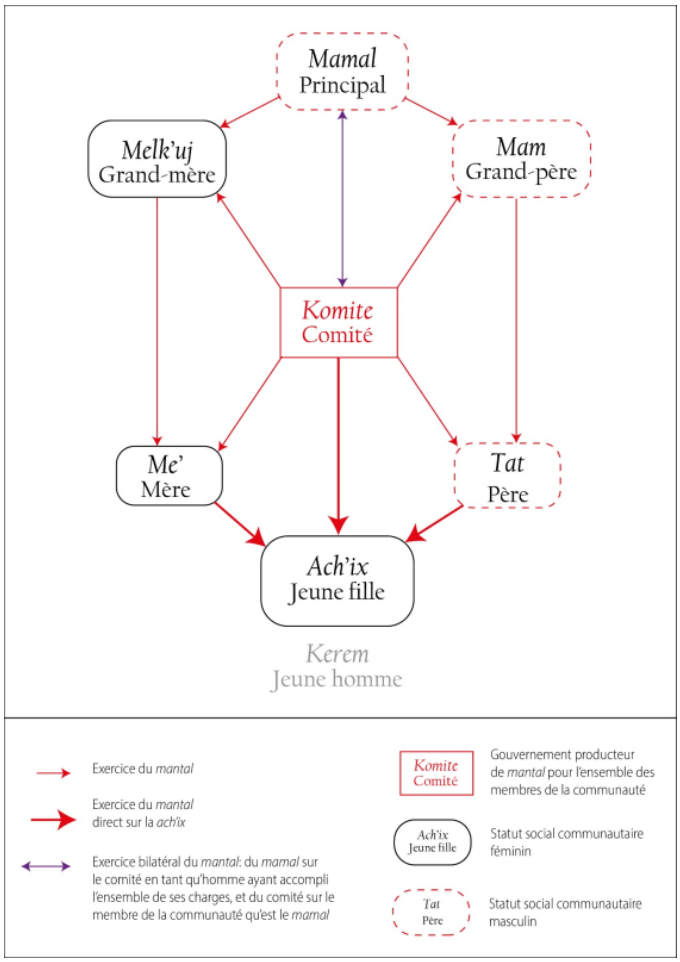
13 Ces mineurs sont censés suivre le modèle des majeurs en obéissant à leur *mantal*. D'après Pedro Pitarch,

> le sens immédiat de mantal (mantalil sans le suffixe généralisateur -il) est ce qui se dit à quelqu'un sur ce qu'il convient ou ne convient pas de faire, autrement dit, mantal est un conseil [13].

Dimension essentielle au respect dû aux majeurs, le « conseil » du *mantal* se rapproche du sens impérieux d'un « commandement ». De fait, le substantif tseltal a été créé à partir du verbe espagnol *mandar*, qui signifie « ordonner » dans le sens de « commander » [14]. Cette valeur du *mantal* a mené les traducteurs tseltals à choisir ce terme pour rendre le sens du nom « loi » présent dans la Déclaration universelle des droits de l'Homme [15]. Leurs « conseils » étant plutôt des ordres, les *tat* et les *me'* exercent leur *mantal* sur les

jeunes mineurs *kerem* et *ach'ix* afin de les guider dans leur formation de futurs adultes majeurs *tat* et *me'*. Remarquons alors que le *mantal* masculin prévaut tant pour un *kerem* que pour une *ach'ix* en raison de la fonction normative et régulatrice du comité.

Figure 1 : Système de charges et exercice du *mantal* sur une jeune fille cancuquera



J. Danfakha, 2022

14 Notre schéma (Figure 1) fait apparaître une nomenclature de la parenté qui témoigne de la conscience accrue du statut social relatif de chacun [16]. Appelée « système de charges » dans la littérature consacrée, la hiérarchie induite par cet *a'tel*, cette « charge » de « travail » de chacun, conditionne l'accès à la majorité pour un homme. La majorité masculine est consacrée par l'acquisition d'un pouvoir décisionnaire sur l'ensemble de la communauté. Pour une *ach'ix*, ce n'est qu'en alliance avec un homme, en devenant *me'*, qu'elle

pourra se considérer formatrice. Elle ne « conseillera » (*yak' smantal*) cependant jamais un homme majeur *tat*, ou un aîné *mam* ou *melk'uj*. En un mot, pour une *ach'ix*, le fait de devoir se marier et avoir des enfants afin de devenir *me'* garantit la reproduction d'une structure politique communautaire favorisant l'application du *mantal* des hommes majeurs pouvant faire partie du comité [17].

15 Néanmoins, pour gouverner à l'échelle locale, le comité doit être en dialogue avec l'État-nation. Si les gouvernements indigènes sont reconnus par la constitution mexicaine [18], ils doivent aussi appliquer les lois du pays, et donc composer avec sa définition de la majorité. Celle-ci ne prend en compte ni le genre de l'individu ni son statut matrimonial, mais uniquement son âge et sa capacité à être en pleine possession de ses moyens [19]. Une femme de dix-huit ans non mariée à San Juan Cancuc peut ainsi rester « jeune » (*ach'ix*), « mineure », à San Juan Cancuc, alors qu'elle est considérée majeure en dehors de la société tseltale. Inversement, une *me'* mariée à seize ans dispose d'un ascendant sur elle à San Juan Cancuc, bien qu'elle soit encore mineure à l'échelle nationale.

16 Afin de comprendre ces imbrications multiscalaires, nous emploierons la notion de « norme ». Ce faisant, nous nous basons sur cette définition de la socialisation formulée par Claude Dubar :

> Qu'il s'agisse de son groupe d'origine au sein duquel s'est déroulé sa petite enfance et auquel il appartient « objectivement », de son groupe d'appartenance à l'âge adulte ou d'un groupe extérieur dans lequel il veut s'intégrer et auquel il se réfère « subjectivement », l'individu se socialise en intériorisant des valeurs, des normes, des dispositions qui en font un être socialement identifiable [20].

Autrement dit, de sa naissance à sa mort, un individu passe par l'intégration de concepts culturels structurels et structurants, que nous choisissons d'appeler « norme » plutôt que « loi » — ce dernier terme subordonnant à l'écrit des États-nations la transmission orale qui prévaut en milieu tseltal.

17 Les normes transmises par l'oralité des *mantal* doivent pourtant prendre en compte l'écrit des lois nationales et fédérales à certains moments et dans certains lieux. L'exemple du milieu scolaire est ici particulièrement pertinent pour montrer cette superposition de

régimes normatifs. Alors qu'ils étaient considérés comme des éléments exogènes dans les années 1940, les professeurs à San Juan Cancuc ont gagné en respectabilité quand ils ont commencé à être eux-mêmes issus de ces communautés tseltales. Pour les *ach'ix* scolarisées, l'enseignement dispensé à l'oral par ces agents de l'État, presque toujours mariés et ayant des enfants, s'apparente à un *mantal*. Or, à l'inverse de leurs parents et du comité, ces professeurs prônent une réussite avant tout scolaire et un idéal salarial en dissonance avec les dons domestiques et procréatifs valorisés communautairement. En accord avec la perspective foucaldienne empruntée par Judith Butler, nous considérons que, loin d'être désincarnés, les discours normatifs émanent et forgent des actes qui, réitérés, s'érigent en règles [21]. Cette acception de la notion de règle est cruciale pour comprendre le paradoxe normatif dans lequel sont prises les jeunes filles *cancuqueras* souhaitant partir à Mexico.

18 À San Juan Cancuc, les règles diffèrent profondément selon les instants et les espaces. À l'école, elles répondent préférentiellement aux normes de l'État-nation, tandis que dans le reste de la communauté, le *mantal* du comité prévaut. Cette disjonction est pleinement représentée par le comportement de Lupita que nous avons présenté en introduction. Quand elle était venue me trouver sur la place de Chilolja', il était 16 h. Elle venait de sortir du collège. Nous pouvons affirmer qu'elle était empreinte des normes véhiculées par ses professeurs l'encourageant, notamment, à adopter un emploi salarié. La population de San Juan Cancuc étant composée presque exclusivement d'agriculteurs [22], l'accomplissement de cet idéal salarial ne pouvait se réaliser qu'au travers d'une migration vers une ville. Le fait que Lupita se soit ravisée le lendemain alors qu'elle effectuait le chemin inverse n'est, en ce sens, pas anodin. Lupita revenait de chez ses parents, où la règle correspondait au *mantal* que nous avons détaillé au début de cette partie : pour préparer à manger dans un foyer de San Juan Cancuc et s'y marier, par définition, elle ne doit pas partir. En obéissant à ce *mantal*, son comportement a rejoint celui d'une règle communautaire contribuant, par là même, à maintenir les normes prévalant dans cet espace.

B. La territorialisation paradoxale d'une identité indigène : le régime normatif de San Juan Cancuc

19 Les hiérarchies rencontrées par une « jeune fille » (*ach'ix*) présentent ainsi des normes qui se rencontrent et s'opposent. Or si, comme Daniela Moisa, nous considérons que la réussite consiste en une sublimation de normes imbriquées dans « un processus de définition identitaire [23] », il apparaît qu'au sein du municipe de San Juan Cancuc, une *ach'ix* est coincée entre deux principaux modèles : doit-elle remplir sa « charge » (*a'tel*) et devenir *me'* ou bien suivre les idéaux de salariat véhiculés préférentiellement par le corps enseignant ?

20 Pour les Tseltals de San Juan Cancuc la réussite, qu'elle soit féminine ou masculine, est intrinsèquement liée au territoire. Suite aux différentes mesures coloniales de fixation des populations indigènes dans les espaces ruraux [24], le social et le politique s'y sont profondément ancrés. Exprimé par le substantif *k'inal*, le dictionnaire multi-dialectal du tseltal de Gille Polian le définit comme « terrain, espace, environnement, atmosphère, ciel ; terre, univers, cosmos » ce qui désigne un espace physique et symbolique [25]. Notion centrale dans la conception tseltale de soi et du monde, le *k'inal* permet de référer aussi bien à son lieu d'origine qu'à son état physiologique.

21 Aussi les Tseltals des hautes terres se présentent-ils toujours en annonçant où se situe leur *k'inal*. Dire « je suis de San Juan Cancuc », « je suis de Tenejapa » ou de tel autre municipe est une information aussi importante que le nom. Autrement dit, l'identité tseltale se construit par une conception spatialisée de soi. Néanmoins, cette construction de soi ne se limite pas au territoire, puisqu'elle est étroitement intriquée socialement dans un système de charges.

22 Qu'il soit *me'*, *tat*, *ach'ix* ou *mamal*, c'est parce que chaque individu de la société *cancuquera* s'unit matériellement à son « espace » (le *k'inal*), par l'exercice de sa « charge » (*a'tel*), que cette charge peut également se comprendre comme une forme de « travail ». Il s'agit de *faire* pour la communauté, c'est-à-dire d'œuvrer dans ses actes quotidiens pour le bien commun, selon un ordre social institué. À San

Juan Cancuc, le comité est le versant politique du système de charges, lui-même versant économique du *k'inal*. Il permet — en théorie — à tous les hommes mariés d'exercer le pouvoir au moins une fois dans leur vie. Les plus hautes charges du comité sont réservées aux pères mariés ayant le plus d'expérience. Bien que l'organisation de ce comité puisse très légèrement varier d'une communauté à une autre, dans l'espace municipal de San Juan Cancuc, la charge de Président reste toujours la plus élevée de la hiérarchie. En raison de son caractère public, ce système de charges du comité réservé aux hommes est la partie la plus saillante de cette conception d'un *a'tel* qui incombe pourtant également aux femmes. Les charges domestiques qu'elles réalisent en cuisinant, en entretenant le foyer, en s'occupant des enfants, etc., dans la sphère privée s'avèrent effectivement être la condition d'existence pratique des organes décisionnaires masculins publics.

23 L'appartenance à la communauté (*k'inal*) étant conditionnée par l'exercice d'une « charge » (*a'tel*), nous aurons recours à l'outil conceptuel du « régime normatif » afin de définir un ensemble de règles et de normes propre à un espace social [26]. Cet outil nous sera particulièrement utile dans notre contexte d'étude où l'appartenance à des groupes « subjectifs », relevée plus haut par C. Dubar [27], se conçoit en termes de « communauté » (*k'inal*). Ce *k'inal* est doté de « limites » spatiales, de « frontières » [28] qui séparent un intérieur au sein duquel les femmes doivent se cantonner d'un extérieur vers lequel peuvent s'aventurer les hommes. Il apparaît ainsi que l'appartenance à la communauté tseltale, tant physique, « objective », qu'imaginée [29], « subjective », fait intervenir une dimension régulatrice genrée.

24 San Juan Cancuc n'est pas un isolat perdu sans contact avec l'espace national. Nous distinguerons donc un « régime normatif national », présent majoritairement à Mexico, d'un « régime normatif communautaire » majoritairement présent à San Juan Cancuc. Ce faisant, nous soulignons d'emblée qu'il ne s'agit que d'idéaux-types ayant uniquement vocation à mieux rendre compte d'une situation sociale particulière [30], celle des *ach'ix* migrantes étant à comprendre en termes d'aspiration à un idéal de réussite sociale en balance entre ces deux régimes normatifs. Les normes du régime normatif communautaire *cancuquero* correspondent aux *mantal*.

Réussir dans ce régime équivaut en ce sens à répondre aux attendus de la « charge » (*a'tel*) « conseillée » par des sujets majeurs au statut hiérarchique plus élevé que le sien. Mieux l'individu y répond, plus il se verra accorder lui-même un statut hiérarchique élevé [31].

25 Pour un homme, cela se reflète dans son ascension au sein du comité [32]. Le « jeune homme non marié » (*kerem*) aspire à devenir *tat* en se mariant, puis à la consécration en dépassant le statut de *mam* (« grand-père ») pour atteindre celui de *mamal*, un homme ayant accompli l'ensemble des charges du comité. Cette carrière d'ascension politique et sociale ne peut toutefois se concevoir sans un rapport avec le régime normatif national. De fait, afin de pouvoir communiquer avec les autorités de l'État fédéral et de l'État national, tous les hommes du comité doivent savoir parler espagnol. La maîtrise de cette langue favorise l'ascension aux charges les plus hautes car la capacité à mener à bien les négociations avec l'État et ses agents nécessite une connaissance accrue de leur fonctionnement. Depuis que San Juan Cancuc a recouvré sa souveraineté politique en tant que municipe en 1989, le *tat* qui veut pouvoir accéder à la fonction de président au terme du *cursus honorum* communautaire doit effectuer un séjour prolongé en milieu urbain [33]. En revenant dans la communauté, il est attendu qu'il maîtrise les attentes du régime normatif national tout en n'adhérant pas à ses normes – ne serait-ce qu'en apparence [34].

26 Pour une *ach'ix*, réussir dans le régime normatif communautaire signifie devenir *me'*, puis « grand-mère » (*melk'uj*), en ayant des petits enfants conjointement avec son mari. Dans cette mesure, il convient qu'elle soit encore physiquement en état de pouvoir procréer quand elle se marie. Plus une *ach'ix* vieillit et se rapproche de l'âge de la ménopause, plus elle est raillée. Les commérages autour d'elle la dressent en contre-modèle. Il en va de même pour un homme ne trouvant pas épouse avant l'andropause. Contrairement aux hommes, la réussite d'une *ach'ix* n'implique pas de carrière politique au sein du comité. Toutefois, les femmes mariées pratiquent, tout comme eux, le commérage. Les *me'* s'en sont rendues maîtresses, et leur parole peut influer sur la carrière politique de leurs *alters* masculins via l'atteinte à la réputation de leur famille.

27 Il convient finalement de noter que, depuis 2014, l'État mexicain a encouragé les parents de San Juan Cancuc à envoyer également leurs filles à l'école par l'octroi d'une allocation aux familles proportionnelle au nombre d'enfants scolarisés [35]. Dans ce cadre, de plus en plus de jeunes filles impliquées dans un cursus scolaire qui les valorise socialement selon les standards nationaux restent subordonnées socialement à leurs camarades sorties du milieu scolaire après le mariage dans la communauté. En d'autres termes, une frontière hiérarchique se trace entre les célibataires scolarisées *ach'ix* et la mariée *me'* de moins de dix-huit ans en faveur de cette dernière au sein de la communauté.

28 Dans la mesure où la norme communautaire se construit en alliance et en opposition avec les lois nationales, nous pouvons dès lors légitimement nous demander quels sont les différents degrés d'adaptation des jeunes filles à cette contradiction.

II. De la déviance au départ

A. Le *talel* des entrepreneurs de morale

29 Suivant le fil de notre analyse des rapports aux normes des « jeunes filles » *ach'ix* de San Juan Cancuc, nous emploierons le verbe « transgresser » dans le but de désigner toute action consciente ou inconsciente n'entrant pas dans le cadre posé par le régime normatif inhérent à l'espace physique de son application [36]. En milieu urbain, il s'agit préférentiellement des normes propres au régime normatif national, tandis qu'au sein du municipe, le régime normatif communautaire prédomine. À la différence de la désobéissance, qui supposerait un acte contraire à une norme explicitement posée, nous souhaitons englober dans le champ de la transgression le domaine du tacite. Nous pouvons déduire de nos analyses précédentes que les normes communautaires sont, minimalement, pour une *ach'ix* :

1. obéir au Comité ;
2. suivre les « conseils » (*mantal*) de ses aînés, préférentiellement féminins ;
3. prouver qu'elle suit ce *mantal* en agissant telle une *me'* ;
4. ne pas sortir de la communauté ;

sortir le moins possible de chez elle.

30 Toutefois, et bien que la société de San Juan Cancuc doive composer avec les normes de l'État-nation mexicain majoritairement présentes en ville, cette dernière est représentée comme un espace repoussoir. Mexico, en particulier, représente l'acmé d'une urbanité considérée dangereuse, dangerosité qui réside dans une forme de concentration de traits caractéristiques, selon les *Cancuqueros*, d'un « mode de vie » (*talel*) antagoniste. Ce mode de vie ne désigne pas que le régime normatif : il s'agit des actes qui, répétés quotidiennement, forment les règles d'un espace auxquels il est impératif de s'accoutumer, pour ne pas en être rejeté. Les *Cancuqueros* savent par exemple que, bien qu'aucune loi mexicaine n'interdise le port du *huipil*, le costume traditionnel indigène, le faire à Mexico expose à des violences physiques [37]. Remarquons alors que, face aux adaptations requises par ce changement d'environnement, les hommes seraient mieux prémunis que les femmes. Contrairement aux *ach'ix*, les *kerem* ne perdraient pas leur identité indigène en adoptant le *talel* de Mexico. Ce distinguo genré peut s'expliquer principalement pour deux raisons.

31 La première est d'ordre foncier. « Jeunes filles » et « jeunes hommes » non mariés, les mineurs *ach'ix* et *kerem* s'originent dans un *k'inal* matérialisé par la terre sur laquelle ils sont nés. Néanmoins, ce « territoire » où habitent leurs parents dans la communauté n'appartient qu'à un seul des deux époux : le « père » (*tat*). Si leur père meurt avant leur mère, ses fils mariés la laissent y vivre jusqu'à la fin de ses jours. À l'inverse, bien qu'une certaine souplesse soit possible, les affins masculins du défunt mari peuvent de plein droit — communautaire — prendre possession du lieu de vie d'une veuve sans fils. Cette dernière doit se remarier au plus tôt ou trouver un autre foyer issu de son réseau familial acceptant de l'héberger, au moins momentanément. Dans ce cadre, la seule garantie de pérennité du lieu de résidence d'une femme devenant épouse *me'* est de mettre au monde des garçons, car ces derniers héritent de droit du terrain, selon les normes de San Juan Cancuc. Cet héritage fonde le socle inamovible de leur identité indigène aux yeux des *Cancuqueros* : le respect de chacun de la propriété du lopin de terre matérialise l'appartenance communautaire masculine même en cas d'absence.

32 La seconde raison résulte de la position hiérarchique des hommes par rapport aux femmes dans le régime normatif communautaire, mais témoigne de sa perméabilité avec le régime normatif national. En effet, alors que sa construction sur la racine verbale *tal*, « venir », confère une notion de mouvement au nom *talel*, il a été traduit par le mot « coutume » ou « tradition » dans les textes juridiques afférents aux droits des peuples autochtones [38]. Les pratiques sociales des Tseltals devraient incarner une forme d'immuabilité dont les membres du comité local, à l'image des gouvernants à l'échelle nationale, seraient les garants [39]. À la fois producteurs de normes et protecteurs des règles qui en émanent, les membres du comité peuvent être considérés comme des entrepreneurs de morale, au sens d'Howard Becker. Le sociologue émet cette réflexion à propos de leur fonction normative :

> Puisque de nombreuses normes prennent forme en passant par une séquence qui va du général au particulier, sans que cette trajectoire soit automatique ou inévitable, il faut, pour rendre compte des étapes de cette séquence, centrer l'analyse sur l'entrepreneur qui veille à ce que cette évolution ait lieu. Puisque les valeurs générales servent de point de départ à la déduction de normes spécifiques, il faut chercher quelle est la personne qui s'occupe de veiller à ce que cette déduction soit accomplie. Et puisque les normes s'appliquent à des individus et dans des circonstances déterminées, il faut chercher quelle est la personne qui s'occupe de veiller à ce que les normes soient appliquées et respectées [40].

33 Autrement dit, les normes doivent être comprises en regard des interactions avec les acteurs qui les produisent et veillent à leur application. Pour une *ach'ix*, trois principaux groupes d'acteurs entrepreneurs de morale se détachent.

34 L'ensemble des personnes majeures *me'*, *melk'uj*, *tat*, *mam* et *mamal* sont les garantes du *talel* [41]. Dans ce cadre, les paroles normatives de *mantal* qu'elles dispensent aux jeunes ambitionnent d'infléchir les actes des futures générations pour les faire correspondre à une représentation idéalisée de ceux de leurs aînés. En d'autres termes, le discours normatif produit par les parents s'appuie sur l'imaginaire d'un passé commun, censé servir de référence — à l'efficience relative — aux règles créées aujourd'hui par la jeunesse *cancuquera*.

De par l'organisation du système de charges que nous avons décrite dans la partie précédente, ce *mantal* des aînés correspond à celui des hommes majeurs pouvant accéder au comité. Les normes du *talel* sont donc fondamentalement patriarcales. Il apparaît en outre que le contenu de ce *talel* véhiculé par les *mantal* peut sensiblement varier en fonction de l'obédience religieuse de celui qui les dispense.

35 Depuis l'arrivée de nouveaux courants religieux évangéliques dans les années 1980-1990, le rôle des officiants est clairement détaché de celui des charges politiques du comité. Alors qu'ils pratiquaient un catholicisme syncrétique avec des rituels préhispaniques, les *Cancuqueros* se sont convertis en masses à ces nouvelles religions. En 1970, face à 82,70 % de catholiques, seule 11,61 % de la population se déclare protestante ou évangélique [42]. En cinquante ans, ce taux a presque quadruplé. 41,9 % de la population est recensée comme évangélique, contre 56,81 % de catholiques à San Juan Cancuc en 2020. Selon les évangéliques *cancuqueros*, les personnes restées catholiques pratiquent un *talel* de *kostumbre*, une « tradition » de « coutume ». À l'inverse, les évangéliques se considèrent plus « modernes ». Cette modernité qualifie le fait que leur dogme les rend plus perméables à l'économie de marché néo-libérale [43]. Ils sont ainsi plus susceptibles de favoriser les allers-retours entre le régime normatif communautaire et le régime normatif de l'État-nation. Notons cependant que cette perméabilité entre les deux régimes n'est valable que pour les hommes, toutes les obédiences religieuses s'accordant sur une forme d'acception commune de leur « tradition » (*talel*) : les femmes doivent obéir au *mantal* des hommes. En ce sens, tout comme le comité, les autorités religieuses condamnent le départ des « jeunes filles » (*ach'ix*) à Mexico.

36 Enfin, les professeurs [44] peuvent être distingués comme un troisième et dernier corps d'entrepreneurs de morale. D'une part, leur position de majorité est à la fois opérante dans le cadre national et dans le cadre communautaire : âgés de plus de dix-huit ans, ils sont toujours mariés. D'autre part, leur position passée et actuelle de défenseurs du *talel cancuquero* leur confère une position d'autorité en lien avec l'État mexicain. Alors que San Juan Cancuc avait perdu son statut de municipe en 1922, les professeurs ont servi d'intermédiaires entre les *Cancuqueros* et l'État pour faire aboutir leur demande d'autonomie politique. Grâce à leur aide, les trente communautés anciennement

associées à San Juan Cancuc ont pu se rassembler et lutter jusqu'à leur reconnaissance en tant que municipe en 1989. Nous avons pu observer que, dans ce cadre revendicatif, les professeurs défendent « l'indigénéité » dont eux-mêmes sont issus en s'appuyant sur une conception propre d'une « tradition » (*talel*). Pour eux, avant d'être communautaire, leur réussite a été scolaire. Elle les a poussés à fréquenter les villes où se situent les écoles normales et les universités, et elles s'y sont rendu compte de leur différence par rapport à cette société urbaine. Lors de leurs études, les professeurs bilingues apprennent une histoire de leur peuple présentée de façon valorisante mais, en évoluant parmi les métis, ils se voient aussi discriminés au quotidien. Cette dichotomie les pousse à adopter une position de passeur [45] : dans le cadre de leurs fonctions, ils transmettent le régime normatif de l'État, mais ils appliquent en privé le régime normatif indigène quand ils vivent dans la communauté. Concrètement, cela les pousse à inciter les *ach'ix* à continuer d'étudier le plus longtemps possible en allant en ville, tout en leur disant qu'elles doivent écouter leurs parents et le comité. Pourtant, le *mantal* de ces derniers préconise exactement le contraire.

37 À San Juan Cancuc, comité, officiants religieux et professeurs présentent et représentent de façon fort variée l'ensemble de pratiques normatives localement nommé *talel*. Toutefois, bien que ces trois entrepreneurs de morale pourvoyeurs de *mantal* les amènent quotidiennement à faire face à des dilemmes normatifs, les jeunes filles migrant en ville ne sont pas sans ignorer le caractère déviant de leur acte. Les réactions que sa seule mention suscite sont sans équivoque : « *Ya sk'anik k'opoj español ? Ja' jich* » : « Elles veulent parler espagnol ? Voilà ce qui arrive » concluait une de mes interlocutrices *me'* que j'entretenais au sujet des jeunes migrantes. Au-delà du départ vers la ville, vouloir apprendre la langue des élites métisses et urbaines équivalait pour elle à une forme d'altération de l'indigénéité des *ach'ix*. Celles qui auraient « passé le balai et lavé les vêtements » (*meswel, sak'omajel*) pour des hommes extérieurs à leur communauté, se condamnaient à ne plus y trouver de mari à leur retour [46]. Cependant, même décrit en ces termes peu flatteurs, le fait que le retour des jeunes filles parties à Tuxtla Gutiérrez ou à San Cristóbal soit évoqué prouve que leur

réintégration à la vie locale est possible. À l'inverse, toute jeune fille *cancuquera* étant partie à Mexico n'était même pas mentionnée.

B. Transgresser pour dévier

38 Au sens goffmanien du terme, une jeune migrante à Mexico porte le stigmate de sa transgression : elle présente une manifestation de signes « montrant qu'[elle] possède un attribut qui [la] rend différent[e] des autres membres de la catégorie de personnes qui lui est ouverte, et aussi moins attrayant[e] » [47]. C'est dans la mesure où elle a conscience de cette « tare morale » provoquant sa stigmatisation qu'elle est « discréditée ». Il apparaît alors que ce qui est en jeu dans la migration des femmes n'est pas tant leur destination que le contrôle que la société de départ exige sur leur carrière morale [48].

39 Dans ce cadre, la ville de destination des jeunes filles revêt une importance dans la manière dont les habitants de San Juan Cancuc évaluent l'ampleur de la transgression des normes communautaires. Une forte diaspora tseltale est installée à Tuxtla Gutiérrez et San Cristóbal, ce qui explique qu'elles soient des villes tolérées pour la migration : bien que minoritaire dans cet espace physique, le régime normatif communautaire et le contrôle masculin afférant restent effectifs [49]. Mexico, en revanche, est à la fois plus vaste, plus éloignée, et, par conséquent, moins contrôlée. La migration aux États-Unis ou dans des villes comme Cancun et Monterrey semble tout aussi improbable pour une *ach'ix* cancuquera. À leur différence, cependant, Mexico incarne le compendium de l'urbanité pour les *Cancuqueros*. Connue par les habitants scolarisés comme la capitale du pays et le siège du pouvoir économique, elle matérialise pour leurs quidams l'autorité métisse extérieure. Quand une décision faisant fi des normes communautaires est prise, elle émane soit de Tuxtla Gutiérrez, soit de Mexico, cette dernière ville étant bien moins facilement accessible pour aller manifester. Distante de plus de vingt heures de transports en commun pour parcourir 1 400 km de routes, seuls quelques ressortissants de San Juan Cancuc s'y sont aventurés, principalement pour deux raisons :

1. y trouver un travail mieux rémunéré qu'au Chiapas ;
2.

partir aux États-Unis, pour trouver un travail mieux rémunéré qu'au Mexique.

40 Ces deux motifs d'ordre économique s'appliquent indépendamment du genre. Comme pour leurs *alters* masculins, ceux provoquant le départ des jeunes filles sont multiples. Notons néanmoins que cette mobilité dont elle se rendent coupables est inversement attendue, ou du moins positivement accompagnée quand elle est menée à bien par les « jeunes hommes » (*kerem*). Ces derniers sont effectivement socialisés dès leur plus jeune âge pour devenir des *tat*, des hommes devant idéalement exercer une charge au sein du comité et, dans ce cadre, savoir évoluer au sein du régime normatif national s'exprimant préférentiellement en ville. Même au sein des limites communautaires (du *k'inal*), l'espace d'exercice de l'*a'tel* d'un homme se trouve à l'extérieur des murs de la maison, dans son champ, où son rôle est de pourvoir aux besoins de sa famille en lui apportant des ressources extérieures. La femme, quant à elle, travaille ces ressources pour la reproduction, à l'intérieur. Dès lors, entre la pensée et l'acte, nous pouvons remarquer qu'une jeune fille *ach'ix* en désaccord avec ces normes communautaires fait face à trois options.

41 Elle peut rester en respectant, au moins en apparence, les « coutumes » de San Juan Cancuc. Les jeunes filles peuvent échanger verbalement de façon discrète, comme Lupita avait tenté de le faire avec moi ou en s'envoyant des textos. Il s'agit d'échanger des idées non conformes avec le régime normatif communautaire sans les mettre en application. Exprimer ces pensées à contre-courant peut ensuite être entrepris en prenant soin de jouer subtilement sur les différents régimes normatifs traversant l'espace municipal. Nous avons par exemple remarqué que la sémiotique de symboles et de couleurs composant le brocard de leur vêtement local (le *huipil*) est un savoir exclusivement maîtrisé par les femmes, que les *ach'ix* mettent à profit pour exprimer une voix à distance du champ d'expression masculin [50]. Au lieu d'employer les motifs polychromiques attendus, elles se vêtent de *huipil* monochromes.

42 Rester et faire ostensiblement part de son désaccord n'est effectivement pas sans risque. En 2018, Martha López Santis, plus connue localement sous le diminutif de « la Martha », a posé sa candidature pour accéder à la charge de « secrétaire » dans le comité municipal de San Juan Cancuc, la seconde charge la plus importante,

après celle de « président ». Si les normes de l'État-nation mexicain lui ont permis de se présenter aux élections et d'être élue, tel n'était pas le cas des normes communautaires. Ces dernières ne permettent pas aux femmes d'avoir accès aux charges du comité [51]. Empêchée d'exercer par les élites masculines des différentes communautés du municipe en vertu de cette norme communautaire, Martha s'est plainte au niveau de l'État fédéral de cette « violation » du droit des femmes. Les hommes *Cancuqueros* du comité masculin en place ont alors eu recours à la violence physique pour la réduire au silence. En dépit de ses sympathisantes et sympathisants au sein du municipe, la rapidité avec laquelle s'est clos le conflit pour laisser le pouvoir à un comité masculin illustre la prééminence normative de l'ordre patriarcal. Notons alors que la médiatisation de cette affaire n'a fait que rendre visible une violence systémique envers les femmes en désaccord flagrant avec les normes communautaires [52].

43 Si elles ne veulent pas s'adapter en se taisant, il ne leur reste plus qu'une seule option : partir. Puisque le statut féminin de mineure tseltale est un moment de formation devant amener l'individu à reproduire les conditions d'existence de la communauté, la migration des *ach'ix* à Mexico représente alors un dévoiement entrant dans le registre de la déviance.

44 Les anthropologues Cohen, Ogien, Freilich, Raybeck et Savishinsky définissent cette déviance comme une forme de transgression répétée et structurée de normes constitutives du groupe social dont est issue la personne [53]. Si transgresser est un acte, la déviance est une attitude. C'est par ce « comportement » (*behalf*) marginal, en dehors des normes, que la personne agit de façon déviante. La déviance n'est pas un donné. Elle est acquise selon un processus que les sociologues de Chicago ont nommé « carrière » : il y a des étapes à suivre pour entrer dans cette forme d'identité marginale, et devenir, comme l'écrit Howard Becker, un *outsider*. Ainsi, de la même manière que le sociologue a montré que l'on *apprend* à devenir fumeur de marijuana, la migrante a appris à migrer [54].

III. Le point de non-retour

A. L'enjeu de la voie

45 À présent, nous disposons d'outils pour mieux comprendre pourquoi les *ach'ix* partent à Mexico en dépit du stigmate. D'une part, nous avons noté que seuls les sujets jeunes et féminins dont le comportement dérogeait déjà aux normes communautaires à San Juan Cancuc partent vers la capitale. D'autre part, Mexico incarnant pour les *Cancuqueros* le parangon du régime normatif national, malgré les compromis, leur identité se pense en opposition au *talel* de ce lieu, notamment via l'apologie d'une forme de ruralité sédentaire.

46 La migration dans la capitale des hommes *cancuqueros* est, en ce sens, assez récente. D'après les récits que nous avons recueillis depuis 2017, les mouvements migratoires substantiels des hommes vers cette ville remonteraient au moment de la signature de l'ALENA [55], il y a donc trente ans de cela. Les rares femmes *cancuqueras* ayant été à Mexico étaient déjà mariées aux hommes qu'elles suivaient [56]. En tant que majeures communautaires, leur départ ne recouvre pas les mêmes enjeux que les *ach'ix*, dont la migration est plus récente. Celles dont nous avons ethnographié les parcours constituent la première génération. Ainsi, les jeunes migrantes initient un mouvement de départ vers Mexico à l'échelle communautaire et n'ont que peu d'aînées dont les parcours pourraient servir de modèle — la migration des *ach'ix* plus âgées remontant au mieux à une dizaine d'années —. Il apparaît alors que le milieu scolaire est le seul, en dehors de la famille, à soutenir les jeunes filles dans leur projet migratoire. Cette famille, par ailleurs, cache bien souvent le parcours déviant de sa fille, qu'elle fait mine, en public, de ne pas connaître.

47 La douleur de ce paradoxe est patente dans les mots du père de la migrante Fabiola, Alberto. Il reprend ma question :

10.1 Alberto : *Binti jkalotik* ?

Comment nous avons parlé ?

10.2 *Ja' k'oplalotik ta nail bajt tey ?*

Notre questionnement avant qu'elle parte là-bas ?

10.3 *La jk'oponotik porque* ***ma' jk'antik*** *sok mamal xsujt a le.*

Nous en avons discuté parce que **nous ne voulions pas** avec les anciens qu'elle revienne ici.

10.4 ***Ya jk'an spas lek sujtkotik...***

Moi je veux qu'elle fasse un bon retour.

11 Juliette : *Pero* ***ma' sk'an*** *sujt tel ?*

Mais... Mais... **Il ne faut pas** qu'elle revienne ?

12.1 Alberto : *Yak.*

Si.

12.2 *Ya xsujt tel.*

Elle reviendra.

12.3 *Ya xsujt tel.*

Elle reviendra.

12.4 ***Ya xtal yu'un clase.***

Elle viendra pour aller à l'école [57].

48 En utilisant la marque de la première personne du pluriel sur le verbe transitif « vouloir », *k'an* (ligne 10.3), Alberto s'inclut en tant qu'autorité communautaire « principale » (*mamal*). Mais, dans la phrase suivante, c'est avec sa fille, indésirable pour le comité que lui-même représente, qu'il fait corps. Dans la phrase « *ya jk'an spas lek sujtkotik* » (ligne 10.3), « vouloir » est conjugué à la première personne du singulier, tandis que le retour de sa fille se fait désormais à la première personne du pluriel exclusive (*-kotik*). En excluant l'avis du comité et de son interlocutrice, Alberto s'investit dans le retour de sa fille. Aussi, quand je lui demande s'il ne « faut » pas qu'elle revienne (« *ma' sk'an* [58] », ligne 11), ma demande doit simultanément s'entendre dans l'autre sens du verbe « *k'an* », qui signifie également « vouloir ». En laissant entendre que le comité ne « veut pas » que Fabiola revienne, je laisse ouverte la possibilité d'un changement d'avis. Prenant acte de cette potentielle issue, le vœu d'Alberto, répété comme une prière, se tisse en son dessein : « elle viendra pour aller à l'école » (lignes 12.2-12.4).

49 Dernier hospice à une situation schizophrène, les professeurs qui ont encouragé le départ de Fabiola sont aussi ceux qui pourraient permettre son retour. Nous utilisons sciemment l'adjectif « schizophrène » pour décrire la fracture du comportement de la famille des jeunes filles en réponse à un contexte social ambivalent qui exige d'elle à la fois le soutien et le rejet de leur enfant. D'un côté, la famille doit rejeter publiquement la fille pour ne pas « perdre la face » [59]. D'un autre côté, elle la soutient par amour filial, mais aussi parce que *tat* et *me'* ont le devoir d'être des parents dispensant leur *mantal* et subvenant aux besoins de leurs enfants selon les normes communautaires. Au-delà de la procréation, le rôle (*a'tel*) d'un *tat* et d'une *me'* est d'éduquer. Continuer à soutenir individuellement leur

fille discréditée par le reste de la communauté n'est donc pas contradictoire avec l'adhésion à la valeur de l'*a'tel* de *tat* ou *me*' : même avec un être marginal, ils agissent en parents qui reproduisent le « mode de vie » communautaire (*talel*) et, par là même, son régime normatif.

50 Les récits que nous avons recueillis recèlent les germes d'une manipulation de l'information particulièrement révélatrice des modalités de constructions des normes. Comme l'avait fait J. B. Haviland à propos des commérages [60], nous remarquons que les régimes normatifs du narrateur, de l'interlocuteur et des protagonistes de l'histoire racontée s'interpénètrent au sein d'un récit qui provient des normes autant qu'il en résulte. Les entretiens que nous avons réalisés et les discussions que nous avons pu relever entre les migrantes, leurs parents et les *Cancuqueros* restés dans le municipe révèlent également que, par ses interventions répétées lors du récit du narrateur, l'interlocuteur participe activement à le construire. Le narrateur, de son côté, est engagé dans une relation personnelle avec les protagonistes qu'il mentionne. En racontant une histoire, il cherche à influencer son interlocuteur dans les enjeux normatifs de ses partis pris.

51 Cet échange de normes lors du récit est prégnant dans l'extrait d'entretien avec Alberto que nous avons rapporté. Dans un premier temps, son discours est similaire à celui du « protagoniste » qu'est le comité dont il rapporte les paroles de *mantal* : « Nous ne voulions pas, avec les anciens, qu'elle revienne ici » (ligne 10.3). À la ligne suivante cependant, il s'en éloigne en mettant en avant son point de vue personnel de « narrateur ». Quand il me dit « moi, je veux qu'elle fasse un bon retour » (ligne 10.4), Alberto tente de me rallier à son propre rapport à une norme à laquelle, finalement, il n'adhère qu'en apparence. Ce paradoxe pousse l'« interlocuteur » que je représente à demander au narrateur la manière dont il compte conjuguer sa désobéissance à une norme qu'il a pourtant lui-même participé à édicter (ligne 11). En s'appuyant sur l'autre entrepreneur de morale que représente le corps enseignant (« Elle viendra pour aller à l'école », ligne 12.4), les paroles d'Alberto participent à modifier ce que les *Cancuqueros* considèrent comme étant la norme. En effet, si je considère qu'une migrante comme Fabiola pourrait rentrer afin de poursuivre ses études à San Juan Cancuc, il est possible que je répète

cette possibilité comme s'il s'agissait d'une norme. Au sein d'une société orale comme la société tseltale, cet échange de parole, ainsi que la valeur accordée à cette parole, est primordial dans le processus de création et d'établissement des normes.

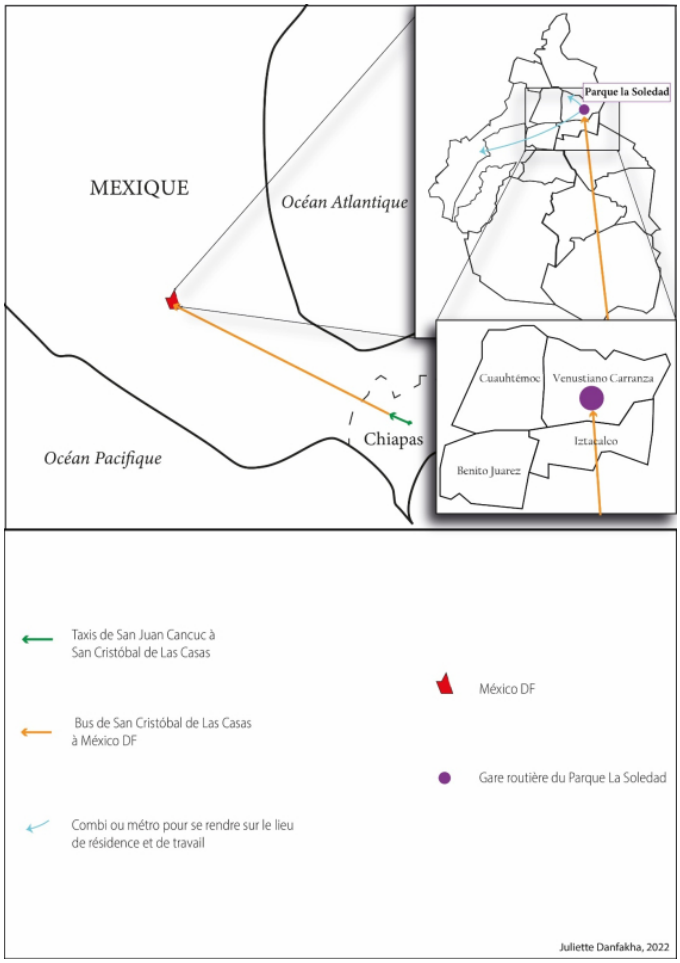
52 Comme nous l'avons relevé, ces dernières se concrétisent concomitamment en règles. Le choix opéré par les jeunes filles de leur propre voie de réussite est un enjeu direct de reproduction des conditions de vie communautaires. Le système de charges de San Juan Cancuc est effectivement basé sur la procréation, au sein d'une union hétérosexuelle qui consacre la majorité de deux individus cisgenres par le mariage. La relation de longue durée en découlant parachève l'alliance. Ces normes *cancuqueras* reposent donc sur la capacité à engendrer du corps de la femme en lien charnel avec l'homme qui possède le territoire dans le but de produire et reproduire l'organisation sociale communautaire. Elles s'opposent diamétralement à la sexualité que les jeunes migrantes peuvent exercer à Mexico, sans surveillance de la part de leurs aînés, et une présence amoindrie des *kerem* issus du municipe.

53 En migrant à Mexico, les *ach'ix* ne reproduisent pas la société qui les a produites de la même façon que leurs aînés. Mais comment, une fois arrivées à la capitale, leur comportement change-t-il ?

B. Vers l'invention de nouvelles règles à Mexico pour faire dévier les normes de San Juan Cancuc

54 Pour migrer à Mexico, les *ach'ix* de San Juan Cancuc prennent un taxi depuis leur communauté jusqu'à San Cristóbal, où elles montent ensuite dans un bus de classe économique [61]. Entre les deux villes, le voyage dure plus de quatorze heures. Elles sont serrées parmi les bagages et il n'y a pas de toilettes, les besoins se faisant lors des arrêts fréquents. Ces convois sont régulièrement la cible de vols, quand le matériel vétuste ne tombe pas en panne en plein parcours. Toutes les migrantes que j'ai rencontrées sont descendues la première fois au *Parque la Soledad*, dans le quartier de la Merced. À partir de cette gare autoroutière, leurs chemins citadins se séparent.

Carte 1 : Transports de la migration depuis San Juan Cancuc jusqu'à Mexico



J. Danfakha, 2022

55 La Merced est une vaste zone mercantile recoupant les délégations [62] de Cuauhtémoc et Venustiano Carranza. Le fait que les migrantes se réfèrent préférentiellement aux stations de combi [63] et de métro pour se repérer est symptomatique d'un rapport à la ville vécu par la mobilité. Cet élément est un marqueur fort de l'intégration des pratiques urbaines [64].

56 En leurs termes, l'espace de la Merced est composé des stations de métro *La Merced*, *Tepito*, *Morelos* et *La Candelaria*. C'est près de cette dernière qu'elles sont toutes arrivées en descendant du bus au *Parque la Soledad*. Elles y ont rencontré les étals qui poussent partout, depuis les herboristes jusqu'aux magasins de chaussures, des restaurants aux magasins de vêtements. La profusion de commerces informels y rend presque les marchés couverts surfaits [65]. Les

activités économiques illégales qui y ont cours, comme la vente d'objets volés, la vente de drogue ou la prostitution de mineures, sont officiellement punies par la loi. Dans les faits, la corruption des autorités est tellement répandue qu'elles constituent presqu'à elles seules un quatrième secteur de l'économie mexicaine [66]. La zone ne dort jamais. La nuit, les activités prétendument interdites deviennent plus présentes. Protégeant les personnes vivant quotidiennement aux prises avec la mort, le culte de la *Santa Muerte* est devenu une caractéristique de ce lieu. Il est notamment suivi par les narcotrafiquants, et celles et ceux évoluant dans les marchés du sexe de la Merced. Ses rues sont rythmées par la cumbia, le *reggaeton*, la salsa cubaine, les programmes de feuilleton *telenovelas* [67] et de retransmissions de matchs de catch. Les cris des vendeurs fusent de partout.

57 Toutes les migrantes avec lesquelles nous avons travaillé sont arrivées par ce quartier de Mexico. Une majorité d'entre elles y reste, en particulier dans les premières années de leur installation. À la Merced, leur emploi varie de travailleuse du sexe à cuisinière. Cette dernière situation est unanimement préférée à la première, mais requiert une relative maîtrise de la langue espagnole. Or, seulement 31 % des femmes du municipe étaient hispanophones lors de mon enquête. Un pourcentage à peu près similaire parvenait à échanger en espagnol lorsqu'elles arrivaient à Mexico. Bien que les politiques incitatives de l'État aient un effet positif notable ces dernières années, le taux de scolarisation des jeunes filles reste faible à San Juan Cancuc [68].

58 Cette scolarisation permet un bilinguisme qui reste néanmoins un des éléments motivant la migration des *ach'ix* à San Juan Cancuc. En effet, l'emploi le plus prisé par les candidates à la migration est celui de domestique dans une riche famille de Mexico. Entrer au service de ces familles aisées vivant en dehors de la Merced nécessite une solide connaissance des pratiques urbaines et de l'espagnol, consacrée par l'insertion dans un réseau de migrantes *cancuqueras* encore fragilement constitué.

59 Les jeunes filles avec lesquelles je me suis entretenue me disaient qu'elles avaient choisi de migrer avant tout pour des raisons financières. Toutes aspiraient à gagner de l'argent « par elles-

mêmes » (*ta jtukel*), et savaient que le salaire est bien plus élevé à Mexico que dans les villes du Chiapas. L'une d'elles, Sarah, explique ainsi sa migration :

32.1 Sarah: ***Es que, ja' jk'an ya jpasix ganar mas li'.***

C'est que, ce que je voulais c'était gagner plus ici.

32.2 Y *ban te México i... Ja', jay... Xoch'on a'tel, yakalon ta a'tel ta Tuxtla.*

Et là à Mexico... C'est heu... J'intègre un travail, je suis en train de travailler à Tuxtla.

33.1 Juliette: *Ha!*

Ha!

33.2 *Melelix?*

Vraiment?

34.1 Sarah: *Han han ta Tuxtla.*

Han han à Tuxtla.

34.2 ***Pero tey ta Tuxtlae la jpas ganar... Es muy poquito***.

Mais là-bas à Tuxtla ce je que je gagnais c'était... Très peu.

34.3 *Pero pero orita mo'on tel li' ta banti este... ta banti... ciudade de México.*

Mais, mais maintenant que je suis montée ici là où... à.... À la ville de Mexico.

34.4 **Y *ya jpasix kanar poquito mas.***

Et bien je gagne un peu plus.

35 Juliette: *Jayeb ya'bat akanar*?

Combien te rapporte ton emploi ?

36.1 Sarah: *He... Ja' li' ito este semana i, mil ocho ciento ya'bon.*

He... Ici par semaine, ça me rapporte mille huit cents.

36.2 *Jay ta Tuxtlae; ta k'unk'un ja' stojol: jun mes, tres mil.*

Alors qu'à Tuxtla, le salaire était bien faible : un mois pour trois milles.

37 Juliette: *Han!*

Han!

38.1 Sarah: *Hum.*

Hum.

38.2 *Ja' ts'iin te lok'el ta Méxicoe.*

Voilà la raison du départ à Mexico [69].

60 Étant partie à Tuxtla Gutiérrez cinq ans auparavant pour sortir de la précarité, Sarah y a vécu une première expérience de la domesticité. Bien qu'elle pouvait y revenir de temps à autre, cette transgression l'avait déjà éloignée de San Juan Cancuc. Quand je l'ai rencontrée en 2019 à Mexico, cette coupure s'était encore accentuée : Sarah ne revenait plus voir sa famille. C'est par le biais d'une de ses cousines déjà installée dans une maison riche que Sarah a pu obtenir le poste de domestique convoité. Comme elle l'explique aux lignes 36.1 et 36.2, elle gagne plus du double de salaire en exerçant cet emploi dans la capitale.

61 En nous appuyant sur l'extrait d'entretien ci-dessus, nous pouvons remarquer qu'en migrant à Mexico, Sarah cherche à conjuguer ses aspirations individuelles aux aspirations collectives de son municipe d'origine. Le mot « *a'tel* » qu'elle emploie à la ligne 32.2 réfère effectivement à la « charge » qu'elle exercerait en tant qu'*ach'ix* si elle vivait dans la communauté. Pour elle son *a'tel*, de Tuxtla à Mexico, reste le même qu'à San Juan Cancuc ; il s'agit d'entretenir un foyer en tant que domestique. Cette considération peut également s'appliquer aux jeunes *Cancuqueras* exerçant les autres types d'emploi révélés par notre enquête. En étant cuisinières, elles préparent de la nourriture comme attendu d'elle au sein du régime normatif communautaire. Quant aux prostituées, leurs proches à Mexico et leur famille restée à

San Juan Cancuc disent qu'elles « cherchent leur mari » (*sle' smamal*), tel qu'est également censé le faire une *ach'ix* à San Juan Cancuc.

62 Si, aux yeux des jeunes filles, l'aspiration collective est accomplie par l'exercice d'un *a'tel* correspondant à celui qu'elles exerceraient à San Juan Cancuc, cette « charge » est aussi étroitement liée à une rétribution plus substantielle : un « gain » ou « salaire » (*kanar*). Tandis qu'à San Juan Cancuc, elle ne recevrait aucune rétribution financière pour le travail qu'elle fournit, Sarah explique qu'à Mexico, elle gagne encore plus d'argent qu'à Tuxtla (lignes 34.2 et 34.4). Ce *kanar* doit s'entendre exclusivement dans sa dimension financière. À l'inverse de l'*a'tel*, rétribué en prestige social à la hauteur de l'inclusion communautaire, le *kanar* est uniquement rétribué par l'objet argent. Pour les *Cancuqueros*, cette monnaie fiduciaire émane des villes. Toutefois, tous s'accordent pour attribuer des effets bénéfiques à sa circulation dans leurs communautés.

63 Aussi la migrante emploie-t-elle cet argent pour rester en lien avec le municipe en dépit de la prohibition. Réinvesti constamment dans l'économie familiale du municipe, ce *kanar*, matérialisé en pièces et en billets de banque, est transformé en *a'tel* lorsqu'il transite par sa famille. Soulignons que, d'une part, cet échange incombe à son *a'tel* d'*ach'ix cancuquera* : selon le *talel* et le *mantal* de San Juan Cancuc, les ressources qu'elle produit doivent circuler dans sa famille nucléaire. D'autre part, plus la migrante obtient d'argent en *kanar*, plus sa famille obtient du prestige pour son *a'tel*, car le temps pallié par l'argent bénéficie à chaque membre :

1. le père de la migrante peut exercer une charge au comité, l'argent lui permettant d'acheter et non de produire les denrées alimentaires qu'il doit apporter à sa famille en tant que *tat* ;
2. sa mère jouit, en tant que *me'*, du prestige de son mari et participe activement à leur commune ascension sociale. Elle peut critiquer les autres hommes ne se dédiant pas autant aux affaires de la communauté tout en faisant valoir les talents de ses filles pour leur trouver le meilleur parti. Grâce à l'argent envoyé, elle peut mettre beaucoup de viande dans ses plats lors des fêtes, ce qui accroit encore le prestige commu nautaire de sa famille ;
3. les sœurs de la migrante peuvent acheter du fil pour coudre les beaux *huipils* qui les rendent plus désirables sur le marché matrimonial

communautaire. Le temps qu'elles ne passent pas à transformer les haricots et le maïs bruts venant du champ peut être employé à parfaire leur talent dans cette activité [70]. La nourriture plus riche qu'elles consomment fait augmenter leur *stoj yinam*, leur « prix de fiancée ». Les migrantes qui ont des frères les aident aussi à rassembler l'argent nécessaire pour pouvoir se marier.

64 Finalement, en taisant le départ de leur fille à Mexico, la famille acquiert un capital symbolique conséquent. Pourtant, à Mexico, les migrantes *cancuqueras* sont stigmatisées en raison de leur indigénéité et à San Juan Cancuc, leur mobilité les rend discréditables en raison de leur genre. En dépit de ce double stigmate sanctionné par l'interdiction de retour, les *ach'ix* dont nous avons ethnographié les parcours se décrivent avec les termes d'une carrière sociale ascendante. Elles considèrent avoir « réussi », selon les propres normes qu'elles ont inventées sur la base d'une maîtrise des deux régimes normatifs qu'elles ont traversés. Autrement dit, en étant rejetées de la communauté, sans pour autant se sentir chez elles à Mexico, les migrantes génèrent de nouvelles normes qu'elles performent en règle et vice-versa.

65 Ce double mouvement est particulièrement visible à travers cette extension du *k'inal* que sont devenus les réseaux sociaux. Restées en contact sur Facebook, Instagram, et WhatsApp avec les autres *ach'ix* et *kerem* de San Juan Cancuc, elles performent leur genre et leur identité socio-ethnique sur ces plateformes en portant tour à tour *huipil* et habit de *kaxlan* en photo de profil. Les jeunes tseltals qui disposent d'un portable peuvent ainsi lire leurs opinions postées, dont ils ne manquent pas de transmettre le contenu aux autres *ach'ix* et *kerem* moins fortunés par l'oralité de la rumeur. L'écrit de l'espace numérique est ainsi oralement réapproprié dans l'espace communautaire.

66 Si nous nous rangeons au parti pris de Judith Butler selon lequel « toute opposition à la norme est déjà contenue dans la norme et que ces oppositions sont cruciales à son fonctionnement » [71], nous remarquons qu'à partir d'un jugement réciproque et d'une communication imbriquée dans l'acte, les jeunes filles migrantes ou aspirantes inventent une autre manière d'être tseltales de San Juan Cancuc, un autre *talel*. Communautairement, elles acquièrent une fonction de *hub* social : comme l'ont fait les hommes qui ont migré

avant elles, elles concentrent et redistribuent les flux d'*ach'ixcancuquera* qui souhaitent travailler à Mexico. Mettant de la sorte leur capital relationnel à disposition des autres jeunes filles de la communauté, elles capitalisent une forme inédite de capital symbolique qui ne transite plus nécessairement par leur famille restée sur place. Cette forme de capital symbolique permet notamment aux nouvelles aspirantes à la migration d'accéder aux fonctions les plus prisées de domestique ou de cuisinière et de ne pas être, comme le voudrait la rumeur, des prostituées sous la coupe d'un proxénète.

67 De ce fait, alors que le régime normatif communautaire *cancuquero* favorise un établissement des normes suivant les mobilités physiques et sociales masculines depuis l'extérieur vers l'intérieur de la communauté, nous pouvons conclure de notre étude que la migration des jeunes filles à Mexico fait circuler les normes depuis l'intérieur de la communauté vers son extérieur. En cette dynamique réside la raison pour laquelle « celles qui partent ne reviennent pas ». D'une part, les migrantes sont physiquement rejetées par les *Cancuqueros*. D'autre part, elles-mêmes ne souhaitent pas revenir tant que leur municipe d'origine refuse de reconnaître leur capacité à exercer une fonction politique. Leur volonté de retour en dépit de cette contradiction explique leur application à changer ces normes patriarcales en établissant, quoiqu'à distance, de nouvelles règles. Par leurs communications sur les réseaux sociaux qui mettent en scène leurs nouveaux critères de réussite en accord avec les valeurs néo-libérales du milieu urbain et leurs envois d'argent, les *ach'ix* mettent à mal la légitimité du pouvoir du comité de façon croissante auprès de la jeunesse du municipe. Leur retour effectif de Mexico pourrait alors mettre en péril la légitimité des normes masculines de façon d'autant plus frontale : fortes d'une connaissance approfondie des lois mexicaines leur permettant d'exercer des responsabilités politiques dans le municipe et du *mantal* de San Juan Cancuc, leur présence confronterait les *Cancuqueros* au caractère évolutif de leur « mode de vie » (*talel*), qu'ils s'efforcent de présenter comme une « tradition » immuable.

68 Nous affirmons, en bref, que les migrantes produisent de nouvelles règles à partir des normes qu'elles ont intégrées lors de leur socialisation *cancuquera*, puis adaptées au régime normatif de la

nation à Mexico. Il s'agit en ce sens de considérer que, comme toutes les cultures, celle de la société tseltale

> « ne se contente pas de présenter la société ; elle remplit aussi, dans le cadre des exigences de la production de sens, la fonction de réélaboration des structures sociales et d'invention de nouvelles. En plus de représenter les rapports de production, elle contribue à leur reproduction, à leur transformation et à leur invention » [72].

69 Nous ranger à cette conception de Néstor Garcia Canclini établit que les liens que les migrantes continuent d'entretenir avec leur société indigène ouvrent la voie de sa *réinvention*.

Conclusion

70 Face à un organe dirigeant composé exclusivement d'hommes mariés ne pouvant être élus que par d'autres hommes mariés, toutes les jeunes filles sont soumises à des décisions déterminant leur avenir, mais sur lesquelles elles ne peuvent avoir aucune prise en raison de leur genre à San Juan Cancuc. Cette situation de précarité économique sur fond de tensions politiques a poussé plusieurs de ces *ach'ix* à dépasser l'interdit, en jouant sur les interpénétrations entre le régime normatif communautaire et le régime normatif de l'État-nation.

71 Le processus de concrétisation du projet de départ à Mexico a fait l'objet de la deuxième partie de cet article. Nous avons vu qu'il s'appuyait, d'une part, sur la pluralité des paroles d'autorité (*mantal*) circulant dans l'espace municipal. Officiants religieux, comité, et corps enseignant s'accordent sur la conception d'un « mode de vie » (*talel*) proprement indigène qui serait immuable dans le temps et dans l'espace. Alors que le comité enjoint les *ach'ix* à ne pas sortir de l'espace communautaire et le moins possible de chez elles, les professeurs, représentants du régime normatif de l'État-nation, les enjoignent au contraire à continuer à étudier le plus longtemps possible, en allant en ville pour mieux connaître la langue espagnole. Le *mantal* des religieux évangéliques fixe les termes de cette ambivalence : il demande aux jeunes filles de favoriser l'insertion dans l'économie néo-libérale tout en ne sortant pas de la communauté. D'autre part, nous avons défini la déviance comme une

transgression répétée des règles et des normes. Si la règle est un acte, la norme est un discours. Nous avons soutenu que l'un est nécessairement imbriqué dans l'autre, en particulier au sein des sociétés orales à l'instar de la société tseltale.

72 Le départ de San Juan Cancuc s'origine dans ces contradictions. En effet, une jeune fille en désaccord avec le comité à San Juan Cancuc trouve pour seule issue une adhésion plus prononcée au régime normatif de l'État-nation auquel elle a été familiarisée au contact des professeurs et des officiants religieux évangéliques. Aussi les parents convertis à ces dogmes soutiennent-ils le parcours de leur enfant en s'appuyant sur l'influence du milieu scolaire. Discours performé en acte, la voie à la fois sociale et physique empruntée par les migrantes marque un point de non-retour au régime normatif communautaire. Il apparaît alors que les migrantes produisent de nouvelles règles à partir des normes qu'elles ont intégrées lors de leur socialisation *cancuquera*, puis adaptées au régime normatif de la nation à Mexico.

73 Nous pouvons finalement conclure que les *ach'ix* à Mexico font dévier les normes de San Juan Cancuc car leurs actes s'inspirent des contradictions normatives inhérentes au municipe, tout en proposant de nouveaux modèles de réussites sociales féminines. Par ses pratiques et par ses mots diffusés sur les réseaux sociaux et par l'oralité de la rumeur, la migrante prouve que ses aspirations propres ne font pas d'elle une individualiste précipitant l'anomie de la structure communautaire. Seulement, au lieu de se plier à la binarité identitaire nationale entre métissage urbain et ruralité tseltale, elle combine singulièrement les deux. Elle est une Tseltale urbaine. Bien que les aînés masculins du comité les empêchent physiquement de revenir dans la communauté, la migration des *ach'ix* à Mexico y opère des aller-retours normatifs transformateurs.

74 Soulignons alors que la hiérarchie patriarcale n'est pas le propre du municipe de San Juan Cancuc, mais caractérise bel et bien les relations genrées au sein de l'ensemble de la nation mexicaine. C'est en ce sens que la traversée de régimes normatifs opérée par les migrantes ménage aujourd'hui une voie politique marginale et contestataire pour les jeunes filles indigènes.

NOTES

1 En tant qu'espace composé de plusieurs communautés dont une, la *cabecera*, préside et donne son nom à l'ensemble, le municipe est qualifié d'entité fédérative qui n'est ni une ville ni un État au sens des articles 43, 44 et 122 de la Constitution mexicaine. Celui de San Juan Cancuc dispose d'un gouvernement indigène propre.

2 Sauf mention inverse, l'ensemble des données statistiques de cet article est issu des résultats de recensement de 2020 de l'*Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática* (INEGI) : Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática, « Censo de Población y Vivienda 2020 », *INEGI*, 2024, https://www.inegi.org.mx/programas/ccpv/2020/#tabulados (consulté le 15/10/2024).

3 Gentilé désignant les habitantes du municipe de San Juan Cancuc. Les habitants sont nommés « *Cancuqueros* ».

4 M. De la Cadena, « Las mujeres son más indias: Etnicidad y género en una comunidad del Cuzco », *Revista Andina*, n° 17, 1991, p. 7-47 ; J. Falquet, « Les femmes indiennes et la reproduction culturelle : réalités, mythes, enjeux. Le cas des femmes indiennes au Chiapas, Mexique », *Cahiers des Amériques Latines*, n° 13, 1992, p. 135-146 ; J. Falquet, « La coutume mise à mal par ses gardiennes mêmes : revendications des Indiennes zapatistes », *Nouvelles Questions Féministes*, vol. 20, n° 2, 1999, p. 87-114.

5 C. Guiteras Holmes, *Cancuc. Etnografía de un pueblo tzeltal de los Altos de Chiapas, 1944* (*Nuestros pueblos*), Tuxtla Gutiérrez, Instituto Chiapaneco de Cultura, 1992 ; M.L. Pérez Ruiz, *Ser joven y ser maya en un mundo globalizado*, Mexico, Instituto nacional de antropología e historia, 2015.

6 Lupita, entretien du 11 décembre 2019, lignes 28.1–28.2.

7 De façon similaire à ce qui a pu être observé par Alejandra Aquino Moreschi dans le cas du départ de jeunes militants lacandons zapatistes aux États-Unis. Voir A. Aquino Moreschi, *Des luttes indiennes au rêve américain. Migration de jeunes zapatistes aux États-Unis*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2013.

8 CONEVAL, « Consejo Nacional de Evaluación de la Política de Desarrollo Social| CONEVAL », *Evaluación Integral de la Política Social Vinculada al*

Derecho a la Salud, 2024, https://www.coneval.org.mx/paginas/principal.aspx (consulté le 15/10/2024).

9 Les villes constituant, pour reprendre les termes de Fernand Braudel, « la grande convoitise » des Espagnols en partance pour les Amériques. F. Braudel, *La Méditerranée et le monde méditerranéen à l'époque de Philippe II*, 3 vol., Paris, Armand Colin, 2006 [1949], p. 89.

10 Le Mexique central passe ainsi de 25,2 millions d'habitants en 1532, à 1,9 million en 1585. Voir S.F. Cook et W. Borah, *The Indian Population of Central Mexico: 1531-1610*, Berkeley, University of California Press, 1960 ; S. Gruzinski, *La Colonisation de l'imaginaire : sociétés indigènes et occidentalisation dans le Mexique espagnol* XVI^{e}-XVIII^{e} *siècle*, Paris, Gallimard, 1988.

11 C. Bernand et S. Gruzinski, *Historia del Nuevo Mundo: Del descubrimiento a la conquista. La experiencia europea, 1492-1550*, México, Fondo de cultura económica, 2001 [1996] ; J. De Vos, *Vienen de lejos los torrentes. Una historia de Chiapas*, Tuxtla Gutiérrez, Consejo Estatal para las Culturas y las Artes de Chiapas, 2010 ; H. Favre, *Changements et continuité chez les mayas du Mexique : contribution à l'étude de la situation coloniale en Amérique latine*, Paris, L'Harmattan, 2011 ; S. Gruzinski, *Histoire de Mexico*, Paris, Fayard, 1996.

12 L. Amiable, « Essai historique et critique sur l'âge de la majorité », *Revue historique de droit français et étranger (1855-1869)*, vol. 7, 1861, p. 205-271.

13 P. Pitarch, « El laberinto de la traducción: la Declaración Universal de los Derechos Humanos en tzeltal », J. López García, P. Pitarch (dir.), *Los derechos humanos en tierras mayas: política, representaciones y moralidad*, Madrid, Sociedad Española de Estudios Mayas, 2001, p. 127-160, p. 131.

14 G. Polian, « mantal », *Diccionario multidialectal del tseltal: tseltal-español*, México, Instituto Nacional de Lenguas Indígenas, 2018, p. 423.

15 L'« article » de loi se traduit notamment par le nom « *mantal* » dans la déclaration des droits de l'Homme (*mantal 1*, *mantal 2*, *etc.*). P. Pitarch, « El laberinto de la traducción: la Declaración Universal de los Derechos Humanos en tzeltal », *op. cit.*, p. 131-132.

16 En se croisant, notamment, les *Cancuqueros* se saluent « *melk'uj* », « *ach'ix* », « *kerem* », etc., en fonction de leur « statut social » (*a'tel*) relatif.

17 Le fait que, en 2018, dans le cadre de l'application fédérale de la loi sur la parité nationale, quarante femmes aient démissionné après leur élection au profit d'un homme dans leur municipe, montre notamment que, au moins pour une partie d'entre elles, le fonctionnement communautaire prime sur l'acquisition de droits civiques dans le cadre national.

18 Article 2 de la Constitution des États-Unis mexicains.

19 Articles 646 et 647 du *Código Civil Federal de México*, Chapitre II, Livre I, titre 10.

20 C. Dubar, *La socialisation*, 4e édition, Paris, Armand Colin, 2010 [1991], p. 79.

21 J. Butler, *Défaire le genre*, traduit par M. Cervulle, J. Marelli, Paris, Éditions Amsterdam, 2016 [2006] ; M. Foucault, *L'ordre du discours : leçon inaugurale au Collège de France prononcée le 2 décembre 1970*, Paris, Gallimard, 1971 ; M. Foucault, *Surveiller et punir. Naissance de la prison*, Paris, Gallimard, 1975.

22 Elle est pratiquée à temps plein par 90,34 % de la population du municipe.

23 D. Moisa, « Introduction : Pour une anthropologie de la réussite », *Martor (Bucuresti)*, vol. 16, 2011, p. 11-16, p. 12.

24 Les dispositions prises par le pouvoir royal en 1538 et en 1542, notamment, fixent les Indigènes dans une « république » (*República de los indios*), différente du gouvernement des colons (*República de los españoles*), institutionnalisant ainsi la « communauté » rurale comme étant le lieu de vie des Indigènes.

25 G. Polian, « k'inal », *Diccionario multidialectal del tseltal: tseltal-español*, *op. cit.*, p. 364-365.

26 A. Brossat, « Sur la variabilité des normes », *Appareil*, 2008, https://journals.openedition.org/appareil/624, (consulté le 04/04/2022).

27 C. Dubar, *La socialisation*, *op. cit.*

28 *Ibid.*, p. 7.

29 B. Anderson, *Imagined Communities. Reflection on the Origin and Spread of Nationalism*, Londres, New York, Verso, 2006 [1983].

30 Claudio Lomnitz démontre ainsi, à partir d'une critique du travail de Benedict Anderson sur l'aspect fictionnel de la nation, que le champ d'expression de ce régime normatif ne se limite pas à l'espace urbain où il

est produit et reproduit par des agents métis mais pénètre, tant par les administrations implantées que par les liens politiques obligés avec l'État, l'espace rural communautaire. Voir C. Lomnitz, « Ritual, Rumor and Corruption in the Constitution of Polity in Modern Mexico », *Journal of Latin American Anthropology*, vol. 1, n° 1, 1995, p. 20-47, p. 22.

31 F. Cancian, *Economics and prestige in a Maya community. The religious cargo system in Zinacantan*, Stanford, Stanford university press, 1965.

32 H. Siverts, *Stability and change in Highland Chiapas, Mexico*, Bergen, Bergen National Papers in Social Anthropology, 1981.

33 Cette conclusion est issue de l'enquête de terrain que nous avons menée en 2017. Elle fait écho aux observations d'Araceli Burguete Cal y Mayor. A. Burguete Cal y Mayor, « Chiapas : nuevos municipios para espantar municipios autónomos », A. Hernandez Castillo, P. Sarela, M. T. Sierra (dir.), *El Estado y los indígenas en tiempos del PAN. Neoindigenismo, legalidad e identidad.*, México, CIESAS, 2004, p. 137-169 ; A. Burguete Cal y Mayor, « Formas de gobierno indígena: la constitución del ayunamiento indígena tradicional en Los Altos de Chiapas », M. Nolasco (dir.), *Los pueblos indígenas de Chiapas. Atlas etnográfico*, México, Divulgación, 2008, p. 149-152 ; J. Danfakha, *Urbain, rural ou tseltal ? Migration à Mexico et recomposition communautaire chez les mayas tseltals de San Juan Cancuc (Mexique, Chiapas)*, mémoire de master, sous la direction de P. Déléage, Anthropologie, Université Paris Nanterre, 2018.

34 J. Danfakha, « *Urbain, rural ou tseltal ?* », *op. cit.*

35 Commencé en 2007, le *Programa de Educación, Salud y Alimentación* (Progresa) couvrait les familles pauvres vivant en milieu rural. Devenu PROSPERA en 2014, le montant de l'aide aux familles augmente en fonction du nombre d'enfants scolarisés.

36 Voir M. Freilich, D. Raybeck, J. Savishinsky (dir.), *Deviance. Anthropological perspectives*, New York, Bergin & Garvey, 1991.

37 En particulier dans des quartiers d'installation privilégiés à Mexico par les migrants, comme la Merced ou Tepito. *Cf.* C. Oehmichen Bazán, « Aspects de la violence dans les relations interethniques et le racisme à Mexico », *Anthropologie et Sociétés*, vol. 30, n° 1, 2006, p. 97-116.

38 P. Pitarch, « El laberinto de la traducción: la Declaración Universal de los Derechos Humanos en tzeltal », *op. cit.*

39 Par exemple, dans la Déclaration des droits des peuples autochtones des Nations Unies de 2007, en vingt pages, le mot « tradition » apparaît vingt-cinq fois, « coutume » dix fois et « culture » vingt-neuf fois. Par-delà les occurrences de ces termes qui témoignent d'un certain registre de langage délimitant le champ du discours produit, la déclaration présente une rhétorique insistant sur la présence intrinsèque d'un continuum spatio-temporel en ces sociétés. Un paragraphe de l'article 11 est particulièrement éloquent à ce propos : « 11. Les peuples autochtones ont le droit d'observer et de revivifier leurs traditions culturelles et leurs coutumes. Ils ont notamment le droit de conserver, de protéger et de développer les manifestations passées, présentes et futures de leur culture, telles que les sites archéologiques et historiques, l'artisanat, les dessins et modèles, les rites, les techniques, les arts visuels et du spectacle et la littérature. » *Déclaration des Nations Unies sur les droits des peuples autochtones*, 13 septembre 2007, p. 23.

40 H. S. Becker, *Outsiders : études de sociologie de la déviance*, traduit par J.-P. Briand, J.-M. Chapoulie, Paris, Métailié, 1985, p. 157-158.

41 *Ibid.*, p. 40-41 : « […] quelles catégories sont capables, en pratique, d'obliger les autres à accepter leurs normes, et quelles sont les causes du succès d'une telle entreprise ? C'est évidemment une question de pouvoir politique et économique. […] Par exemple, ce sont en général les adultes qui élaborent les normes concernant les jeunes. […] Cette situation est tenue pour légitime parce que l'on considère que les jeunes ne sont ni assez sages ni assez responsables pour élaborer correctement les normes qui les concernent. De même, il est à plusieurs égards exact que, dans nos sociétés, ce sont les hommes qui élaborent les normes pour les femmes ».

42 INEGI, « IX Censo General de Población 1970 », *INEGI*, 2024, https://www.inegi.org.mx/programas/ccpv/1970/ (consulté le 15/10/2024).

43 M. Weber, *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, traduit par J. Chavy, Paris, Plon, 1964.

44 Nous regrouperons sous ce terme les directeurs et directrices d'écoles, les enseignants, mais aussi une partie du personnel administratif scolaire que la population de San Juan Cancuc désigne ainsi. Ces « professeurs » sont appelés « *p'ijtsewanej* » en tseltal, bien que les locuteurs s'y réfèrent plutôt par l'usage de l'espagnol « *maestro* » ou « *maestra* ». Pour les *Cancuqueros* et *Cancuqueras*, les *maestros* et *maestras*, ou *p'ijteswanej*, ont

tous en commun la trajectoire de vie que nous décrivons dans les lignes suivantes.

45 Nous reprenons cette expression du chapitre de J. Métais, « Passeurs du politique, passeurs ambivalents, passeurs contestés », *Maestras et maestros de Oaxaca. École et pouvoir au Mexique*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2019, p. 189-229.

46 J. Danfakha, *Des voix déviées. Migrations des jeunes filles tseltales « perdues » à Mexico DF.*, thèse de doctorat, sous la direction de V. Vapnarsky et de S. Pédron Colombani, Anthropologie, Université Paris Nanterre, 2024.

47 E. Goffman, *Stigmate. Les usages sociaux du handicap*, traduit par A. Kihm, Paris, Les Éditions de Minuit, 1975, p. 12.

48 Nous emploierons l'expression de carrière morale dans le sens lui étant donné par Howard Becker dans *Outsiders* : « Un concept utile pour construire des modèles séquentiels de divers types est celui de *carrière* (4). Dans les études de professions, où le concept a d'abord été élaboré, il renvoie à la suite des passages d'une position à une autre accomplis par un travailleur dans un système professionnel. Il englobe également l'idée d'évènements et de circonstances affectant la carrière. Cette notion désigne les facteurs dont dépend la mobilité d'une position à une autre, c'est-à-dire aussi bien les faits objectifs relevant de la structure sociale que les changements dans les perspectives, les motivations et les désirs de l'individu. Les études utilisent généralement le concept de carrière pour distinguer ceux qui « réussissent » de ceux qui ne réussissent pas (quelle que soit la définition de la réussite professionnelle que l'on adopte). Mais on peut aussi l'utiliser pour distinguer divers types d'aboutissement des carrières, indépendamment de la question de la « réussite ». On peut facilement transposer ce modèle pour étudier les carrières déviantes. Mais cette transposition ne devrait pas conduire à s'intéresser uniquement aux individus qui suivent une carrière débouchant sur une déviance de plus en plus affirmée et qui finissent par adopter une identité et un genre de vie radicalement déviants. Il faudrait aussi prendre en compte ceux qui entretiennent avec la déviance des rapports plus éphémères et que leur carrière éloigne ultérieurement de celle-ci pour les rapprocher d'un genre de vie plus conventionnel » (H. S. Becker, *Outsiders*, *op. cit.*, p. 47-48).

49 M. De la Cadena, « Las mujeres son más indias », *op. cit.* ; G. Tzul Tzul, *Sistemas de gobierno comunal indígena. Mujeres y tramas de parentesco en Chuimeq'ena'*, México, Maya Wuj, 2016.

50 J. Danfakha, *Des voix déviées*, *op. cit.*, p. 121-127.

51 Comme dans d'autres municipes cette année-là, la volonté de respect de la parité n'était que de façade : il était attendu que, une fois élue, Martha López Santis se retire au profit d'un homme — son mari ou un autre homme plébiscité par les comités masculins déjà en place —. Plus de trente femmes chiapanèques ont ainsi démissionné du poste auquel elles avaient été élues afin que des hommes puissent prendre leur place en 2018.

52 A. K. Cohen, *Deviance and Control*, Englewood Cliffs, Prentice-Hall, 1966, p. 16-18 ; R. L. Segato, *Las estructuras elementales de la violencia: ensayos sobre género entre la antropología, el psicoanálisis y los derechos humanos*, Buenos Aires, Prometeo libros.

53 A. K. Cohen, *Deviance and Control*, *op. cit.* ; A. Ogien, *Sociologie de la déviance*, 2e Édition, Paris, Presses universitaires de France, 2012 [1995] ; M. Freilich, D. Raybeck, J. Savishinsky (dir.), *Deviance. Anthropological perspectives*, *op. cit.*

54 H. S. Becker, « Comment on devient fumeur de marijuana », *Outsiders*, *op. cit.*, p. 64-82.

55 Accord de libre-échange nord-américain (ALENA) mis en application en 1994.

56 Celles-ci ne souffrent d'aucun discrédit, car les *Cancuqueros* considèrent que leur terre (*k'inal*) est celle de leur mari. Elles appartiennent donc encore à la communauté via ce biais masculin.

57 Alberto, entretien du 10 décembre 2019, lignes 10.1 à 12.4

58 Le verbe transitif « *k'an* » a pour sens premier « vouloir », mais a aussi la valeur de « nécessiter », « manquer de ».

59 E. Goffman, *Les rites d'interaction.*, traduit par A. Kihm, Paris, Les Éditions de Minuit, 1974.

60 J. B. Haviland, *Gossip, Reputation, and Knowledge in Zinacantan*, Chicago, University of Chicago Press, 1977.

61 Ces bus sont ainsi qualifiés car ils sont sensiblement moins chers que les bus de première classe. Ceux-ci sont climatisés, disposent entre autres de prises, de la télévision et de vastes soutes pour les bagages.

62 Les délégations sont les seize démarcations territoriales politico-administratives composant la ville de Mexico.

63 Minibus populaire au Mexique formant un réseau de transports en commun.

64 M. Agier, *Esquisses d'une anthropologie de la ville : lieux, situations, mouvements*, Louvain-La-Neuve, Academia Bruylant, 2009.

65 Les instituts de recensement économiques mexicains distinguent l'économie « formelle », c'est-à-dire déclarée aux services fiscaux, de l'économie informelle, qui n'est pas déclarée. Cette économie informelle, cependant, n'est pas illégale tant qu'elle ne nuit pas à autrui. Nous avons cependant remarqué, en particulier depuis l'élection du président Andrés Manuel López Obrador, que la ville de Mexico tente de rendre « formels » les commerces « informels » via la création d'unions locales de commerçants à la Candelaria. Si le but avoué est de rendre certaines zones de la Merced moins dangereuses à la manière de ce qui avait été entrepris pour réguler la violence dans le quartier résidentiel de Tepito, force est de constater qu'à la Merced, les activités illégales bénéficient d'une très grande tolérance de la part des autorités, en particulier pour le vol et le marché de la prostitution. Les objets volés sont vendus dans des endroits à peine cachés, la récolte des larcins évoluant au fil des mois : en juin, des piles de téléphones portables brûlaient sous un soleil de plomb tandis que les vêtements semblent mieux se vendre depuis fin juillet. Le tout est toujours accompagné de bijoux de qualité variable.

66 C. Lomnitz, « Ritual, Rumor and Corruption in the Constitution of Polity in Modern Mexico », *Journal of Latin American Anthropology*, vol. 1, n° 1, 1995, p. 20-47.

67 Type de série télévisuelle très prisé en Amérique latine.

68 D'après les données statistiques nationales de l'INEGI de 2010 — les plus récentes disponibles au moment où nous écrivons ces lignes —, 68,2 % des individus âgés de trois à dix-huit ans vont à l'école. Parmi les absentéistes, 57,6 % sont des femmes. Le pourcentage de filles absentes s'accroit à partir de dix ans (68,8 % contre 31,2 % de garçons), pour atteindre un pic à l'âge de douze ans (72 %). Sauf dans les petites classes (de trois à cinq ans), les garçons sont toujours plus scolarisés que les filles. INEGI, « Censo de Población y Vivienda 2010 », *INEGI*, 2024, https://www.inegi.org.mx/programas/ccpv/2010/#Tabulados, (consulté le 15/10/2024).

69 Sarah, entretien du 29 février 2020, lignes 32.1-38.2.

70 Leur père peut leur épargner la cuisson du maïs durant toute une nuit, notamment, en leur apportant de la *Maseca*, une farine permettant de faire

des tortillas seulement en ajoutant de l'eau. La nourriture peut aussi être composée de petits pains de San Cristóbal très appréciés par les habitants de la communauté, et de sodas.

71 J. Butler, *Défaire le genre*, *op. cit.*, p. 78.

72 N. García Canclini, *Transforming modernity. Popular culture in Mexico.*, Austin, University of Texas Press, 1993, p. 192.

RÉSUMÉS

Français
En quoi la migration à Mexico constitue un acte déviant pour une jeune fille maya tseltale de San Juan Cancuc ? Dans les communautés de ce municipe indigène du Chiapas, les gouvernements locaux sont composés uniquement d'hommes mariés élus par d'autres hommes mariés. Or, s'il est admis que les garçons migrent en ville dans le cadre de leur socialisation à l'exercice de ce pouvoir, la sédentarité des « jeunes filles non mariées » (*ach'ix*) est dressée en condition du maintien de l'identité collective. La migration dans la capitale du pays, en particulier, entraine une des plus hautes sanctions pouvant être prononcée communautairement : l'exclusion. À partir de plus d'un an et demi de données ethnographiques, nous montrerons comment ce non-retour matérialise une volonté de tenir les femmes éloignées du champ de l'expression politique indigène.

English
In what way does migration to Mexico City constitute a deviant act for a young Tseltal Maya girl from San Juan Cancuc? In the communities of this indigenous municipality of Chiapas, local governments are composed exclusively of married men elected by other married men. While it is accepted that boys migrate to the city as part of their socialization into the exercise of this power, the sedentariness of "unmarried young girls" (*ach'ix*) is upheld as a condition for maintaining collective identity. Migration to the country's capital, in particular, triggers one of the harshest sanctions that can be imposed at the community level: exclusion. Drawing on more than a year and a half of ethnographic data, we will show how this non-return materializes a will to keep women away from the field of indigenous political expression.

INDEX

Mots-clés
anthropologie politique, normes, règles, migration, genre

Keywords
political anthropology, norms, rules, migration, gender

AUTEUR

Juliette Danfakha

Diffusion de connaissance

Le webinaire Histoire du droit 2.0

De la tablette antique au pixel

The History of Law 2.0 Webinar From the Ancient Tablet to the Pixel

Ninon Maillard et Louise Testot-Ferry

DOI : 10.35562/melete.337

Droits d'auteur
CC BY-NC-SA 4.0

PLAN

I. De la nécessité de cartographier les projets d'histoire du droit : faire rayonner l'innovation
II. De l'importance de faire communauté en histoire du droit
A. Prioriser trois axes
B. Considérer l'IA.

TEXTE

1 Il est loin le temps des premiers ordinateurs de l'ENIAC ou encore ceux d'IBM des années 1940 et 1950. Depuis, le numérique est partout. Dans l'air du temps, le monde de la recherche a connu une évolution technologique importante.

2 À l'heure où il est question d'interdisciplinarité, de transdisciplinarité, voire d'indisciplinarité [1], il convient de faire le point sur les projets portés par les historiens du droit lorsqu'ils s'appuient sur les humanités numériques et qu'ils exploitent des outils, en ligne et hors ligne, pour construire ou valoriser leurs recherches. Entrevoir l'histoire du droit seulement par la boîte à outils disponible [2] serait pourtant une approche réductrice. Maintenir un regard d'ensemble sur les pratiques et la méthode, en plus desdits outils, est nécessaire. C'est dans cette dynamique qu'est né le webinaire *Histoire du droit 2.0* en 2024. Nous sommes deux enseignantes-chercheuses en histoire du droit, de formation et d'expérience différentes. Ce double regard, complémentaire, nous accompagne dans notre souhait d'instaurer un moment d'échange sur les pratiques de la recherche. Cette

configuration humaine initiale met au cœur du projet la nécessité du dialogue comme moment producteur. Si cet impératif n'est pas une nouveauté [3], les outils contemporains en simplifient la mise en œuvre, la connexion à distance permettant notamment de réunir de nombreux collègues à moindre frais, rapidement et facilement. Sans même envisager un dialogue des savoirs allant jusqu'à la société [4], il convient, dans un premier temps, de pouvoir remobiliser les espaces de dialogue au sein même des universités et entre historiens du droit pour réduire les écarts statutaires [5], géographiques mais aussi générationnels [6]. Dix ans avant la création du webinaire, un ouvrage collectif proposait un bilan des nouvelles tendances en histoire du droit [7], faisant le tour des « matières [8] », des époques [9] et des laboratoires de recherche à travers les contributeurs. Le webinaire prend, d'une certaine manière, la suite de cette dynamique de mise à jour tout en développant un autre point de vue. Il s'agit moins ici de développer le fond de la recherche, qui reste accessible par la voie traditionnelle de l'édition académique, que d'insister sur la méthode, les outils et la fabrique tant de la recherche que du produit fini lorsqu'il s'agit d'un site, d'une base de données ou de toute autre valorisation faisant intervenir les nouvelles technologies. Le dialogue s'oriente alors vers le retour d'expérience et le partage porte sur les apports, objectifs et enjeux des projets mais aussi sur des questions fondamentales pour la survie de l'histoire du droit dans le contexte actuel, à savoir la recherche de financement en amont et l'articulation pérenne des productions d'histoire du droit avec les savoirs contemporains.

I. De la nécessité de cartographier les projets d'histoire du droit : faire rayonner l'innovation

3 Sur les 55 300 enseignants-chercheurs titulaires comptabilisés par le ministère de l'Enseignement Supérieur et de la Recherche pour les années 2021-2022, le nombre d'historiens du droit s'élève à 264 [10]. Alors que la discipline a été qualifiée de « discipline rare » en 2022 [11], il était d'autant plus important de mettre en lumière l'émulation scientifique dans ses rangs. Cette qualification, qui place l'histoire du

droit dans une situation semblable à celle de trois autres disciplines (archéogéographie [12], musique appliquée aux arts visuels [13] et oralité du monde [14]), a suscité des réactions [15] et oblige les historiens du droit à valoriser d'autant plus les spécificités de leur apport dans le domaine des sciences. Centraliser les discussions autour des projets menés en histoire du droit devient ainsi un impératif de visibilité et de viabilité. Dans cette perspective, nous avons eu à cœur de balayer largement, de l'Antiquité jusqu'à l'histoire du temps présent, pour dépasser les frontières qui résultent de ces temporalités en termes d'environnement scientifique, de centres et lieux de recherches, de réseaux de communication, de relais d'informations et de connaissances. Le webinaire permet par ailleurs de rendre concrètes des pratiques parfois techniques, complexes et dont le vocabulaire spécialisé et jargonneux peut rebuter. Les séances abordant la numérisation de sources ou la création de bases de données permettent de se familiariser avec des vocabulaires et des techniques parfois très éloignés de nos manières de dire et de faire : océrisation, algorithmes, métadonnées, arborescences, indexation, facettes, rebonds, balisage… Nous nous efforçons ainsi d'associer à nos réflexions les ingénieurs de recherches impliqués dans les projets que nous explorons, ainsi que des chercheurs et chercheuses de domaines variés susceptibles d'échanger avec les historiens du droit de manière fructueuse dans le cadre de leurs expériences en humanités numériques. Marion Albessard, ingénieure de recherche, est ainsi venue raconter l'histoire d'une base de données bibliographiques que les antiquisants connaissent bien : DRANT [16]. Au cœur de cette séance furent discutés la pérennité des bases de données, leur actualisation dans un contexte d'évolution technique rapide et permanente, la pression budgétaire pour financer les « migrations » successives, les logiciels, les hébergements… Lors de la même séance, notre collègue Capucine Nemo-Pekelman, recrutée en post-doctorat par John Tolan dans le cadre du projet ERC RELMIN, est revenue sur son expérience, soulignant notamment les passionnants échanges interdisciplinaires nécessaires à la création des fameux « mots-clés », c'est-à-dire à la terminologie qui servira à renseigner les différents champs de métadonnées. Clarisse Siméant est venue évoquer la numérisation d'ouvrages rares de droit canonique (projet Yvette [17]) avec Angélique Malec, ingénieure de

recherche à Paris-Saclay [18]. L'équipe à l'origine du *Dictionnaire numérique de la ferme générale* a participé au webinaire avec l'ingénieur d'études en humanités numériques qui a contribué au projet [19]. La dimension collaborative et pluridisciplinaire est encore une fois soulignée, montrant comment historiens des facultés de droit et des facultés des lettres construisent de fructueuses associations. Xavier Prévost, qui pilote l'ambitieux projet ERC ISTHisFrench, participe à l'édition 2026, accompagné de l'ingénieure en humanités numériques recrutée *ad hoc* : Anne-Lou Pichet [20]. Cette séance met aussi en valeur la dimension pluridisciplinaire du webinaire puisque c'est l'occasion d'un *cross-over* avec une équipe d'historiens toulousains du FRAMESPA [21]. De nombreux projets ont été présentés et discutés, contribuant à la valorisation de bases de données ou de productions en ligne précieuses pour les recherches en histoire du droit. Citons notamment la base de données RevLoi, issue du projet ANR et d'un partenariat avec l'Université de Chicago (projet ARTFL), que notre collègue Yann-Arzel Durelle-Marc a pris le temps de nous expliquer en détail [22] ; le Dictionnaire Numérique de la Ferme Générale [23] évoqué plus haut ; la bibliothèque numérique en histoire du droit colonial RevColEurop ou encore celle donnant accès aux sources relatives à l'histoire de la folie, toujours en contexte colonial : Amiaf [24]. Chaque projet a permis de discuter de points techniques [25], scientifiques [26], financiers [27] ou encore d'évoquer la question des publics et des utilisateurs visés.

4 Dans un monde ultra-connecté, le webinaire favorise l'ouverture ce qui se manifeste également par une volonté de science ouverte : le webinaire est accessible à tous, sans inscription, et, sauf exception, les séances sont enregistrées et diffusées en ligne sur une chaîne YouTube. Bien sûr, cette formule convient tout particulièrement aux projets numériques. Le webinaire contribue à l'abaissement des entraves à la diffusion des données de recherche. Sans que les baromètres de scanR [28] ne deviennent une source d'angoisse, il convient d'échanger sur les réalités de cette ouverture (principes FAIR [29], pérennisation des données, modèle Diamant [30], document *readme* [31], etc.). Il est impératif de questionner nos pratiques afin de nous permettre d'être à notre tour « des nains sur les épaules de géants [32] ». Les séances permettent

d'évoquer très concrètement nos usages et de les questionner dans une perspective épistémologique : il s'agit d'exposer les utilisations contemporaines des outils les plus récents, d'en démontrer très concrètement le potentiel en termes de traitement et de valorisation des données, mais aussi d'affiner l'encadrement épistémologique qui doit précéder tout recours à l'outil. Les échanges entre Jan Borrego Stepniewski, Léo Brun et Nader Hakim [33] ou encore les retours d'expériences de Yann-Arzel Durelle-Marc [34] ont été, sur ce point, précieux.

II. De l'importance de faire communauté en histoire du droit

A. Prioriser trois axes

5 Le sous-titre retenu pour le webinaire *Histoire du droit* 2.0 constitue les trois axes prioritaires de ces discussions : « Nouvelles sources, nouveaux supports de diffusion, nouvelles écritures ». S'il est admis que l'Histoire avec un grand H débute avec l'écriture, soit entre 3 500 et 3 000 ans avant notre ère, celle-ci peut désormais s'exprimer dans une pluralité déconcertante de sources. Du cunéiforme à l'élamite linéaire, en passant par les hiéroglyphes, jusqu'au code informatique en 2.0, l'évolution de la langue s'est accompagnée d'une mutation de ses supports et de ses pratiques. Le webinaire tend ainsi à proposer un échange autour de sources relativement traditionnelles en histoire du droit jusqu'à celles plus rares. L'historien du droit, tout comme l'historien, élargit son matériau au fur et à mesure des objets d'études afin de maintenir la justesse de ses analyses. Alors qu'Arlette Farge a déclamé son goût et son appétence pour les archives, formule désormais célèbre [35], nous tentons de garder vif cet intérêt et d'éviter une posture de satiété statique et ankylosante. En 2026, nous évoquerons ainsi quelques expériences inédites et pleines d'imagination permettant de travailler et d'interroger les sources du droit de manière innovante [36]. Le champ des possibles est abyssal en matière de sources et l'enjeu d'une discussion sur leur matérialité, leur rapport au réel, leur spécificité, permet d'engendrer un riche débat autour de la méthode à employer. La contribution de l'INA au webinaire a permis de valoriser un espace de travail et des archives

inédites, dans le champ de la justice notamment, en attente d'exploration [37]. De manière très succincte, nous avons par ailleurs abordé les archives iconographiques [38], les archives judiciaires filmées [39] — et plus largement le film comme source riche pour les historiens du droit [40] —, ou encore les archives orales [41]. Il s'agit ici de mettre en lumière la dimension audiovisuelle de certaines archives qui doivent encore trouver leurs spécialistes même si, à l'origine du webinaire, se trouvait justement le projet PROFIL [42] (pour PROcès FILmés) et en perspective la création d'un site internet conçu sur le modèle d'une base de données [43].

6 Ce renouvellement autour des sources s'inscrit dans la continuité de la problématique de leur accessibilité, mais aussi de leur diffusion. En effet, le numérique bouleverse les pratiques avec le développement de la numérisation des documents historiques. Loin des simples photographies des premières pratiques en la matière [44], la nécessité de produire des documents océrisés, lisibles, au format pérenne, est aujourd'hui un impératif et, là encore, cette pratique modifie le rapport au document et à sa matérialité ; la recherche par le raccourci-clavier Ctrl + F en est l'un des exemples [45]. Ce geste démultiplie les possibilités depuis sa chambre à soi, mais inquiète dans le même temps [46]. La diffusion numérique des sources trouve un écho avec la diffusion numérique des résultats de la recherche ; manuel numérique qui allie publication papier et ressources en lignes [47], blog et carnet de recherche complètement en ligne [48], revue numérique [49], webinaire, podcast [50]… Autant de médias d'écriture et de diffusion qui sont désormais possibles. Parfois des palliatifs à des manques budgétaires, parfois des stratégies d'élargissement du lectorat ; dans tous les cas, ces pratiques gagnent à être collectivement interrogées et ces projets à être valorisés au sein d'une communauté mieux informée et irriguée, via de multiples canaux d'échanges et de transmission, des savoirs au nombre desquels le webinaire a l'ambition de s'inscrire.

B. Considérer l'IA.

7 Depuis les années 1950, le développement des algorithmes a permis l'essor de l'IA. Ces dernières années marquent l'apparition et la démocratisation des agents conversationnels qui modifient de façon

croissante notre rapport au numérique. À partir de 2018, la France se dote d'une Stratégie nationale pour l'intelligence artificielle (SNIA)[51], suite de la mission Villani[52]. L'IA intègre alors progressivement tous les domaines. Elle se retrouve par exemple du côté du ministère de la Culture, ce dernier publiant une *Charte interne relative à l'intelligence artificielle générative*[53] en 2024. De façon plus générale, l'IA est expérimentée dans les services publics depuis près d'un an à travers le projet Albert[54]. Plusieurs considérations apparaissent autour de l'IA : la maîtrise technique de cet outil, les avantages de son utilisation, sa pratique éthique, mais également son contrôle. Ce dernier souci se retrouve d'un point de vue juridique dans le souhait d'un encadrement de l'IA au niveau européen, notamment[55] avec la création du Bureau européen de l'IA en février 2024 et la désignation d'autorités de contrôle[56]. L'Europe est ainsi venue poser une définition juridique de l'IA afin de mieux harmoniser les règles la concernant. Le domaine juridique se dote également de l'IA à la suite d'une réflexion menée donnant lieu à la remise du *Rapport IA au service de la justice : stratégie et solutions opérationnelles* le 23 juin 2025[57]. Le monde académique n'est pas en reste. Des budgets spécifiques au développement de l'IA et des chaires spécialisées ont été instaurés. L'IA a alors été regardée comme une priorité nationale. Par exemple, l'Agence nationale de la recherche (ANR) a privilégié le financement de projets utilisant l'IA depuis 2017[58], soit des aides estimées à 338,9 millions d'euros pour la période de 2018 à 2024[59], cette somme devant atteindre 938 millions d'euros dans le cadre du plan France 2030 dédié à l'IA[60]. La mise en place de « clusters IA » à Paris, Grenoble, Nancy, Toulouse, Rennes ou encore à Nice s'inscrit dans cette dynamique[61]. Dans cette perspective, certains projets en histoire du droit s'intéressent à l'emploi de cet outil, tels que le projet Parli-IA-ment(s) dont nous parlerons en mai 2026[62]. Bien entendu, l'IA ne saurait être une panacée et comme tout outil, il doit être réfléchi et examiné au regard des avantages et des inconvénients[63]. Des moments d'échanges et de partages sont, de ce point de vue, très précieux pour ne pas reconduire les mêmes erreurs et apprendre, à l'inverse, à tirer le meilleur parti de l'IA et de son incroyable potentiel dans nos activités de recherche. De même, son utilisation dans le domaine de l'éducation nécessite une discussion et l'instauration de « bons »

réflexes, comme le préconisent les référentiels pour les enseignants et pour les apprenants publiés par l'UNESCO en 2025 [64]. L'enjeu des discussions du webinaire est de proposer un dialogue pour promouvoir et faciliter une pratique raisonnée et raisonnable de ce nouvel outil [65]. Les historiens du droit, chercheurs et enseignants, doivent s'inscrire dans ces débats et faire partie de la solution. Le *Sommet pour l'action pour l'*IA a, par exemple, permis de relayer les besoins spécifiques des historiens du droit face à l'IA [66]. Il convient donc de s'y intéresser [67], éventuellement de s'y former [68], mais surtout d'engager une réflexion (d')ensemble. Le webinaire *Histoire du droit* 2.0 s'offre à la communauté des historiens du droit comme un instrument permettant de répondre à ces problématiques et de mettre en partage toutes nos solutions.

NOTES

1 Consulter le n° 149 (2025) de la revue *Culture et Recherche* éditée par le ministère de la Culture. Voir également S. Catellin, L. Loty, « Sérendipité et indisciplinarité », *Hermès, La Revue*, n° 67, 2013, p. 32-40.

2 Nous renvoyons à l'utile liste de logiciels de Science Po Paris, proposant des outils selon les effets recherchés et les contraintes des matériaux : https://www.sciencespo.fr/usages-numeriques/fr/outils-equipements/outils-pour-la-recherche/.

3 F. Chassot, Le dialogue scientifique au XVIII^e siècle. Postérité de Fontenelle et vulgarisation des sciences, Paris, Classiques Garnier, 2011.

4 Dans l'un de ses billets en ligne de 2024, le ministère de l'Enseignement Supérieur, de la Recherche et de l'Innovation fait un état des lieux des dialogues entre les scientifiques et la société. La nécessité d'actions politiques et citoyennes à l'écoute des experts est alors soulignée. Paradoxalement, l'exhortation à la technocratie se multiplie dans un temps semblable où la parole de l'expert est parfois inaudible. Voir https://www.enseignementsup-recherche.gouv.fr/fr/pour-vous-c-est-quoi-le-dialogue-entre-sciences-recherche-et-societe-94251 (consulté le 07/05/2026) ; O. Dard, « Technocratie », E. Anceau (dir.), *Nouvelles histoire de France*, Paris, Passés composés, 2025, p. 329-336.

5 Il s'agit notamment de faciliter des échanges informels entre enseignants-chercheurs titulaires, professeurs ou maîtres de conférences,

attachés temporaires d'enseignement et de recherche, docteurs, doctorants et étudiants en master d'histoire du droit.

6 Nous observons souvent les effets de l'écart générationnel entre nous, dans nos réflexes professionnels, dans nos usages des différents outils ; dans nos réseaux aussi.

7 J. Krynen, B. d'Alteroche (dir.), *L'histoire du droit en France. Nouvelles tendances, nouveaux territoires*, Paris, Classiques Garnier, 2014.

8 Institutions publiques, sources du droit, droit constitutionnel, droit social, droit pénal, droit administratif…

9 Droit romain, médiéval, moderne et contemporain.

10 Chiffres issus du site dataESR, https://data.esr.gouv.fr/FR/E810/P378/tableau_des_enseignants_chercheurs_de_l_enseignement_superieur_public_niveau_national_-_universite (consulté le 17/04/2026).

11 S. Chevalier, *Qualification disciplines rares en statut d'observation de l'histoire du droit et des institutions*, Paris, 3 mai 2022, https://www.enseignementsup-recherche.gouv.fr/fr/cartographie-des-disciplines-rares-46362 (consulté le 07/05/2026).

12 S. Chevalier, *Qualification disciplines rares en statut d'observation de l'Archéogéographie*, Paris, 3 mai 2022.

13 S. Chevalier, *Qualification disciplines rares en statut d'observation de la Musique appliquée aux arts visuels*, Paris, 24 mars 2022.

14 S. Chevalier, *Qualification disciplines rares en statut d'observation de l'Oralité du monde*, Paris, 7 juin 2023.

15 Nous mentionnerons par exemple la tribune de Florent Garnier et Dario Mantovani dans les colonnes du Monde du 4 avril 2023, celle de Nicolas Kermabon soulignant notamment le recul de la discipline au sein des facultés de droit le 5 février 2022 ou encore le billet de l'*Association française des historiens des facultés de droit*, publié le 11 mai 2021.

16 « Concevoir et utiliser une base de données en histoire du droit », séance du 10 avril 2025 avec Marion Albessard, ingénieur d'études spécialisée dans l'analyse des sources anciennes, et Capucine Nemo-Pekelman, historienne du droit.

17 A. Demay, A. Malec, C. Simeant, « Bibliothèque numérique Yvette, à la source du patrimoine », *Arabesques*, n° 99, 2020 : https://publications-prairial.fr/arabesques/index.php?id=2225 (consulté le 05/01/2026).

18 « La numérisation des sources en histoire du droit : Yvette et imprim@lex », séance du 1er février 2024 avec la participation de Yann-Arzel Durelle-Marc.

19 « Ouvrir un dictionnaire et ses données : retour d'expérience du Dictionnaire numérique de la Ferme générale », avec Thomas Boullu et Cédric Glineur (historiens du droit), Marie-Laure Legay (historienne) et Valentin de Craene (ingénieur d'études).

20 « Base de données et humanités numériques : cross-over autour du projet ERC ISTHisFrench », séance du 26 février 2026.

21 Nathalie Hernandez, Nicolas Marqué et Sébastien Poublanc.

22 « Numérisation et mise en ligne des collections Baudouin et du Louvre », séance du 16 janvier 2025.

23 Voir *supra*, n° 19.

24 « Bibliothèques numériques en histoire du droit. Les apports multiples d'un outil polyvalent et collaboratif », séance du 28 mars 2024 avec Silvia Falconieri et Florence Renucci, historiennes du droit ; T. Collier, S. Falconieri, I. Thiebau, A. Zasadzinski, « Sources pour une histoire juridique de la folie en situation coloniale », *Clio@Themis*, n° 23, 2022 : http://journals.openedition.org/cliothemis/2870 (consulté le 05/01/2026).

25 Hébergeurs, logiciels, évolutions techniques…

26 Constitution d'équipes, recherche de contributeurs, détermination des arborescences, de l'indexation du vocabulaire, alimentation des bases de données sur le long terme…

27 Recherche de budgets, pérennisation des sites et des bases de données…

28 https://scanr.enseignementsup-recherche.gouv.fr/.

29 *Findable*, *Accessible*, *Interoperable*, *Reusable* sont les quatre principes mis en exergue dans le cadre de la science ouverte.

30 Le modèle Diamant désigne un accès ouvert de publication scientifique où ni l'auteur ni le lecteur ne doit payer pour son accès.

31 Il s'agit d'un document dans un format accessible à tous (par exemple .txt) qui contextualise les données présentées (méthode de recherche, équipe, démarche, biais éventuel, etc.). L'ambition est de permettre à ceux qui consultent ou voudraient réutiliser ces données d'avoir une vue transparente sur celles-ci. Le site du gouvernement français propose un

modèle de *readme*/« lisezmoi » : https://recherche.data.gouv.fr/fr/categorie/33/guide/modele-de-readme.

32 Reprenant la formule de Bernard de Chartres, Marin Dacos revient à la fois sur l'historique de la notion de science ouverte, mais également sur son importance dans M. Dacos, « Des nains sur les épaules de géants : ouvrir la science en France », *Revue politique et Parlementaire*, n° 1092, 2019, p. 1-16.

33 « Exploiter les outils numériques en histoire du droit », séance du 20 mars 2025.

34 Voir *supra*, n° 18 et 22.

35 A. Farge, *Le goût des archives*, Paris, Seuil, 1989. Nous signalons également la publication dirigée par F. Clavert et C. Muller : *Le goût de l'archive à l'ère numérique*. Consulter https://gout-numerique.net/.

36 « "Faux" documents : expérimenter les sources par la fiction », séance du 2 avril 2026 avec Aurélien Peter, historien, et Baptiste Robaglia, historien du droit.

37 « Les fonds audiovisuels de l'INA : une source inédite en histoire du droit », séance du 5 juin 2025 avec Anne Pavis et Émeline Seignobos.

38 « Une approche visuelle des sources juridiques : le cas des imprimés révolutionnaires de la Collection Portiez de l'Oise », séance non filmée du 11 avril 2024, avec Mathias Boussemart et Yann-Arzel Durelle-Marc.

39 « Les procès filmés : exploitation et valorisation d'une source prometteuse pour l'histoire du droit », séance du 23 mai 2024, avec Sylvie Humbert, historienne du droit, et Martine Sin Blima-Barru, responsable du département de l'administration des données aux Archives Nationales.

40 « Nouveaux corpus, nouvelles collaborations, nouvelles formes de la recherche en histoire du droit », séance du 18 janvier 2024, avec Nathalie Goedert, historienne du droit.

41 « Faire de l'histoire du droit à partir d'archives orales ? », séance du 22 mai 2025 avec Florence Descamps, historienne, Sylvie Humbert et Antonio Laguado, historien.ne.s du droit.

42 Le projet PROFIL a été lancé dans le cadre du LABEX « Les passés dans le présent » par Christian Delage, en collaboration avec les Archives Nationales, et poursuivi grâce au soutien de la MSH-Mondes, du CHAD (EA4417) et de l'INIST-CNRS. Pour en savoir plus, consulter https://www.mshmondes.cnrs.fr/recherche/laureats-aap-interdisciplinaires/profil/.

43 https://profil.inist.fr/s/portail/page/accueil

44 Florent Garnier rappelle notamment l'historique de ces numérisations de documents qui ont vu le jour au sein des archives départementales. De façon plus générale, nous renvoyons à son éclairant article : F. Garnier, « Les outils de la recherche en histoire du droit et des institutions : quelques évolutions contemporaines », B. Sergues (dir.), *La recherche juridique vue par ses propres acteurs*, Toulouse, Presses de l'Université Toulouse 1 Capitole, 2016, p. 59-77.

45 C. Muller, F. Clavert, *Écrire l'histoire. Gestes et expériences à l'ère numérique*, Paris, Armand Colin, 2025.

46 P. Bonin, « L'historiographie de l'histoire du droit, tendance récente et prochains territoires », J. Krynen, B. d'Alteroche (dir.), *L'histoire du droit en France. Nouvelles tendances, nouveaux territoires*, *op. cit.*, p. 551.

47 En 2026, le webinaire accueillera les créateurs d'un manuel numérique en histoire du droit : « Publier un livre numérique en histoire du droit : "Lire le droit du Moyen âge" », séance du 26 mars 2026, avec Emanuele Conte et Marta Cerrito, historien.ne.s du droit, et Louis Genton, historien.

48 En la matière, la création de la plateforme *hypothèse.org* en 2008 légitimise cette pratique d'écriture numérique. En 2024, le rapport d'activité de la plateforme dénombre près de 8 118 carnets de recherche, dont une production de 57 % de billets en français. Voir https://www.openedition.org/25480.

49 On pourra à ce titre regarder la séance du 13 février 2025 : « Les revues numériques en histoire du droit : Clio@Thémis et Mélété » avec Ralph Evêque, Claire Laborde-Menjaud, Étienne Lamarche et Xavier Prévost, historien.ne.s du droit.

50 À venir en 2026, une séance sur ce thème : « Parler d'histoire du droit, l'apport du podcast » avec Thérence Carvalho et Paul Chauvin-Madeira, historiens du droit.

51 Instauration de la Coordination nationale pour l'intelligence artificielle (COSNIA) : https://www.economie.gouv.fr/actualites/strategie-nationale-intelligence-artificielle.

52 Cette mission avait pour but de donner un sens à l'intelligence artificielle dans une perspective à la fois nationale et européenne. Cette réflexion a donné lieu à la remise d'un rapport le 28 mars 2018, disponible en ligne : ht
t-

ps://www.vie-publique.fr/rapport/37225-donner-un-sens-lintelligence-artificielle-pour-une-strategie-nation.

53 Ministère de la Culture, *Charte interne relative à l'intelligence artificielle générative. Pour un usage responsable de l'intelligence artificielle*, juin 2024 : https://cdip.bnf.fr/GEDKP/109252492743/charte-intelligence-artificielle-generative-ministere-culture_(1).pdf.

54 Présenté le 23 avril 2024 par le Premier ministre Gabriel Attal, le projet Albert doit permettre la transformation numérique de l'État. Il doit permettre l'instauration de l'IA au sein des administrations dans une perspective d'efficacité, mais aussi de souveraineté.

55 Voir en ce sens le premier règlement sur l'IA du 14 mars 2024 — Règlement UE 2024/1689.

56 En France, ces autorités de contrôle sont la DGCCRF, la CNIL ou encore le Défenseur des Droits.

57 Ministère de la Justice, *L'IA au service de la Justice : stratégie et solutions opérationnelles*, 2025, https://www.justice.gouv.fr/documentation/ressources/lia-au-service-justice-strategie-solutions-operationnelles (consulté le 07/05/2026).

58 Cette stratégie est affirmée sur le site de l'ANR, mais également dans des communiqués de presse ou encore dans le numéro 3 du magazine *Projet* qui récapitule les projets financés : https://www.calameo.com/anr_agence_recherche/read/00781609469635bd5c8bf. Voir la liste complète des projets financés : https://data.anr.fr/explore/dataset/projetsia/table/.

59 Chiffres annoncés sur le site de l'ANR, voir https://dataanr.opendatasoft.com/pages/ia/.

60 *Ibidem.*

61 https://www.enseignementsup-recherche.gouv.fr/fr/intelligence-artificielle-de-quoi-parle-t-91190.

62 « Développer un modèle d'exploitation des archives judiciaires avec des outils de haute technologie : le projet Parl-IA-ment(s) », séance du 21 mai 2026, avec Isabelle Brancourt, historienne, et Olivier Descamps, historien du droit. Le Projet s'est développé au sein de l'Institut Jean Gaudemet à l'Université Paris Panthéon-Assas. Voir sa présentation sur le carnet *Parlement(s) de Paris et d'ailleurs* (XIIIe-XVIIIe s.) : https://parlementdeparis.hypotheses.org/parl-ia-ments.

63 Nous renvoyons à l'amusante invitation à le faire par Frédéric Clavert, sur un format ludique. Quand le fond et la forme travaillent de concert : https://inactinique.net/prez/2025-06-10_doctoriales/2025-06-10_doctoriales.html#/title-slide.

64 M. Fengchun, C. Multu, *Référentiel de compétences en IA pour les enseignants*, UNESCO, 2025, https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000392681 (consulté le 07/05/2026) ; M. Fengchun et S. Kelly, *Référentiel de compétences en IA pour les apprenants*, UNESCO, 2025, https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000392652 (consulté le 07/05/2026). Dans le prolongement de cette idée, consulter la conférence « L'IA dans l'enseignement supérieur : enjeux et usages », Université Bretagne Sud, 2023, https://www.youtube.com/watch?v=SeDL2frN9q0 (consulté le 07/05/2026) ; C. de la Higuera, « Conférence sur l'IA et l'éducation », 2022 (chaire UNESCO — disponible sur YouTube) ; ou encore le podcast « Mon professeur est une IA ».

65 Trois grandes problématiques demeurent quant à l'usage massif à l'IA : le problème écologique, celui de transparence des données et celui de la propriété intellectuelle des données. À titre d'exemple, l'étude du *Contre-sommet de l'IA*, organisé par Éric Sadin, est instructif à ce sujet, tout comme le rapport d'Ana Semedo, *AI for green & green AI*, publié en 2024.

66 Claire Bouglé-Le Roux et Mélanie Clément-Fontaine ont ainsi organisé, avec le soutien du laboratoire Dante, une journée d'étude dédiée à l'histoire du droit et l'IA le 11 février 2025. Ce temps a donné lieu à la remise d'un rapport à l'Élysée. Replay de l'événement : https://www.uvsq.fr/sommet-pour-laction-sur-lintelligence-artificielle#:~:text=Le%2011%20f%C3%A9vrier%202025%2C%20la,d'organisations%20non%2Dgouvernementales%2C.

67 Nous renvoyons à l'éclairant article de Gwenaëlle Callemein à ce propos : G. Callemein, « Artificial intelligence at the service of legal history: towards a new way of exploiting sources », *Revue Lexsociété*, 2025, p. 1-21, https://epi-revel.univ-cotedazur.fr/publication/item/100525 (consulté le 07/05/2026).

68 Nous mentionnons l'existence du projet Scikit-learn, créé en 2006 par Inria qui est une bibliothèque *open source* d'apprentissage automatique en langage Python. Elle fournit des outils prêts à l'emploi pour analyser des données et créer des modèles prédictifs sans avoir à coder. Voir https://scikit-learn.org/stable/.

RÉSUMÉS

Français
La contribution présente le webinaire Histoire du droit 2.0 qui réunit mensuellement (janvier-juin) enseignants, doctorants et étudiants en histoire du droit pour échanger sur des projets innovants, notamment numériques. L'objectif : partager méthodes, défis, réussites et ressources (financements, soutiens), faire rayonner l'innovation dans notre discipline et renforcer la communauté en histoire du droit en créant du lien.

English
The contribution presents the **Histoire du droit 2.0** webinar, which brings together monthly (January–June) teachers, PhD students, and students in legal history to discuss innovative projects, particularly digital ones. The goal: to share methods, challenges, successes, and resources (funding, support), promote innovation in our discipline, and strengthen the legal history community by fostering connections.

INDEX

Mots-clés
webinaire, innovation numérique, partage d'expériences, vie de la recherche

Keywords
webinar, digital innovation, experience sharing, academic research life

AUTEURS

Ninon Maillard
Ninon Maillard a soutenu une thèse en histoire du droit canonique moderne en 2005 à l'Université de Toulouse-Capitole avant d'être qualifiée puis recrutée, en 2009, à la faculté de droit de Nantes où elle a enseigné dix ans et développé deux nouveaux axes de recherche : les animaux, au sein de la *Revue Semestrielle de Droit Animalier*, et les représentations visuelles et artistiques du droit et du procès, avec notamment le blog IMAJ. En 2019, elle rejoint l'équipe du CHAD de l'Université Paris-Nanterre et travaille sur un nouveau projet à partir des archives filmées du TPIY.
IDREF : https://www.idref.fr/094177570

Louise Testot-Ferry
Louise Testot-Ferry a soutenu une thèse en histoire du droit contemporain en 2025 à l'Université de Toulouse-Capitole. En septembre 2025, elle est recrutée en

tant qu'enseignante-chercheuse contractuelle en histoire du droit dans le laboratoire CESICE de l'Université Grenoble-Alpes.
IDREF : https://www.idref.fr/285419129

Varia

Pourquoi rédiger les coutumes en 2025 ? Entretiens en pays Abouré Ehivɛ et N'Zima (Côte d'Ivoire)

Why Write Down Customs in 2025? Interviews in Abouré Ehivɛ and N'Zima Country (Côte d'Ivoire)

Sylvain Soleil et Thierry Hamon

DOI : 10.35562/melete.324

Droits d'auteur
CC BY-NC-SA 4.0

PLAN

I. Rédiger les coutumes selon la perspective N'Zima et Abouré Ehivɛ
A. Le cadre des entretiens
B. Traditions, us, coutumes et lois
C. À l'origine : transmettre de façon orale
D. Écrire pour éviter les divergences d'application
E. Écrire pour conserver la culture traditionnelle
F. Écrire pour pouvoir travailler avec les services de l'État
G. Écrire pour rappeler les étrangers à leurs devoirs
II. Rédiger les coutumes dans une approche transdisciplinaire élargie
A. Écrire par mimétisme (facteur sociologique)
B. Écrire pour échapper aux contraintes de l'oralité (facteur linguistique)
C. Écrire par absorption de la part de l'État moderne (facteur institutionnel)
Conclusion
Annexes
Annexe 1. Entretien réalisé au siège de la royauté du peuple N'Zima
1. Objet de l'entretien
2. Cadre de l'entretien
3. Retranscription de l'entretien
Annexe 2. Entretien réalisé au siège de la royauté du peuple Abouré Ehivɛ
1. Objet de l'entretien
2. Cadre de l'entretien
3. Retranscription de l'entretien
Annexe 3. Extraits du recueil des *Us et coutumes Abouré Ehivɛ*, promulgué en 2022

NOTES DE L'AUTEUR

Article publié avec la labellisation de l'Institut Robert Badinter (https://institutrobertbadinter.fr/fr/)

TEXTE

1 En novembre 2024, ont eu lieu deux entretiens menés par Sylvain Soleil et Thierry Hamon auprès des chefferies N'Zima et Abouré Ehivɛ (Côte d'Ivoire). Ils avaient pour objet de comprendre la position des autorités traditionnelles à l'égard de la rédaction officielle de leurs *traditions-coutumes* — nous allons revenir sur ces deux concepts. Ces rencontres s'intégraient dans le projet Base Internationale de Données sur les Droits Coutumiers (BIDDC) et avaient été préparées de longue date avec Joachim Agbroffi, professeur d'anthropologie à l'Université de Bouaké et notable de la communauté N'Zima, et Hugues-Alain Ba, maître-assistant en histoire du droit à l'Université de Daloa et membre de la communauté Abouré, lequel nous avait transmis le recueil des *Us et coutumes Abouré Ehivɛ* officialisé en 2022 et publié en 2023. La façon de mener les entretiens a été circonscrite avec Joachim Agbroffi, selon les méthodes scientifiques et la confiance mutuelle acquise au fil des années [1].

2 Le projet BIDDC a été conçu et animé par Sylvain Soleil (Université de Rennes) et Nicolas Cornu-Thénard (Université de Paris II, ex-secrétaire général de la Société de Législation Comparée) [2]. Il met en relation quatre institutions partenaires : le laboratoire IODE — UMR CNRS 6262 (initiateur du projet), la Société de Législation Comparée (hébergeur de la base de données), l'Institut d'Études et de Recherche sur le Droit et la Justice (financeur du projet) et Boscop — ex-Empreinte Digitale — (chargée de la solution web). Il a quatre objectifs — ce n'est pas le lieu, ici, d'expliquer la méthode utilisée :

1. Proposer au public un libre accès en ligne au maximum d'ensembles coutumiers publiés dans le monde à ce jour. Le site d'accueil est le site de la Société de législation comparée : chaque ensemble coutumier est confié à un chercheur qualifié ; chaque ensemble coutumier est proposé

dans la langue originale, mais chaque article est accompagné de mots-clefs qui traduisent le concept juridique contenu dans l'article, traduits en cinq langues ; chaque ensemble coutumier est accompagné d'une notice scientifique : quand le texte a-t-il été rédigé ? où ? par qui ? quelle en est la validité ? quelle est la procédure suivie pour la rédaction ?

2. Accompagner la mise en ligne d'une réflexion épistémologique et interdisciplinaire (droit comparé, philosophie, ethno-linguisme, histoire, anthropologie) sur les phénomènes qui sont à l'œuvre lorsque les traditions, évolutives et orales, deviennent des coutumes écrites, fixées, contrôlables, en partie dénaturées.
3. Comprendre pourquoi certaines autorités politiques ont évité ou refusé la mise par écrit de leurs traditions juridiques.
4. Réunir des chercheurs du monde entier autour de ce double enjeu documentaire et scientifique. Il a débuté en mai 2023 et a pris fin en mai 2025. À cette date, il regroupait cent universitaires d'environ cinquante pays et proposait une soixantaine de coutumiers, officiels ou non. C'est dans ce cadre scientifique qu'ont été menés les deux entretiens en pays N'Zima et Abouré.

3 Ces deux entretiens, le recueil des *Us et coutumes Abouré Ehivɛ* (2008) et, plus largement, les enseignements du projet BIDDC, nous offrent un cadre utile de réflexions sur la rédaction officielle des traditions-coutumes dans le premier quart du XXIe siècle.

4 La question principale consiste à comprendre pourquoi les autorités traditionnelles, en dehors de toute obligation visible imposée par l'État, s'interrogent sur l'oralité de leurs traditions et recourent, le cas échéant, à l'écriture, à la codification, à l'officialisation ? Quels sont leurs mobiles ? Quels sont, consciemment, les enjeux qui ont été identifiés et, inconsciemment, les dynamiques qui s'imposent à elles ? Quels sont, en positif, les effets attendus et, en négatif, les effets redoutés au cas où les traditions-coutumes demeureraient orales ?

5 Dans un premier temps, nous allons synthétiser les raisons invoquées par les autorités N'Zima et Abouré Ehivɛ, avant de les replacer dans une réflexion disciplinaire plus large : sociologique, institutionnelle et linguistique. En d'autres termes, deux analyses complémentaires : l'une de micro-histoire et de micro-anthropologie centrée sur la double expérience ivoirienne ; l'autre nourrie par une approche transdisciplinaire.

I. Rédiger les coutumes selon la perspective N'Zima et Abouré Ehivɛ

A. Le cadre des entretiens

6 Les rencontres se sont déroulées en deux étapes : la première au siège de la royauté à Grand-Bassam, le 24 novembre 2024 en matinée, en présence de deux représentants du roi, tous deux retraités ; la seconde au siège de la royauté à Ebrah, le 24 novembre 2024 en après-midi, en présence du représentant du roi et de six responsables de la génération au pouvoir. Ebrah et Grand-Bassam sont deux communes distantes d'à peine 20 km. Le peuple N'Zima (ou Nzema ou Apolloniens) et le peuple Abouré Ehivɛ sont deux peuples de la grande famille Akan (Côte d'Ivoire et Ghana), situés sur la côte et la lagune, à l'est d'Abidjan. Du fait de leurs situations respectives en zones côtières, ils font partie des premiers peuples du Golfe de Guinée à être entrés en contact avec les commerçants et explorateurs portugais (au XV^e^ siècle), puis avec les Français et les Britanniques. C'est d'ailleurs le roi N'Zima qui a signé le premier traité de commerce avec la France en 1842. De sorte qu'au début du XXI^e^ siècle, ce sont deux peuples qui, du fait de la modernité et de l'émigration, connaissent une diaspora hors d'Afrique — ce qui n'est pas sans conséquence sur l'objet même de l'entretien —, mais, paradoxalement, ils réussissent à conserver les institutions et les règles ancestrales autour du roi et des institutions coutumières.

7 Dans la société N'Zima, le roi, la reine-mère et les chefs des sept grandes familles (N'djuafo, Ezohile, N'vavile, Adahonlin, Alonhomba, Azanhoulé, Mafolé) jouissent de l'exercice du pouvoir exécutif [3]. Ce sont les populations qui, selon un processus démocratique, élaborent les lois et révisent la loi fondamentale. Il est donc très difficile aux autorités d'imposer d'elles-mêmes des changements au peuple. Installés de part et d'autre de la frontière entre la Côte d'Or britannique et la Côte d'Ivoire française, les N'Zima avaient fait l'objet d'une courte enquête anthropologique personnelle menée par Ellis, lieutenant-colonel dans l'armée britannique, sous le titre *The Tshi-*

speaking Peoples of the Gold Coast of West Africa. Their Religions, Manners, Customs, Laws, Language (1887). Le texte, traduit en langue française, avait été reproduit dans la vaste enquête consacrée aux peuples de Côte d'Ivoire, diligentée en 1901-1902 par François Joseph Clozel, secrétaire général de la Côte d'Ivoire et gouverneur par intérim [4]. En 2024, au moment de l'entretien, quoique plusieurs traditions-coutumes des N'Zima de Côte d'Ivoire aient été mises par écrit par le professeur Joachim Agbroffi, aucun recueil officiel ne les recense [5].

8 La société Abouré, quant à elle, est organisée autour d'un roi qui règne, qui reçoit les honneurs et qui donne ses conseils, assisté des générations qui gouvernent, règlent les différends, gardent et/ou actualisent les coutumes. À la base, en effet, le pouvoir appartient aux chefs de famille qui l'ont délégué aux trois générations Nuju, M'Ploussoue et N'Nowe, c'est-à-dire trois générations de notables qui ont été initiées, chacune en son temps, et qui dirigent, à tour de rôle, la société Abouré durant vingt-et-un ans. L'actuelle génération au pouvoir (les Nuju) a été initiée au début des années 1970 et a pris le pouvoir en 2007. Elle a commencé à actualiser les normes coutumières en 2022. Sept commissions ont été instituées, travaillant chacune sur un thème particulier (1/mariage, 2/cérémonie du dixième enfant, 3/funérailles, 4/héritage, 5/partis politiques, religions et étrangers, 6/salubrité, 7/nomadisme générationnel et gestion des chefferies des villages), sous la supervision d'un secrétariat. Les résultats ont ensuite été présentés au roi, aux notabilités et aux chefs des générations pour élaborer un document final. *Us et coutumes Abouré Ehivɛ* ont été publiés, à titre provisoire, en 2023 [6]. Elles deviendront effectives à la fin du processus de validation définitive et de promulgation par le roi des Abouré lorsque la génération Nuju s'apprêtera à quitter le pouvoir (2028).

B. Traditions, us, coutumes et lois

9 Le premier élément sur lequel il convient d'insister est que les notables des chefferies N'Zima et Abouré sont des hommes retraités. Ils étaient médecins, professeurs, fonctionnaires, ingénieurs, chefs d'entreprise, etc. Ils se déclarent très attachés à la tradition et

déplorent son déclin, tout en assumant de vivre dans la modernité. Ils ont eu l'habitude de travailler avec les institutions de la République de Côte d'Ivoire (l'administration préfectorale et municipale, la justice, la gendarmerie, etc.), mais, sauf exception, ils ne sont pas juristes. Dans leurs discours, l'ensemble des règles dont il est question peut être désigné indifféremment par les mots *lois*, *traditions* ou *coutumes*. S'agit-il d'une confusion ? En partie, puisque le juriste n'accorde pas le même sens à ces termes.

10 Le signifiant *tradition* renvoie à un ensemble de règles de vie, une liste cohérente de comportements obligatoires ou interdits, eux-mêmes reliés à un ensemble de façons de concevoir le monde et ce qui y vit. Parler d'*ensemble* signifie que les traditions, pour ceux qui les suivent, ne sont pas sectionnées selon une logique moderne (les règles politiques d'un côté, les règles religieuses de l'autre, les règles juridiques dans une troisième catégorie, etc.). Elles forment un tissu inconsutile plutôt qu'un patchwork dont chaque pièce pourrait être dissociée, recousue ou remplacée. Parler de *traditions* signifie qu'elles font l'objet d'une transmission d'une génération à l'autre. C'est d'ailleurs la raison pour laquelle, dans les langues romanes issues du latin, on parle de tradition. *Traditio*, c'est ce qui est transmis. Chaque génération est comptable de cet ensemble à l'égard des générations qui l'ont précédée et des générations qui suivent.

11 Le signifiant *coutume* renvoie, pour sa part, à un concept juridique. Il s'agit de l'ensemble des règles que l'on peut lister, chapitrer, numéroter, une fois que l'on a fait passer les traditions au crible du droit. En effet, parmi les traditions, c'est-à-dire l'ensemble des règles communes de vie, certaines seulement peuvent obéir aux critères qui, très tôt, dans l'Europe du droit romain, ont été fixés et sont demeurés quasi inchangés dans la doctrine occidentale contemporaine : ce sont les règles à la fois anciennes (l'inverse de l'innovation), acceptées par l'ensemble de la communauté (l'inverse du droit imposé de l'extérieur) et considérées comme ayant une telle force obligatoire qu'il est possible de les invoquer devant le juge (l'inverse d'un simple usage). L'analogie du crible est utile pour comprendre le processus. Le juriste examine les traditions. Il leur applique ses critères. Il opère un tri. Il extrait, d'un côté, ce qu'il nomme *coutumes* et laisse à part, de l'autre, ce qu'il nomme *us*, *usages*, *mœurs*, c'est-à-dire le reste des traditions. Le signifiant

coutumes est donc le produit d'un double processus de sélection et de transformation [7]. L'un des notables Abouré Ehivɛ le dit à sa façon, lorsqu'il oppose ce qui est officialisé et ce qui ne l'est pas :

> Il y a des choses qui ne se mettent pas par écrit. C'est la pratique. Par exemple, on fait des sacrifices de poulet pour invoquer les génies, invoquer les esprits, par exemple, pour que notre réunion se déroule bien. Ça, ça ne s'écrit pas. Lorsqu'on va au bois sacré pour attaquer les adversaires, ça ne s'écrit pas. Donc, il y a des choses qui ne s'écrivent pas, ça se vit. Nous écrivons ce qui est du droit, de sorte que, face à l'administration et face à la justice, nous montrions notre cadre institutionnel.

12 Le signifiant *loi*, quant à lui, renvoie à une norme écrite, ordonnée sous forme d'articles, obligatoire, sanctionnable, générale, permanente, discutée, votée et promulguée au terme d'un processus législatif. Ce processus peut être plus ou moins autoritaire, plus ou moins démocratique, plus ou moins imposé, plus ou moins débattu, mais il renvoie le plus souvent, d'une part, à une règle édictée par le haut qu'il convient de faire appliquer en bas, d'autre part, à une réforme qui innove soit par la création d'une nouvelle norme, soit par l'abrogation d'une norme ancienne.

13 Toutefois, même si les trois signifiants renvoient à trois types de signifiés, la confusion entre lois, traditions et coutumes n'est qu'apparente car, en société N'Zima et Abouré Ehivɛ, on a conscience d'articuler les normes : les traditions et leur partie juridique (les coutumes) concernent « les invariants », auxquels on ne peut toucher. Pour le reste, c'est-à-dire les questions qui varient dans le temps, la chefferie peut innover en imposant de nouvelles règles, après débat, recherche d'unanimité et validation par le roi. Cela pourrait s'apparenter à des lois, au sens moderne du terme. C'est pourquoi, ces ensembles de règles répondent indifféremment aux trois mots lois, traditions et coutumes. À telle enseigne que chaque locuteur et interlocuteur comprend de quoi il s'agit.

C. À l'origine : transmettre de façon orale

14 Lorsqu'ils sont interrogés sur les raisons qui ont poussé les rois et les chefs de famille (N'Zima) ou les générations (Abouré) à rédiger et officialiser la partie coutumière de leurs traditions, les réponses font toutes références à une évolution par rapport à l'un des marqueurs de la tradition : la transmission orale. À l'origine, en effet, et jusqu'à nos jours, les traditions s'expriment et se transmettent de façon orale et ce, de diverses manières : à travers les mythes fondateurs et les hauts-faits des ancêtres et des lignages, à travers les proverbes et les récits de sagesse, grâce à l'éducation des enfants, aux rituels sacrés et aux controverses judiciaires. Mieux, ces multiples canaux de transmission sont confiés à la fois à tous, à chacun et à des personnes ou des lignages déterminés. Puis, pour des raisons diverses, certains peuples ont décidé de doubler l'oralité par l'écriture afin de fixer une partie de ces traditions. C'est le cas en pays N'Zima, « car, affirme l'un des représentants du roi, s'il y a un peuple qui a écrit, bien avant les autres peuples, c'est bien le peuple N'Zima. Tout est écrit. » En pays Abouré, les traditions sont demeurées orales jusque dans les années 1970-1980. À compter de ce moment, les générations qui se sont succédées au pouvoir ont infléchi l'évolution dans le sens de la rédaction, de la codification et de l'officialisation.

15 Attention : il convient de bien comprendre que, pour ces peuples, oralité ou écriture répondent à un choix éclairé, précédé d'un long discernement. Passer de l'oralité à l'écriture ne signifie pas qu'on sortirait de l'usage au profit du droit, d'une nébuleuse de normes plus ou moins bien comprises au profit de Kelsen. Les traditions ont beau être orales, elles constituent aux yeux de ceux qui les appliquent des normes de droit objectif. Elles sont obligatoires, sanctionnables (Ô combien sanctionnables !), générales et permanentes. Si, donc, elles ne sont pas mises par écrit, ce n'est pas parce qu'on ignorerait les vertus de l'écriture, mais parce qu'on les connaît trop bien ! L'écriture rend public, donne une publicité aux normes concernées. L'écriture fait donc peser un énorme risque sur le sens même de la tradition, en tant que norme pour un peuple donné, car le propre de la tradition est qu'elle est réservée au seul peuple concerné et aux esprits des

ancêtres qui leur ont donné forme. Elles sont des normes pour les initiés. Les peuples voisins ne doivent pas les connaître. L'État ne doit pas les connaître. D'où le dilemme…

D. Écrire pour éviter les divergences d'application

16 La première raison invoquée, lors des deux entretiens, pour céder à l'écriture est celle du risque de discordance dans la connaissance et l'interprétation des coutumes. En pays N'Zima, Joachim Agbroffi explique [8] :

> La société N'Zima fonctionne comme les États-Unis. Il y a une institution fédérale et des institutions locales qui ont une marge d'autonomie. Il y a donc une règle commune, une constitution, mais il y a aussi des particularités d'un village à un autre. L'idée d'écrire les règles communes, c'est qu'avec l'évolution, on constate que les uns connaissent bien les règles, les autres moins. Le but est de ne pas perdre les invariants.

Le représentant du roi ajoute [9] :

> C'est dans le souci d'harmoniser, malgré toutes les variantes d'un village à l'autre. D'autant qu'il y a des règles qui valent pour les uns et pas pour les autres. Par exemple, dans les villages côtiers, on légifère en interdisant la pêche certains jours. Dans d'autres villages, ce n'est pas une question puisqu'ils vivent à l'intérieur des terres.

En pays Abouré, le responsable des affaires culturelles de la génération au pouvoir déclare [10] :

> La première raison pour laquelle nous privilégions l'écrit, c'est que nous avons voulu vaincre les faiblesses de l'oralité. La première faiblesse, c'est que c'est volatil. La deuxième, c'est la différence d'interprétation, c'est le fait que chacun puisse interpréter, par jurisprudence, telle ou telle action. L'un dit, par exemple : "Oui, on s'était réunis telle année ici et on avait dit ça". Et l'autre de reprendre : "Moi, j'étais là et ça n'est pas tout à fait ce qu'on a dit".

E. Écrire pour conserver la culture traditionnelle

17 La deuxième raison concerne le danger de voir disparaître la tradition elle-même. L'idée est simple : puisque la tradition, c'est l'ensemble des règles de vie qui sont transmises de génération en génération, il suffit qu'une génération ne joue pas son rôle pour que la chaîne de transmission soit brisée. Joachim Agbroffi explique qu'avant, chez les N'Zima, tous les enfants grandissaient au village, au milieu des familles. Ils respiraient les traditions comme ils respiraient l'air ambiant. Ce n'est plus le cas au XXIe siècle, car la plupart des enfants vont faire leurs études à Abidjan ou en Europe. Les familles ne vivent plus sur place. « L'idée d'écrire, c'est aussi pour ceux qui n'ont pas la possibilité d'apprendre la culture N'Zima, au quotidien. Il leur faut des textes. » C'est pourquoi, les textes doivent être diffusés à la diaspora, « ceux qui sont à Londres, en France ou ailleurs ». C'est pourquoi, chaque année, des films sont mis en ligne à propos de la culture et des traditions N'Zima. Ce risque est identifié de la même façon au sein de la chefferie Abouré :

> « De plus en plus, souligne le responsable des affaires culturelles, nos enfants ne sont plus ancrés dans nos traditions. Beaucoup font leurs études à Abidjan ou en Europe, et ne viennent plus au village. Il faut une transmission du savoir. Il faut écrire pour que nos lois ne puissent pas être manipulées. »

F. Écrire pour pouvoir travailler avec les services de l'État

18 La troisième raison, invoquée côté Abouré, est que la chefferie ne fonctionne plus de façon indépendante. Elle s'inscrit dans un paysage institutionnel qui impose l'écriture. Le responsable des affaires culturelles indique [11] :

> Nos chefs et nos rois sont devenus des auxiliaires de l'administration. Qui dit administration, dit rigueur. On ne peut plus aller devant l'administration en disant : "Il était une fois…". L'administration veut des choses précises et le roi a l'obligation de donner à

> l'administration des éléments sur sa gestion. Sur quel texte de lois s'appuie-t-il ? Or, tous nos rois sont des diplômés de l'université. Ils sont rares, aujourd'hui, nos rois qui n'ont pas de diplôme universitaire. Pour que les relations avec l'administration soient fluidifiées, il faut des écrits, et nos rois le savent.

19 Dans un sens, les autorités traditionnelles collaborent avec les services de l'État et se plient à leur façon de travailler, ce qui suppose des textes, des requêtes, des rapports, bref des documents écrits ; ce que les notables sont désormais en capacité de faire. Le recueil des *Us et coutumes Abouré Ehivɛ* explique, à propos de la méthode, que chaque commission de rédaction était « composée d'intellectuels et d'analphabètes », sous la supervision d'un secrétariat où chaque membre maîtrisait évidemment l'écriture. Les résultats des débats oraux étaient donc consignés dans des procès-verbaux écrits. Dans l'autre sens, les services de l'État s'appuient sur l'activité des royautés et des chefferies. Par exemple, l'ordre public, au quotidien, relève des autorités traditionnelles et le souhait est que les lois et les règlements édictés par l'État fassent l'objet d'un relai dans les coutumiers locaux. « C'est beaucoup plus facile, admet le directeur de la mutuelle, de les faire appliquer notamment par ceux qui ne connaissent pas la loi nationale ». C'est ainsi que, dans le recueil des *Us et coutumes Abouré Ehivɛ*, on trouve un ensemble de normes de la salubrité publique qui n'ont rien à voir avec la tradition : réparation de motos près des voies publiques bitumées, raccordement des tuyaux d'évacuation aux caniveaux, enlèvement des véhicules en panne.

G. Écrire pour rappeler les étrangers à leurs devoirs

20 L'ultime raison invoquée est, qu'au même titre que les membres des peuples N'Zima ou Abouré se dispersent dans le pays et dans le monde, d'autres peuples ivoiriens ou étrangers à la Côte d'Ivoire se dispersent et s'installent en pays N'Zima ou Abouré. Sur place, on ne leur demande pas seulement d'appliquer les normes de l'État ivoirien, mais aussi de connaître et reconnaître les règles coutumières locales. Or, le constat est que beaucoup d'étrangers ne cherchent pas à connaître les coutumes locales, encore moins à les suivre puisqu'ils s'estiment régis par leurs propres coutumes. Pour les autorités

traditionnelles, le point de départ est donc de les formaliser pour pouvoir les diffuser et les rendre opposables. Le responsable des affaires culturelles avertit [12] :

> Prenons l'exemple de la vente des terres. Untel a vendu des terres à un étranger au village. Or, chez nous, dans le royaume d'Ebrah, il est interdit de vendre des terres. De même, dans le royaume d'Ebrah, il est interdit de couper du bois dans la mangrove, de tuer la mangrove. Celui qui commet cela est frappé de sanctions. Et les sanctions sont codifiées. Si, d'aventure, nous avons un problème avec un quidam qui ne sait pas et qui veut enfreindre nos lois, nous lui opposons cela. Mais c'est aussi pour que les étrangers qui viennent s'installer le sachent. Nous adoptons ici beaucoup d'étrangers. Mais en même temps que nous leur disons : "Voici vos droits", nous leur disons aussi : "Voici vos devoirs". Et nous leur montrons le texte. On ne peut pas faire n'importe quoi…

21 Les raisons mises en lumière par les notables des chefferies N'Zima et Abouré-Ehivɛ représentent quatre enjeux perçus *ici* et *maintenant*, à l'issue d'une réflexion et d'une discussion collective. Ne pas rédiger, ne pas codifier, ne pas officialiser les coutumes représente quatre dangers vus du village (l'épicentre de la vie traditionnelle) : les divergences d'application, l'oubli et la disparition, les mauvaises relations avec l'administration, l'irrespect de la part des étrangers. « Nous écrivons, conclut le responsable des affaires culturelles, pour ne plus oublier, pour vaincre le temps qui passe, pour que l'administration sache ce qu'on fait, pour que nos enfants soient instruits ». Cette approche juridique et anthropologique actuelle, directe et locale reste complémentaire d'une approche transdisciplinaire plus globale.

II. Rédiger les coutumes dans une approche transdisciplinaire élargie

22 Deux des objectifs du projet BIDDC étaient 1/de mener une réflexion épistémologique et interdisciplinaire (droit comparé, philosophie, ethno-linguisme, histoire, anthropologie) sur les phénomènes qui

sont à l'œuvre lorsque les traditions, évolutives et orales, deviennent des coutumes écrites, fixées, contrôlables, en partie dénaturées, et 2/de comprendre pourquoi certaines autorités politiques ont évité ou refusé la mise par écrit de leurs traditions juridiques.

23 Le moment est venu d'en retirer les fruits et passer de l'interdisciplinarité, qui privilégie l'entrecroisement des regards disciplinaires sur un même objet de recherche, à la transdisciplinarité qui privilégie l'idée selon laquelle d'autres disciplines ont vocation à affiner l'approche des juristes sur le problème posé. Pourquoi les autorités traditionnelles recourent-elles à la rédaction, à la codification et à l'officialisation de leurs coutumes ? Quels sont les facteurs qui, sur la longue durée, convergent pour rendre l'écriture possible, souhaitable, voire indispensable ? On peut en identifier au moins trois.

A. Écrire par mimétisme (facteur sociologique)

24 Le premier facteur est d'ordre sociologique. Il est même, selon Gabriel Tarde, l'une des grandes lois de la sociologie : la loi de l'imitation. Les mouvements sociaux, affirme-t-il, s'expliquent par l'innovation des uns et leur propagation parmi les autres. Parce les sociétés et leurs autorités combinent divers modèles internes et externes pour aboutir à ce qui leur convient le mieux, il est rare qu'elles se contentent de dupliquer le modèle primitif. Il s'agit plutôt d'un flux d'imitations, une suite de modèles qui brisent peu à peu la répétition des traditions et des coutumes [13]. On passe, écrit Tarde, du respect sacré du passé (où « l'habitude d'imiter surtout les pères, de se retourner en arrière pour choisir ses modèles, conduit à l'habitude d'obéir aux aïeux et de respecter par-dessus tout leur volonté ») au moment où « sévit l'imitation des contemporains, c'est-à-dire quand ceux-ci sont remarquablement inventifs et que leurs inventions font momentanément pâlir celles des pères ».

25 À la fin du XIX^e^ siècle, Gabriel Tarde avait surtout insisté sur la contagion du droit romain. En vérité, la rédaction des coutumiers a obéi à la même loi de l'imitation [14]. C'est dans le sud de l'Europe (cités espagnoles, cités italiennes, cités du midi de la France) que la rédaction est intervenue le plus tôt : pour toutes sortes de raisons

locales et générales (résister au caractère envahissant du droit romain et de la législation royale), les autorités urbaines ont jugé utile, voire nécessaire, de recenser les règles coutumières, de les écrire et de les officialiser, soit par acceptation commune et promulgation, soit par convention entre parties (au sortir d'un conflit), soit par homologation de l'autorité royale. Or — c'est là le point important —, de nombreux auteurs relèvent une part de mimétisme dans ce phénomène. Chaque cité a en effet connaissance de ce que font les cités voisines. De sorte que le processus de rédaction et une partie du contenu des règles officialisées répondent souvent à un processus d'imitation. Prenons deux exemples tirés du projet BIDDC.

26 Andrea Romano et Daniela Novarese proposent une revue complète des coutumiers de Sicile (Agrigento, Caltagirone, Catania, Corleone, Lipari, Marsala, Messina, Noto, Patti, Piazza Armerina, Siracusa, Trapani) pour lesquels on découvre un jeu complexe d'imitations de modèles. Il est admis, écrivent les deux auteurs, que le coutumier de Messine est « considéré comme le plus ancien et comme le modèle de référence pour la rédaction des statuts des autres centres urbains, grands et petits [15] ». Aussi, les coutumes de Lipari sont-elles « inspirées des anciennes coutumes de Messine et dérivées du texte de la ville de Patti (*consuetudines civitatis Pactarum*) […] autour d'un ancien noyau de chapitres accordés à la ville par les premiers évêques de l'époque normande (comme le *Constitutum* de l'évêque Ambrogio, de 1095) [16] ». Quant aux coutumes de Catane (*consuetudines universitatis Cathinae*), elles « ont servi de modèle au texte coutumier de Paternò, ainsi qu'à ceux de Castiglione, Linguaglossa, Vizzini et à celui de Santa Maria di Licodia [17] ». Bram Van Hofstraeten a montré que la coutume *Compilatae* d'Anvers de 1608 a été un modèle pour celle de Gueldre (Quartier de Ruremonde) de 1617, ce qui est probablement la conséquence de la collaboration de Hendrik Uwens à la rédaction des deux coutumes, et que celle de Malines a été un modèle pour celle de Lierre et celle de Berg-op-Zoom. C'est ce que Bram Van Hofstraeten nomme l'acculturation coutumière [18]. De son côté, Maria-Rosa Ayerbe Iribar, en présentant la compilation des ordonnances municipales coutumières de la paroisse basque de Ceanuri-Zeanuri (Biscaye), détaille la procédure : après s'être mis d'accord sur la rédaction du document, le conseil nomme une

commission d'experts (des juristes) et d'hommes de bien de la communauté pour examiner les textes anciens et rédiger l'avant-projet. De quoi s'inspirent-ils ? « Ils se réunissaient seuls et rédigeaient un texte réglementaire en tenant compte des coutumes locales, du nouveau règlement à convenir (pour éviter les maux qu'ils voulaient corriger), des ordonnances modèles d'autres villes considérées comme exemplaires et, au fil du temps, des dispositions supérieures (provinciales ou royales) pour ne pas entrer en conflit avec elles ou pour les inclure dans le texte réglementaire [19] ».

27 Ce qui était valable au XIVe ou au XVIe siècle en Europe vaut aussi en Afrique au XXIe siècle. Les notables N'Zima, qui affirment être l'un des premiers peuples à avoir mis leurs règles par écrit, sont à la fois étonnés et vaguement troublés de constater que, depuis plusieurs générations, leurs voisins Abouré ont formalisé le code de leurs us et coutumes. Joachim Agbroffi promet qu'une commission va se réunir pour aboutir, sous peu, au même résultat. La dynamique de l'imitation est à l'œuvre.

B. Écrire pour échapper aux contraintes de l'oralité (facteur linguistique)

28 Le deuxième facteur est d'ordre linguistique. Les historiens du langage ont démontré depuis longtemps qu'une civilisation n'est pas contrainte d'adopter l'écriture, mais que, lorsqu'elle le fait, il est toujours, à l'origine, question d'autorité : le pouvoir religieux (mythes, divination), le pouvoir politique (chroniques, correspondances entre le centre et la périphérie), le droit et le commerce (contrats, pièces comptables, testaments). Par la suite, c'est la société entière qui entre, peu à peu, dans une dynamique où les virtualités de l'écriture s'affirment par rapport aux virtualités de l'oralité. Le langage oral n'est en effet pas le langage écrit et quelle que soit la réponse à la question du statut de l'écriture par rapport à l'oralité, il apparaît que chaque langage a des potentialités et des limites qui lui sont propres [20].

- L'oralité permet l'expression des émotions
- L'oralité postule la discursivité entre un locuteur et un interlocuteur (Heidegger, *Être et temps*, 1927)
- L'oralité postule l'ici et le maintenant de l'énoncé
- L'oralité permet la variabilité du discours : la déformation, l'enrichissement, l'effort de précision (interruption, débat, compromis)
- La langue orale évolue sans cesse (Saussure, *Cours de linguistique générale*, 1916)
- L'oralité est sujet à l'oubli, mais n'exclut pas la mémoire (récits, souvenirs)

- L'écriture permet l'exactitude et la précision (Rousseau, *Essai sur l'origine des langues*, 1755)
- L'écriture postule des supports transposés, notamment la graphie (Desbordes, *Idées romaines sur l'écriture*, 1990)
- L'écriture postule la lecture
- L'écriture circule
- L'écriture permet le va-et-vient dans le temps
- L'écriture standardise et devient une nouvelle forme de rationalité intellectuelle (Goody, *La raison graphique*, 1977)
- L'écriture accompagne le déclin de la variabilité au profit de la lettre du texte, mais l'écrit peut aussi susciter plusieurs interprétations si le locuteur est absent
- L'écriture tend à rester immobile (Saussure, *Cours de linguistique générale*, 1916)
- L'écriture permet la mémoire (archives)

29 Que peut-on retirer des conclusions auxquelles aboutissent les linguistes et philosophes du langage [21] ? Si, d'un côté, chaque société fait sa propre expérience du passage du langage oral au double langage oral et écrit, de l'autre, toutes les sociétés sont conduites aux mêmes conclusions quant aux virtualités de l'écriture, dans le domaine juridique comme ailleurs. Les pratiques collectives conduisent à faire des choix qui s'imposent selon ce que l'on attend du langage et de la communication. L'oralité correspond à une culture orale d'échanges directs et de proximité, de débats et d'usages. « L'oralité linguistique, constate Olivier Soutet, retient la communication sinon dans un espace clos (ce n'est plus vrai depuis l'apparition de technologies modernes, comme le téléphone [...]), du moins dans une temporalité restreinte et sujette aux inévitables défaillances de la mémoire (*verba volant*) [22] ». L'écriture correspond à une culture où l'écriture complète ou remplace l'oralité. Or, déplore Ferdinand de Saussure, peu à peu s'impose « le prestige de l'écriture ». Cela s'explique par le fait, d'abord, que l'image graphique frappe comme un objet solide et permanent, plus propre que le son, par le fait, ensuite, que les impressions visuelles sont souvent plus nettes et plus durables que les impressions acoustiques, et par le fait, enfin, que la langue littéraire, avec ses grammaires et ses dictionnaires, ses livres et ses codes, confère à l'écriture une place primordiale [23].

30 Dès lors, les chefferies N'Zima et Abouré expérimentent une dynamique universelle quand, à propos de leurs traditions-coutumes, elles découvrent à la fin du XX^e^ siècle les avantages de l'écriture comparée aux limites de l'oralité. Lorsque les notables affirment qu'il s'agit d'éviter les divergences d'application, ils expérimentent les trois principes selon lesquels l'écriture permet l'exactitude et la précision, tend à rester immobile et accompagne le déclin de la variabilité au profit de la lettre du texte (bien que l'écrit puisse aussi susciter plusieurs interprétations si le locuteur est absent). Lorsqu'ils soulignent qu'il s'agit de conserver la culture traditionnelle, ils expérimentent les trois principes selon lesquels l'écriture circule, l'écriture permet le va-et-vient dans le temps, l'écriture permet la mémoire. Enfin, lorsqu'ils admettent qu'il s'agit de pouvoir travailler avec les services de l'État et de rappeler les étrangers à leurs devoirs, ils expérimentent le principe selon lequel l'écriture standardise et impose une nouvelle technologie, une nouvelle rationalité intellectuelle, en l'occurrence de nature administrative, processuelle et juridique. En voici quelques témoignages frappants. Alors que les notables N'Zima réfléchissent et dialoguent *en langue N'Zima* et que les notables Abouré Ehivɛ pensent et débattent *en langue Abouré*, ils rédigent leurs coutumes *en langue française*, la langue officielle du pays [24], avec tous les codes de la langue française (syntaxe, orthographe, conjugaison, grammaire). Dans le recueil des *Us et coutumes Abouré Ehivɛ* (2022), il est remarquable de trouver un glossaire des concepts institutionnels et juridiques (*ofwa bliman* ou « génération au pouvoir », *ofwa* ou « classe d'âges », *apa* ou « mariage coutumier », *adiaye* ou « divorce », *blalai* ou « adultère », etc.) ; il est remarquable de constater que toutes les règles sont réparties en chapitres, sections et articles et sont exprimées dans un langage juridique moderne (phrases courtes, au présent ou au futur de l'indicatif, sans proverbes ni récit) ; il est remarquable que chaque donnée et chaque sanction soit indiquée en toutes lettres, doublées de chiffres entre parenthèses [25] :

> Au cours de la cérémonie traditionnelle, le prétendant doit présenter trois (03) bouteilles de liqueur, dont une (01) bouteille de Gin Royal, une (01) bouteille de Campari et une (01) bouteille de Ricard, plus une somme de soixante-quinze-mille francs (75 000 FCFA). […]

> Art. 43. Les terres rurales […] feront l'objet de partage en deux (02) parts entre la famille maternelle et les enfants de ce dernier : une (01) part aux enfants du défunt, une (01) part à sa famille maternelle. […]

> Art. 49. Tout manquement aux dispositions susmentionnées entraîne les sanctions suivantes. Pour les candidats à un poste électif : une somme de trois-cent-mille francs (300 000 FCFA) et un casier de Gin Royal. […]

C. Écrire par absorption de la part de l'État moderne (facteur institutionnel)

31 Le troisième facteur est de nature institutionnelle. L'histoire des relations entre les autorités traditionnelles et l'État moderne, qui a abouti à l'idée selon laquelle les royautés et chefferies sont des auxiliaires de l'administration, est en effet beaucoup moins simple que dans le récit officiel. Dans ce récit, chacun réciterait sa partition ; il n'y aurait « aucune contradiction entre nos lois et les lois de Côte d'Ivoire » ; « les lois coutumières et les lois de la République continuent à évoluer côte-à-côte » [26]. Pour le comprendre, il faut remonter à la période coloniale.

32 Acte I. Les puissances européennes avaient entamé des dialogues avec les royautés et les chefferies côtières en vue d'aboutir à des traités de commerce, notamment la traite négrière, et c'est donc naturellement sur les royautés et les chefferies que le colonisateur s'est appuyé pour en faire des auxiliaires officiels de sa politique : il les a réorganisées, il leur a confié l'ordre public local, le relai de ses efforts en matière administrative, économique ou fiscale, le jugement des affaires entre autochtones [27]. D'où la séparation entre deux ordres juridiques et juridictionnels. D'un côté, les tribunaux indigènes qui jugeaient sur la base des coutumes que le colonisateur avait officialisées au terme d'enquêtes menées auprès des autorités traditionnelles [28]. De l'autre, les juridictions modernes qui jugeaient sur la base du droit français, britannique, portugais, etc. et qui étaient réservées aux colons [29].

33 Acte II. Au moment des indépendances, la décolonisation ne s'est pas accompagnée du rejet du droit colonial et de la promotion du droit

traditionnel. Les nouvelles élites avaient été formées aux institutions européennes beaucoup plus qu'aux institutions africaines. Le droit moderne, européen, qui, jusque-là, était réservé aux colons, était considéré comme une Bastille à prendre, un symbole en même temps qu'un moyen d'entrer dans le concert des nations. Ce droit moderne devait produire l'unité nationale, œuvrer au développement économique et social, promouvoir l'histoire individuelle plutôt que l'histoire collective. Éric Gasparini l'explique [30] :

> De fait, la décolonisation en Afrique a coïncidé avec la mise en exergue du rôle de l'État, acteur principal du développement. Le maintien du droit français après les indépendances est aussi dû à son statut de droit moderne, et à la volonté des législateurs de certains des nouveaux États africains de refouler les coutumes jugées archaïques.

Séraphin Néné Bi Boti ajoute [31] :

> Paradoxalement, c'est dans les premiers moments de l'accession à la souveraineté internationale que le droit d'origine étrangère a été utilisé de façon massive dans les nouvelles législations. Contrairement à l'Europe, les nouveaux États africains, dans leur ensemble, ne s'appuient pas sur une unité nationale déjà réalisée ; ils doivent la forger. L'État africain a préexisté à la formation de la nation.

34 C'est pourquoi, tout d'abord, les nouveaux États ont maintenu une partie du droit hérité de la période coloniale en l'étendant aux populations africaines. C'est pourquoi, ensuite, de grands chantiers législatifs ont été lancés qui prenaient pour modèles le droit occidental ou le droit soviétique. C'est pourquoi, enfin, on a cherché à éviter la revanche du droit traditionnel. Au Sénégal, au Togo, au Burkina Faso et au Mali, les gouvernements ont certes entretenu un beau discours sur le respect des traditions ancestrales et sacrées et ont fait une certaine place aux coutumes, mais en ne renonçant jamais aux voies de la modernisation du droit par la loi. C'est ainsi qu'au Sénégal cohabitent la culture de la négritude et de l'africanité prônée par Senghor et l'abrogation générale des coutumes contraires au nouveau code de la famille (1972). En Côte d'Ivoire, le discours est

plus direct. Dès 1964, le commissaire du gouvernement s'exclame dans son rapport aux Parlementaires [32] :

> La Côte d'Ivoire veut vivre dans la modernité. [...] Comme la finalité de la politique du Président de la République est d'ériger notre pays au rang des nations modernes, de réaliser l'unité nationale, de faire de l'homme ivoirien l'égal des hommes des nations les mieux pourvues, vous comprendrez qu'il est impossible de laisser subsister dans cette œuvre de construction nationale, de multiples coutumes qui consacrent chez nous, sur cette belle terre ivoirienne, le régionalisme et le tribalisme.

C'est un paradoxe. Alors que le colonisateur avait maintenu les coutumes en instituant des tribunaux indigènes et en faisant réaliser des enquêtes au profit des juges, le nouvel État a cherché à circonscrire l'espace des coutumes et à occidentaliser (ou à soviétiser) le droit.

35 Toutefois — acte III —, le temps a renversé la perspective. Décennie après décennie, génération après génération, le droit traditionnel montrait des signes de résistance tandis que le droit étatique allait d'échec en échec [33]. Il avait certes été produit, promulgué et transmis aux autorités administratives et judiciaires locales pour être appliqué, mais… sans être appliqué. Dans une approche normativiste, kelsenienne, tout est à sa place, si ce n'est que personne ne lui accorde la moindre valeur juridique, ou si peu… La raison est très simple, explique Séraphin Néné Bi Boti. Ce droit s'est matérialisé sous la forme de textes écrits (constitution, lois et règlements) qui n'avaient aucun sens pour les populations concernées. Ces dernières restaient attachées à leurs autorités ancestrales et leurs traditions, orales, transmises par les récits et l'éducation, inchangées et fidèles à elles-mêmes. Que pouvaient espérer les États africains et leurs textes imprimés, écrits en langue française, anglaise ou portugaise, produits par des technocrates lointains, prétendant réformer les mœurs ? Néanmoins, dans le même temps, décennie après décennie, génération après génération, des parties entières de la population accédaient à l'école: le tableau noir, les livres et les cahiers d'écriture, les diplômes, et s'habituaient à l'administration et sa rationalité : ses formulaires, ses rapports et ses échanges de courriers. On assiste donc, au tournant des XX^{e} et XXI^{e} siècles, à un paradoxe dans le

paradoxe : 1/les nouveaux États indépendants pariaient sur le succès du droit moderne et sur la disparition progressive des traditions ; 2/ les traditions ont perduré, tandis que le droit étatique tournait à vide ; 3/ mais l'État, son école et son administration ont peu à peu imprégné les façons de travailler et de réfléchir, ce qui a progressivement imprégné la façon même dont on concevait l'actualité et l'avenir des traditions. Il fallait les écrire, en faire des articles et des ouvrages, en rédiger la part coutumière, en informer les services de l'État, travailler à la conciliation apparente entre les deux ordres normatifs.

36 Acte IV. Les dirigeants africains ont, pour une partie, enregistré les évolutions récentes. Ils ont pris acte de l'échec de l'État et de sa normativité et de la résilience des autorités traditionnelles et du droit coutumier pour accentuer l'emprise sur les royautés et les chefferies. En Côte d'Ivoire, la nouvelle constitution de novembre 2016 les a constitutionnalisées et leur reconnaît le droit de participation à l'administration du territoire, mais, déplore Karim Dosso, sans jamais préciser les relations entre les autorités administratives et les autorités traditionnelles [34]. Au Cameroun, on a décidé de créer un Sénat et des exécutifs régionaux dans lesquels on appelle les chefs traditionnels à siéger, mais, regrette Achille Magloire Ngah, sans révision du statut ni précision sur l'évolution du rôle des chefferies traditionnelles [35]. Cette évolution récente signifie qu'on leur garantit, d'un côté, un espace politique et une place institutionnelle d'honneur, mais qu'on cherche, d'un autre côté, à absorber l'activité et l'autorité des royautés et les chefferies dans les institutions de l'État. En d'autres mots, c'est la vieille politique coloniale qui continue avec d'autres discours. Les rois, les chefs et les notables sont considérés comme des auxiliaires de l'administration : ils jouent donc un triple rôle de médiateurs dans les conflits, d'informateurs vis-à-vis de ce qui pose problème au niveau local, de collaborateurs pour l'application des règles étatiques. Mais cela a un prix à payer : les méthodes et les formes de l'administration et de la justice de l'État ont imprégné les méthodes et les formes de la chefferie. L'acte IV s'achève par l'absorption progressive des royautés et chefferies par l'État.

37 Que faut-il en déduire sur la question de la rédaction, de la codification et de l'officialisation des coutumes ? Au niveau des

chefferies N'Zima et Abouré, on interprète la rédaction officielle des coutumes comme une nécessité pour travailler avec les services de l'État. Le processus est donc interprété dans un sens ascendant : ce sont les chefferies qui doivent produire des textes écrits pour pouvoir dialoguer avec l'administration. Mais, ce mouvement est complémentaire d'un autre mouvement qui fonctionne dans un sens descendant : c'est l'État qui, en absorbant les royautés et les chefferies, les contraint à transformer leurs méthodes et donc leur rapport au droit traditionnel. De sorte que leur survie, puis leur succès et leur constitutionnalisation signifient aussi leur conversion forcée à la rationalité législative, réglementaire, administrative et judiciaire et, par conséquent, à la rédaction, à la codification, à l'officialisation de ce qui, auparavant, s'exprimait et se transmettait de façon orale, à l'abri de l'État.

Conclusion

38 Lorsqu'on s'interroge pour savoir pourquoi les autorités traditionnelles, en dehors de toute obligation visible de la part de l'État, recourent à l'écriture, à la codification, à l'officialisation, il convient de mettre en relation deux perspectives ; la première, vue du village, explique les choses par la volonté d'éviter les divergences d'application, de conserver la culture traditionnelle, de pouvoir travailler avec les services de l'État, de rappeler les étrangers à leurs devoirs ; la seconde, transdisciplinaire, replace ces objectifs dans trois dynamiques plus vastes : le mimétisme qui conduit certaines autorités traditionnelles à imiter le modèle des chefferies voisines, l'histoire de la linguistique qui conduit, peu à peu, les sociétés à identifier les potentialités de l'écriture par rapport à celles de l'oralité, l'évolution politique et institutionnelle qui conduit l'État à vouloir absorber la vitalité des chefferies et, ce faisant, à les enrôler dans sa propre rationalité ; celle des textes juridiques, des procédures écrites, des rapports et des échanges entre services.

Annexes

Annexe 1. Entretien réalisé au siège de la royauté du peuple N'Zima

1. Objet de l'entretien

39 Sylvain Soleil a sollicité Joachim Agbroffi, professeur d'anthropologie à l'Université de Bouaké et notable de la communauté N'Zima, pour pouvoir s'entretenir avec les représentants du roi des N'Zima à propos de la rédaction (ou la non rédaction) des traditions, us et coutumes. Les questions étaient posées par Sylvain Soleil et Thierry Hamon, professeurs d'histoire du droit à l'Université de Rennes.

2. Cadre de l'entretien

40 L'entretien a eu lieu à Grand-Bassam, le 24 novembre 2024, en présence de deux représentants du roi, tous deux retraités. Enregistrement de l'entretien : Martin Soleil.

3. Retranscription de l'entretien

Première question (Sylvain Soleil) : En pays N'Zima, on ne trouve pas de recueil codifié des traditions, us et coutumes. Est-ce un choix ?

Réponse (le représentant du roi) : Dire que les N'Zima n'ont pas codifié n'est pas totalement juste. Car s'il y a un peuple qui a écrit, bien avant les autres peuples, c'est bien le peuple N'Zima. Tout est écrit. Mais, ce peuple est tellement démocratique que ça ralentit certaines choses. Le roi, il y a vingt ans (en 2006), a déclaré : « Ce que vous connaissez dans votre tradition, dans votre coutume, on va les mettre ensemble, car il peut y avoir des disparités d'un village à un autre ». Par exemple, on peut citer le cas du montant de la dot : ici, c'est un million de FCFA, ailleurs, c'est moins ; ici, c'est sept bouteilles de gin (comme symbole des sept familles), ailleurs, c'est cinq. Cette harmonisation a été faite et ça a été distribué à tous les villages. On a distribué ces textes et on a dit : « On va réfléchir ». Donc les discussions ont fait qu'on n'a pas promulgué, car c'est long. Sinon, dans ces textes, on trouve tout : le mariage, les funérailles, comment est jugée une affaire, d'abord dans la famille, puis dans le groupe de

famille (le clan), après ça on remonte à la chefferie. Maintenant, ces textes sont là. Et on va remettre en place une équipe pour offrir des textes validés et officiels.

Deuxième question (Sylvain Soleil) : Ce travail de réflexion et de mise en forme des textes, quel en est le moteur ? Est-ce la volonté, pour sa majesté et sa cour, que les textes soient connus de tous, ou est-ce plutôt l'égalité entre les sept familles qui n'interprètent pas toutes les règles de la même façon, ou est-ce la peur que les étrangers et les jeunes générations ne connaissent pas suffisamment les règles ancestrales ?

Réponse (Joachim Agbroffi) : La société N'Zima fonctionne comme les États-Unis. Il y a une institution fédérale et des institutions locales qui ont une marge d'autonomie. Il y a donc une règle commune, une constitution, mais il y a aussi des particularités d'un village à un autre. L'idée d'écrire les règles communes, c'est qu'avec l'évolution, on constate que les uns connaissent bien les règles, les autres moins. Le but est de ne pas perdre les invariants.

Réponse (le représentant du roi) : C'est dans le souci d'harmoniser, malgré toutes les variantes d'un village à l'autre. D'autant qu'il y a des règles qui valent pour les uns et pas pour les autres. Par exemple, dans les villages côtiers, on légifère en interdisant la pêche certains jours. Dans d'autres villages, ce n'est pas une question puisqu'ils vivent à l'intérieur des terres.

Réponse (Joachim Agbroffi) : Il y a une autre raison. Avant, les Apolloniens, quand ils faisaient des enfants, ceux-ci étaient tantôt avec le père, tantôt avec une tante ou un oncle. Donc, les petits, en vivant avec quelqu'un qui était N'Zima, ils apprenaient la culture N'Zima. Aujourd'hui, ce n'est plus le cas. Même à Abidjan, tout le monde parle le français. Ils ne sont pas bien informés. L'idée d'écrire, c'est aussi pour ceux qui n'ont pas la possibilité d'apprendre la culture N'Zima, au quotidien. Il leur faut des textes. C'est pourquoi, on a informé la diaspora, ceux qui sont à Londres, en France ou ailleurs. On a même créé un site pour qu'ils puissent apprendre la culture N'Zima sur le site. Chaque année, on produit un film.

Troisième question (Sylvain Soleil) : Qui dit démocratie, dit débat. Y-a-t-il eu des débats sur la légitimité même de la rédaction ? Y-a-

t-il eu des personnes réticentes en arguant : « Attention, si vous mettez par écrit, c'est fixé par les mots et vous ne pourrez plus y déroger ? »

Réponse (le représentant du roi) : Tout le monde a été d'accord pour mettre par écrit. Le N'Zima n'a pas peur de ce qui est écrit, car ce qui est écrit correspond à ce qui se pratique depuis la nuit des temps. Les débats portent sur le contenu, sur les invariants.

Réponse (Joachim Agbroffi) : Il faut préciser qu'ici, les débats, ça va loin. Quand on a dit qu'on voulait écrire les règles en usage, on est allé jusqu'au Ghana. Pour être sûr que tout le monde serait d'accord et qu'un invariant soit le même aussi bien pour un N'Zima de Côte d'Ivoire que pour un N'Zima du Ghana. En d'autres mots, ce qu'on doit changer, on doit être d'accord.

Quatrième question (Thierry Hamon) : Vous avez parlé de règles qui viennent de la nuit des temps et d'invariants, mais vous avez aussi ajouté que, lorsqu'il se pose un problème, on légifère. Comment s'articulent permanence et changement ?

Réponse (Joachim Agbroffi) : Les N'Zima choisissent leurs attributs du pouvoir dans la nature. Ici, le trône du roi est construit à partir d'une tête de baleine, ce qui symbolise plusieurs choses. Mais, la signification primordiale, est que le roi et son peuple ne peuvent pas changer les règles de la gouvernance. Pas plus qu'ils ne peuvent modifier ce que produit la nature.

Réponse (le représentant du roi) : Ce qui veut dire que ce qui concerne la gouvernance et la famille, ça ne change pas. On ne peut rien modifier, car vous ne pouvez pas changer la nature. Vous n'avez pas l'aptitude pour le faire. En revanche, sur le reste, sur les choses du quotidien, il peut y avoir adaptation.

Cinquième question (Sylvain Soleil) : Est-ce qu'il arrive à sa Majesté de juger des affaires dans lesquelles on n'est pas d'accord sur l'interprétation de la coutume ? Est-ce qu'il lui arrive de faire jurisprudence en imposant une interprétation plutôt qu'une autre ?

Réponse (Joachim Agbroffi) : Il n'y a pas d'exemple récent. Plutôt au niveau inférieur. Il y a eu, à Grand-Lahou, une affaire. Là, il y a quatorze villages et, parmi eux, un village-tête qui est le siège de la

chefferie. C'est d'abord au niveau du village qu'on cherche à régler le litige, puis au niveau de la chefferie, puis ici, au siège de la royauté des N'Zima, à Grand-Bassam. Il est rare qu'on aille plus loin et qu'on demande à régler le problème au Ghana. À Grand-Lahou, il y a eu un chef, à la tête des quatorze villages, qu'il fallait destituer. Les hommes se sont réunis pour chercher le moyen de le destituer. Ils ont cherché pendant deux ans ! Et chez les N'Zima, lorsque les hommes n'aboutissent pas, le dernier mot appartient aux femmes. Si les femmes n'ont pas réussi, alors ça vient, ici, au siège de la royauté. Les hommes sont donc allés voir une grand-mère qui a répondu : « En fait, vous avez échoué, parce que l'idée que vous avez eue et l'argument sur lequel vous voulez vous baser pour le destituer, c'est une interprétation, mais ça ne remplit pas les critères comme il faut. Et comme la personne qui est au pouvoir connaît les règles traditionnelles, chaque fois que vous lui opposez cet argument, il ne peut pas partir. Mais, nous, les femmes, quand nous allons venir le trouver, vous verrez : il va partir ». Quand elle est venue, elle s'est basée sur le texte fondamental, et elle a dit qu'il a commis telle faute, telle faute. Et le chef est parti.

Annexe 2. Entretien réalisé au siège de la royauté du peuple Abouré Ehivɛ

1. Objet de l'entretien

41 Sylvain Soleil a sollicité Hugues-Alain Ba, Maître-assistant en histoire du droit à l'Université de Daloa et membre de la communauté Abouré Ehivɛ, pour pouvoir s'entretenir avec le représentant du roi des Abouré Ehivɛ et les responsables de génération au pouvoir à propos de la rédaction des us et coutumes du peuple. Les questions étaient posées par Sylvain Soleil et Thierry Hamon, professeurs d'histoire du droit à l'Université de Rennes.

2. Cadre de l'entretien

42 L'entretien a eu lieu à Ebrah, le 24 novembre 2024, en présence du représentant du roi et de six responsables de la génération au pouvoir. Enregistrement de l'entretien : Martin Soleil.

3. Retranscription de l'entretien

Première question (Sylvain Soleil) : En pays Abouré Ehivɛ, j'ai pu consulter le recueil des *Us et coutumes Abouré Ehivɛ*, publié à Abidjan en 2023. Pourquoi le choix de la codification et de la rédaction ?

Réponse (le responsable des affaires culturelles de la génération au pouvoir ; il est poète et politicien local) : Ce qui vous préoccupe le plus, c'est savoir comment nous sommes passés de la sphère orale à la sphère écrite. Le texte que vous avez vu n'est pas encore officiel. Chaque génération qui vient au pouvoir doit produire un nouveau texte, par rapport au nouvel environnement, par rapport aux changements, par rapport aux pressions. La nouvelle génération, après dix ans d'exercice du pouvoir, peut apporter de nouvelles idées qu'on intègre dans le texte de lois. Quand on parle de lois, on parle, ici, de nos lois coutumières. Cette tendance à abandonner l'oralité n'est pas nouvelle. Depuis le temps où nos parents ont été obligés de casser les anciennes maisons pour construire des maisons en dur, déjà la tendance à écrire existait. Et quand nous avons fait des recherches, dans les années 50, on trouvait des textes écrits : des comptes-rendus de réunion. Des intellectuels prenaient le temps pour rendre compte par écrit des prémices des lois. Nous ne faisons donc que suivre ce qui a été initié il y a très longtemps. C'est vrai, ça n'avait pas l'ampleur actuelle. Puis, progressivement, notre gestion s'est améliorée, s'est adaptée au monde moderne. Notre gestion a voulu fixer par écrit ce qui se dit. Ici, à Ebrah, nous sommes à la troisième génération animée du désir de fixer par écrit nos lois. Nous avons été initiés au pouvoir, en tant que génération, en 1972. Mais, nous n'avons pris le pouvoir qu'en 2016. C'est une longue formation. Or, il devient impossible de tout retenir comme nos parents et leurs propres parents le faisaient. Donc, la première raison pour laquelle nous privilégions l'écrit, c'est que nous avons voulu vaincre les faiblesses de l'oralité. La première faiblesse, c'est que c'est volatil. La deuxième, c'est la différence d'interprétation, c'est le fait que chacun puisse interpréter, par jurisprudence, telle ou telle action. L'un dit, par exemple : « Oui, on s'était réunis telle année ici et on avait dit ça ». Et l'autre de reprendre : « Moi, j'étais là et ça n'est pas tout à fait ce qu'on a dit ».

Deuxième raison : de plus en plus, nos enfants ne sont plus ancrés dans nos traditions. Beaucoup font leurs études à Abidjan ou en Europe, et ne viennent plus au village. Il faut une transmission du savoir. Il faut écrire pour que nos lois ne puissent pas être manipulées.

Troisième raison : depuis quelques temps, nos chefs et nos rois sont devenus des auxiliaires de l'administration. Qui dit administration, dit rigueur. On ne peut plus aller devant l'administration en disant : « Il était une fois… ». L'administration veut des choses précises et le roi a l'obligation de donner à l'administration des éléments sur sa gestion. Sur quel texte de lois s'appuie-t-il ? Or, tous nos rois sont des diplômés de l'université. Ils sont rares, aujourd'hui, nos rois qui n'ont pas de diplôme universitaire. Pour que les relations avec l'administration soient fluidifiées, il faut des écrits, et nos rois le savent.

En conclusion, nous écrivons pour ne plus oublier, pour vaincre le temps qui passe pour que l'administration sache ce qu'on fait, pour que nos enfants soient instruits.

Toutefois, il y a des choses qui ne se mettent pas par écrit. C'est la pratique. Par exemple, on fait des sacrifices de poulet pour invoquer les génies, invoquer les esprits, par exemple, pour que notre réunion se déroule bien. Ça, ça ne s'écrit pas. Lorsqu'on va au bois sacré pour attaquer les adversaires, ça ne s'écrit pas. Donc, il y a des choses qui ne s'écrivent pas, ça se vit.

Nous écrivons, ce qui est du droit, de sorte que, face à l'administration et face à la justice, nous montrions notre cadre institutionnel : « voici comment notre village est géré ». Prenons l'exemple de la vente des terres. Untel a vendu des terres à un étranger au village. Or, chez nous, dans le royaume d'Ebrah, il est interdit de vendre des terres. De même, dans le royaume d'Ebrah, il est interdit de couper du bois dans la mangrove, de tuer la mangrove. Celui qui commet cela est frappé de sanctions. Et les sanctions sont codifiées. Si, d'aventure, nous avons un problème avec un quidam qui ne sait pas et qui veut enfreindre nos lois, nous lui opposons cela. Mais c'est aussi pour que les étrangers qui viennent s'installer le sachent. Nous adoptons ici beaucoup d'étrangers. Mais en même temps que nous leur disons : « Voici vos droits », nous leur disons

aussi : « Voici vos devoirs. » Et nous leur montrons le texte. On ne peut pas faire n'importe quoi…

Maintenant, le fait que les règles soient écrites, nous les voulons les mieux écrites possibles. Nous devons donc les adapter, lorsqu'une génération a gouverné pendant dix ans : une loi, ça évolue, ça respire, ça épouse les besoins du temps.

Deuxième question (Thierry Hamon) : Comment articulez-vous ces lois coutumières avec les lois de la République de Côte d'Ivoire. Y-a-t-il porosité ou imperméabilité ? Les lois coutumières intègrent-elles des éléments des lois de la République ? Inversement, les lois de la République intègrent-elles des éléments de droit coutumier ?

Réponse (le président de la mutuelle du village) : Cela n'a pas été suffisamment dit. Il ne peut y avoir aucune contradiction entre nos lois et les lois de Côte d'Ivoire. S'il y a une contradiction, c'est la loi de Côte d'Ivoire qui va prévaloir. Ebrah étant membre de la mairie de Grand-Bassam et de la sous-préfecture. Un exemple : les nuisances sonores ou environnementales. Ici, nous avons des nuisances. On en a parlé dans nos lois coutumières. C'est beaucoup plus facile de le faire appliquer notamment par ceux qui ne connaissent pas la loi nationale. Un autre exemple : autrefois, pour bâtir, on n'avait pas besoin d'autorisation de l'administration. On décidait de lotir dix hectares de terre. Les propriétaires coutumiers sont d'accord, le roi est d'accord, on fait venir les machines, et on commence. Maintenant, Ebrah étant un village urbain, il y a forcément des questions de propriété. Celui qui veut lotir ou acheter se dit : « Qu'est-ce qui me garantit que, si j'investis, elle ne sera pas reprise par un processus traditionnel ? ». Donc, on a décidé de créer une mutuelle reconnue par l'État et son administration. Dès qu'il y a un document écrit, tout le monde est rassuré. Sans texte, aucun investisseur n'acceptera. Le contexte change et donc, nous devons adapter nos lois aux lois de l'État. Les lois coutumières et les lois de la République continuent donc à évoluer côte-à-côte. On a perdu cette force de communication intuitive, mais les us et coutumes sont toujours là. Pour qu'elles demeurent, il faut les formaliser.

Réponse (le responsable des affaires culturelles de la génération au pouvoir) : La question est : y a-t-il vases communicants entre tradition et modernité ? Lorsqu'une génération prend le pouvoir, elle

a un devoir : faire les lois. Donc, elle installe des institutions de sorte qu'en tant qu'auxiliaires de l'administration, la génération au pouvoir et la royauté, règlent des problèmes dont on ne veut pas qu'ils remontent jusqu'à l'administration ou la justice. Prenons l'exemple de la sorcellerie. Une accusation de sorcellerie, pour la justice, va se traduire par un procès de trouble à l'ordre public. Mais, ici, au village, on a d'autres méthodes pour savoir ce qui s'est passé et pour le juger. Autre cas : un viol. La génération peut essayer de juger l'affaire. Mais si l'on n'est pas d'accord, on peut monter plus haut, auprès des notables, puis du roi. Normalement, quand le roi a tranché, le roi a tranché. Et son jugement est reconnu par la justice. Mais si les accusateurs ou les accusés ne sont pas d'accord, le roi leur donne l'autorisation d'aller devant les juridictions de l'État. Donc, l'administration et la justice veulent responsabiliser davantage les chefferies locales, avant d'intervenir.

En vérité, on vous a fait remarquer que nous sommes liés à l'administration. Dans nos textes, il y a, d'un côté, ce qui est purement traditionnel et, de l'autre, ce qui est vrai pour toute une république : tu ne violeras pas, tu ne tueras pas, tu ne voleras pas, etc. Dès le préambule de nos lois, nous insistons sur le fait que nous respectons la constitution et les lois de la République. Il s'agit aussi d'insister sur le fait que la génération ne sert pas de bouclier contre l'intervention de l'État. Il y a peu de temps, nous avons fait intervenir la gendarmerie au village. Il y avait eu des bagarres, des couteaux. Les familles sont venues nous voir en disant : « Ah ! On a arrêté mon enfant, on l'a mis en prison, génération, pouvez-vous le faire retirer de prison ». Nous avons répondu : « non ! », parce que nous sommes le village, mais que nous sommes aussi rattachés à l'administration. Auparavant, quand quelqu'un avait commis un délit grave et qu'il y avait un risque de peine, les parents venaient pleurer, pleurnicher, allaient voir le roi. Le roi disait : « donnez une bouteille de gin et 5000 francs et puis l'affaire est effacée ». Plus jamais maintenant ! Vous commettez un délit, nous allons appliquer les textes.

Réponse (le président de la mutuelle du village) : Au début du processus, nous indiquons aux chefs de famille : « nous vous informons que nous travaillons sur un texte de lois ». Et le processus est très long. On réunit une assemblée générale, populaire. On commence à jeter les premières questions. Je peux vous dire qu'on en

discute, on en débat de long en large jusqu'à ce qu'on arrive à une formulation. Et quand on a produit le document, il passe par une consultation, étape par étape, des différents groupements du village : les générations qui ont passé le pouvoir. Quand on a fait tout ça et que c'est presque cuit, on va voir le chef local pour avoir ses réactions. Il nous les ramène. Puis, quand c'est encore plus cuit, mais pas fini, on le ramène au roi. Et le roi va jeter un coup d'œil sur tout ça et, quand il est content, il réunit une assemblée générale, populaire. On en débat, et si le consensus est clair, c'est à ce moment-là seulement que le roi va promulguer la nouvelle loi. On essaye de s'approcher de l'unanimité. Et c'est donc presque inattaquable une fois que c'est passé.

Annexe 3. Extraits du recueil des *Us et coutumes Abouré Ehivɛ*, promulgué en 2022

> Avant-propos. Ce document donne l'occasion à tous les usagers qui rencontrent des difficultés à trouver dans la grande masse de données, le texte à consulter ou à appliquer en pays Ehivɛ. Il permet de prendre connaissance des normes, us et coutumes de Bonoua au cours de la mandature de la génération au pouvoir, appelée les M'Mans. Assurer la diffusion et la vulgarisation de ceux-ci au moyen d'un support autre que l'oralité est principalement l'objectif de cette démarche. Ce document offre dans une présentation simple et commode, les normes, us et coutumes qui régissent le peuple Ehivɛ. Toutefois, la compréhension et la philosophie de ces normes, us et coutumes peut paraître moins aisée pour les non-Ehivɛ. Elle respecte l'esprit et les valeurs de la cohésion social en pays Abouré en harmonie avec les lois de la république de Côte d'Ivoire. Une autre publication qui paraîtra très bientôt présentera l'organisation sociale du peuple Abouré avec la mise en lumière du mode de désignation des autorités coutumières et traditionnelles ainsi que leurs attributions.

> Préambule. Considérant son identité forgée par son histoire, son organisation sociale, politique, culturelle et économique ;

Conscient de son rôle dans une Côte d'Ivoire qui aspire à être une nation unie, solidaire et prospère ;

Convaincu que la diversité ethnique et culturelle est une richesse pour la Côte d'Ivoire, profondément attaché aux règles qui l'on régi depuis la nuit des temps et qui ont fait de lui un peuple organisé, hiérarchisé, uni, solidaire, accueillant, tolérant, épris de paix et de justice, respectueux des opinions et des croyances d'autrui, proclame son respect de la constitution, des institutions et des lois ivoiriennes ;

Convaincu, cependant qu'un peuple sans institutions propres et sans règles internes, est sans repère avec les risques de dérive ;

Se donne librement des règles dans le contexte de ses normes, us et coutumes avec comme garants le roi, sa cour et la génération Nuju, actuellement au pouvoir à Bonoua.

Chapitre I. Mariage — Divorce — Adultère

Art. 1. Étapes du mariage coutumier à Bonoua

Tout mariage coutumier entre :

– Natifs Abouré (homme-femme),

– Allogène ou étranger (homme) et femme Abouré de Bonoua

doit se dérouler à la cour royale, devant le conseil de surveillance des us et coutumes commis à cet effet. En cas de non-respect de cette prescription, une amende de cinquante-mille francs (50 000 FCFA) est infligée au père de la femme pour n'avoir pas orienté le prétendant vers la cour royale. Outre la signature du registre des mariages, un certificat de mariage coutumier doit être délivré par la cour royale aux mariés.

Art. 2. Mariage de la jeune fille Abouré avec un homme Abouré

Côcô (présentation du prétendant). Le prétendant doit prévoir une (01) bouteille de Gin Royal.

Assien (fiançailles). Le prétendant doit prévoir deux (02) bouteilles de liqueur dont une (01) bouteille de Gin Royal, une (01) bouteille de Campari.

Apa (mariage coutumier). Pour la dot, le prétendant doit prévoir deux (02) complets de pagnes Wax hollandais, un (01) complet de pagne Wax Côte d'Ivoire, un (01) complet de pagne Hitaget et tout le nécessaire qui les accompagne, à savoir : foulard, pommade, miroir, peigne, cache-sexe, chaussures, etc. à présenter chez le père de la fiancée.

Au cours de la cérémonie traditionnelle, le prétendant doit présenter trois (03) bouteilles de liqueur, dont une (01) bouteille de Gin Royal, une (01) bouteille de Campari et un (01) bouteille de Ricard, plus une somme de soixante-quinze-mille francs (75 000 FCFA). Tout ceci doit être accompagné d'une calebasse de vin de palme et un (01) Ehitin. Pour l'enregistrement à la cour royale, il doit prévoir la somme de trente-mille francs (30 000 FCFA) et cinq-mille francs (5 000 FCFA) pour le certificat de mariage. […]

Chapitre II. Cérémonie du dixième enfant

Chapitre III. Funérailles

Chapitre IV. Adja (héritages)

En pays Ehivɛ, la succession se fait par la lignée matrilinéaire. C'est donc la famille maternelle du défunt qui désigne son héritier. De ce fait, on peut succéder à un frère, à un cousin, à un neveu, à un oncle ou même à un grand-père de la lignée maternelle. S'il est vrai que chacun de nous a un père, il n'est pas toujours évident d'avoir un oncle maternel. Depuis des millénaires, cet acte est concrétisé par une cérémonie le troisième jour des funérailles auxquelles les enfants du défunt prennent une part active. Il faut rappeler que la pratique de la matrilinéarité est une réalité Akan.

Art. 43. Biens propres

Les terres rurales et / ou les plantations de même que les maisons mises en location ainsi que toute autre maison en dehors de la maison d'habitation acquise par le défunt de son vivant, par ses propres, moyens, feront l'objet de partage en deux (02) parts entre la famille maternelle et les enfants de ce dernier :

– Une (01) part aux enfants du défunt,

– Une (01) part à sa famille maternelle

En cas de nécessité, la famille maternelle du défunt veillera à un partage équitable entre les enfants de la part qui leur a été léguée. […]

Chapitre V. Partis politiques — Religions — Étrangers

Art. 45. La politique ne doit pas influer dans la vie communautaire pour diviser la population. Il est interdit de faire de la politique aux réunions de génération, de classes d'âge et à la cour royale. Tout contrevenant doit payer une amende de dix-mille francs (10 000 FCFA) et une (01) bouteille de Gin Royal.

Art. 46. Tout Ehivɛ, voulant briguer un poste électif, doit au préalable se présenter aux M'Mans.

Art. 47. Obligation de réserve des responsables coutumiers

Les notables, les Blimans, les chefs de quartier, les chefs de classes d'âge, les porte-parole de M'Mans, Sanflans, ne doivent pas afficher publiquement leur appartenance à un parti politique et ne doivent pas non plus briguer un poste électif.

Art. 49. Sanction

Tout manquement aux dispositions susmentionnées entraîne les sanctions suivantes. Pour les candidats à un poste électif : une

> somme de trois-cent-mille francs (300 000 FCFA) et un casier de Gin Royal. […]
>
> **Chapitre VI. Salubrité**
>
> **Chapitre VII. Nomadisme générationnel et gestion des chefferies de village**

NOTES

1 L. Tomini et S. Wintgens, *Méthodes d'enquêtes de terrain en sciences sociales*, Bruxelles, Éditions de l'Université de Bruxelles, 2020 ; M. Blondet, M. Lantin Mallet (dir.), *Anthropologies réflexives*, Lyon, Presses universitaires de Lyon, 2017.

2 Projet BIDDC, en ligne [https://www.legiscompare.fr/web/Presentation-du-projet-BIDDC].

3 J. Diamoi Agbroffi, « Constitution coutumière N'zima du Ghana et de Côte d'Ivoire et Institutions afférentes », *Lettres d'Ivoire*, nº 19, 2, 2014, p. 105 et s., et *id.*, « Ethnies et pratiques constitutionnelles chez les Akan matrilinéaires (le cas des N'Zima) », *Perpectives philosophiques, Revue Ivoirienne de Philosophie et de Sciences Humaines*, n° 20, 4, 2016, p. 125 et s.

4 F.-J. Clozel, R. Villamur, Les coutumes indigènes de Côte d'Ivoire. Documents publiés avec une introduction et des notes, Paris, Challamel, 1902, p. 238 et s.

5 J. Diamoi Agbroffi, « Mise en accord et respect de la chose convenue chez les N'zima de Côte d'Ivoire et du Ghana », *Négociations*, nº 30, vol. 2, 2018, p. 7 et s., et *id.*, « Le mariage chez les N'zima, creuset de culture ordinaire, civique et politique », *La saison des pluies, Revue Lettres et Sciences Humaines*, nº 10, 2014, p. 177 et s.

6 *Us et coutumes Abouré Ehivɛ*, Abidjan, Ivoirienne Imprimerie, 2023.

7 Sur ce processus, S. Traoré, « Droit coutumier et coutume. Réflexions sur le langage du juriste des institutions traditionnelles Africaines (quelques exemples de concepts tirés du Droit Soninké du Gajaaga-Sénégal) », *Annales Africaines*, n° 16, 1989-1990-1991, p. 47 et s. ; M. Badji, « L'idée de codification dans la construction du Droit coutumier en Afrique occidentale française au XX^{e} siècle », *Revue de Droit Sénégalais*, nº 7, 2008, p. 103 et s. ;

D. Dione, « Réflexion sur la rédaction des coutumes dans les sociétés sénégalaises du 19e au 20e siècle », *Revue Africaine de Sciences Politique et Sociales*, no 39, 2022, p. 278 et s.

8 Annexe 1.

9 Annexe 1.

10 Annexe 2.

11 Annexe 2.

12 Annexe 2.

13 G. Tarde, *Les lois de l'imitation. Étude sociologique*, Paris, Alcan, 1890.

14 « La même cause qui a rendu nécessaire la superposition d'abord, puis la substitution d'un droit national aux droits provinciaux, force les divers droits nationaux à refléter l'un d'eux et à préparer l'unification législative de l'avenir. Au XVIe siècle, période éruptive s'il en fut, temps de contagion novatrice, c'était le droit romain qui, renaissant de ses cendres éparses, se répandait sur tous les États, en même temps que, dans chacun d'eux, le progrès du pouvoir royal uniformisait la législation ». *Ibid.*, p. 343-344.

15 A. Romano, D. Novarese, « Notice introductive aux coutumes de Messina (Italie), 1517 », Base Internationale de Données sur les Droits Coutumiers, (à paraitre).

16 A. Romano, D. Novarese, « Notice introductive aux coutumes de Lipari (Italie), 1312 », Base Internationale de Données sur les Droits Coutumiers, (à paraitre).

17 A. Romano, « D. Novarese, Notice introductive aux coutumes de Catania (Italie), 1345 », Base Internationale de Données sur les Droits Coutumiers, (à paraitre).

18 B. Van Hofstraeten, *Juridisch Humanisme en Costumiere Acculturatie*, Universitaire Pers Maastricht, Maastricht, 2008, p. 239-240, https://cris.maastrichtuniversity.nl/ws/portalfiles/portal/850490/guid-ef034f64-ad81-40b6-a36c-4c2ab3e01a71-ASSET1.0.pdf (consulté le 07/05/2026). Ces indications nous ont été transmises par Fred Stevens. Qu'il en soit remercié.

19 M. R. Ayerbe Iribar, « Ordonnances municipales Zeanuri – Biscaye (Espagne), 1551 », Base Internationale de Données sur les Droits Coutumiers, 2023.

20 Cette controverse est aussi ancienne que les recherches sur le langage. L'écriture serait-elle une façon de redoubler l'oralité qui resterait le centre

de gravité du langage (approche logocentriste de Jespersen dans O. Jespersen, *Nature, évolution et origines du langage*, Paris, Payot, 1922) ? L'écriture serait-elle devenue autonome par rapport aux catégories du langage oral (approche autonomiste d'Anis dans J. Anis, *L'écriture : théories et descriptions*, Bruxelles, De Boeck, 1988) ? Le phénomène de la communication humaine replacerait-il la parole dans son interaction avec le monde de l'écrit (approche intégrationniste d'Harris dans R. Harris, *Sémiologie de l'écriture*, Paris, CNRS éditions, 1994) ? Sur cette controverse et les virtualités et les limites de chaque type de langage, S. Auroux, J. Deschamps, D. Kouloughli, *La philosophie du langage*, Paris, Presses Universitaires de France, 2004, p. 49 et s.

21 Sur les ouvrages cités dans le tableau : Rousseau, *Essai sur l'origine des langues*, 1755, publié dans *Œuvres posthumes*, t. 4., Genève, 1781 ; F. de Saussure, *Cours de linguistique générale*, 1916, édition critique préparée par T. de Mauro, Paris, Payot, 1983 ; M. Heidegger, *Être et temps*, 1927, trad. F. Vezin, Paris, Gallimard, 1986 ; J. Goody, *La raison graphique*, Paris, Editions De Minuit, 1979 ; F. Desbordes, *Idées romaines sur l'écriture*, Lille, Presses Universitaires de Lille, 1990.

22 O. Soutet, *Linguistique*, Paris, Presses Universitaires de France, 2007, p. 143.

23 F. de Saussure, *Cours de linguistique générale*, 1916, édition critique préparée par Tullio de Mauro, Paris, Payot, 1983, p. 46-47.

24 En Côte d'Ivoire et plus généralement en Afrique, le français et l'anglais sont des langues officielles, à côte des multiples langues nationales, c'est-à-dire les langues des multiples peuples de chaque pays (S. Soleil, « Langue française », D. Alland, S. Rials, *Dictionnaire de la culture juridique*, Paris, Presses Universitaires de France & Lamy, 2003, p. 917).

25 Annexe 3.

26 Annexe 2.

27 J. Chabas, *La justice indigène en Afrique occidentale Française*, Paris, Société des journaux et publications du Centre, 1954.

28 D. Dione, « Réflexion sur la rédaction des coutumes dans les sociétés sénégalaises du 19^{e} au 20^{e} siècle », *op. cit.*, p. 278 et s.

29 S. Néné Bi Boti, *Introduction historique au droit ivoirien*, Abidjan, Centre national de documentation juridique, 2016 ; L. Benton, Law and Colonial Cultures: Legal Regimes in World History, 1400-1900, Cambridge,

Cambridge University Press, 2002 ; E. R. Feingold, *Colonial Justice and Decolonization. High Court of Tanzania, 1920-1971*, Heidelberg, New-York, Londres, Springer, 2018 ; B. Ibhawoh, *Imperial Justice. African in Empire's Court*, Oxford, Oxford University Press, 2013.

30 É. Gasparini, « Quelques réflexions sur le sort du droit privé français dans l'Afrique subsaharienne francophone », S. Soleil, R. Bareau (dir.), *Que faire du droit privé étranger dans un territoire libéré ? Approches historiques et comparatives*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2022, p. 341.

31 S. Néné Bi Boti, « Abroger, conserver ou trier. Le droit colonial tamisé en Afrique de l'Ouest postcoloniale », S. Soleil, R. Bareau (dir.), *Que faire du droit privé étranger dans un territoire libéré ? Approches historiques et comparatives*, *op. cit.*, p. 361.

32 *Ibid.*, p. 368.

33 G. Diouf, *La résistance du droit coutumier africains aux législations métropolitaines et postcoloniales*, Thèse, Droit, Université Cheikh Anta Diop de Dakar/FSJP, 2014.

34 K. Dosso, « La chefferie traditionnelle est-elle encore un auxiliaire de l'administration ? Réflexion à propos d'une institution en mutation », S. Néné Bi Boti, S. Soleil (dir.), *La parole du chef : actes du Congrès international tenu à l'université Alassane Ouattara de Bouaké, Côte d'Ivoire, les 3, 4 et 5 décembre 2018*, Aix-en-Provence, Presses Universitaires d'Aix-Marseille, 2024.

35 A. Magloire Ngah, « Chefferie traditionnelle et décentralisation au Cameroun : réflexion sur le rôle paradoxal d'une institution complexe », *Revue Africaine de Droit et de Science Politique*, 2023, n° 11, p. 419 et s.

RÉSUMÉS

Français

Lorsqu'on s'interroge pour savoir pourquoi les autorités traditionnelles, en dehors de toute obligation visible de la part de l'État, sont écartelées entre le respect de l'oralité et le recours à l'écriture, à la codification, à l'officialisation de leurs coutumes, il convient de mettre en relation deux perspectives. La première, vue du village, est le fruit de deux entretiens menés en 2024 auprès des chefferies Abouré Ehivɛ et N'Zima (Côte d'Ivoire). Ici, les choses s'expliquent par la volonté d'éviter les divergences d'application, de conserver la culture traditionnelle, de pouvoir travailler

avec les services de l'État, de rappeler les étrangers à leurs devoirs. La seconde est le fruit d'une approche transdisciplinaire, à la fois sociologique, linguistique et politique : le mimétisme conduit certaines autorités traditionnelles à imiter le modèle des chefferies voisines ; la dynamique linguistique conduit, peu à peu, les sociétés à imposer les potentialités de l'écriture par rapport à celles de l'oralité ; l'évolution institutionnelle conduit l'État à vouloir absorber la vitalité des chefferies et, ce faisant, à les enrôler dans sa propre rationalité : celle des textes juridiques, des procédures écrites, des rapports et des échanges entre services.

English
When we ask ourselves why traditional authorities, without any visible obligation on the part of the State, are torn between respecting oral tradition and resorting to writing, codification and formalisation of their customs, it is important to consider two perspectives. The first, seen from the village, is the result of two interviews conducted in 2024 with the Abouré Ehivɛ and N'Zima chiefdoms (Côte d'Ivoire). Here, the reasons are explained by the desire to avoid differences in application, to preserve traditional culture, to be able to work with State services, and to remind foreigners of their duties. The second is the result of a transdisciplinary approach, combining sociology, linguistics and politics: mimicry leads certain traditional authorities to imitate the model of neighbouring chiefdoms; linguistic dynamics gradually lead societies to impose the potential of writing over that of orality; institutional evolution leads the state to seek to absorb the vitality of chiefdoms and, in doing so, to enlist them in its own rationality: that of legal texts, written procedures, reports and exchanges between departments.

INDEX

Mots-clés
droit coutumier, chefferie, Afrique, écriture, oralité

Keywords
customary laws, chiefdom, Africa, writing, orality

AUTEURS

Sylvain Soleil
Professeur à l'Université de Rennes, Directeur de l'Axe Théorie et Histoire des Systèmes Juridiques (UMR IODE 6262)
IDREF : https://www.idref.fr/055749135

Thierry Hamon
Maître de Conférences HDR à l'Université de Rennes, Membre de l'Axe Théorie et Histoire des Systèmes Juridiques (UMR IODE 6262).
IDREF : https://www.idref.fr/083629351

Notes de lecture

Thomas Borrel, Amzat Boukari Yabara, Benoît Collombat, Thomas Deltombe (dir.), *L'Empire qui ne veut pas mourir. Une histoire de la Françafrique*

Paris, Seuil, 2021, 1008p.

Maxime Tourette

Droits d'auteur
CC BY-NC-SA 4.0

RÉFÉRENCE(S) :

Thomas Borrel, Amzat Boukari Yabara, Benoît Collombat, Thomas Deltombe (dir.), *L'Empire qui ne veut pas mourir. Une histoire de la Françafrique*, Paris, Seuil, 2021, 1008p.

TEXTE

1 « Françafrique », nouvelle dénomination d'un empire colonial français toujours vivace ?

Durant le débat d'entre-deux-tours du 20 avril 2022, la candidate du Rassemblement national, Marine Le Pen, reprochait au président sortant, Emmanuel Macron, de privilégier ses accointances avec les puissances occidentales et en particulier du pôle Atlantique, au détriment d'un axe nord-sud mettant en valeur les relations de l'Hexagone avec l'Afrique francophone. Pourtant, c'est ce même Emmanuel Macron qui avait déclaré dans les colonnes de l'hebdomadaire panafricain *Jeune Afrique* en novembre 2020 qu'« entre la France et l'Afrique, ce doit être une histoire d'amour », preuve d'un certain attachement aux liens qui devraient unir le pays et le continent [1].

2 Une histoire d'amour, c'est précisément l'inverse de ce que met en lumière l'ouvrage coordonné par Thomas Borrel, Amzat Boukari-Yabara, Benoît Collombat et Thomas Deltombe. En plus de leurs apports respectifs, les auteurs rassemblent autour de l'œuvre des

chercheurs, des journalistes et des militants associatifs, tous et toutes spécialistes des liens particuliers qu'entretient la France avec les territoires issus de ses anciennes possessions ultramarines. La présence de Thomas Borrel, porte-parole de l'association *Survie* [2], au premier rang des coauteurs et les nombreuses références introductives à l'économiste François-Xavier Verschave, l'un de ses membres fondateurs [3], pourraient faire croire à une orientation partisane. Il n'en est rien. La diversité des profils des contributeurs participe au contraire à l'intégration du recueil au champ des écrits nécessaires à une compréhension holistique de l'histoire moderne du continent africain sous influence française. La démarche poursuivie reprend en ce sens celle d'un ouvrage similaire — dans une perspective toutefois moins dense — édité par l'association en 2014 et intitulé *Françafrique, la famille recomposée* [4]. Ainsi, le livre de 2021 se veut un ensemble harmonieux d'un millier de pages concernant les relations franco-africaines depuis la période des décolonisations jusqu'à aujourd'hui, soit plus de quatre-vingts ans d'histoire politique, militaire, économique et culturelle. Il constitue ainsi un jalon important des études transdisciplinaires concernant la Françafrique, sujet qui trouve un essor parmi les milieux universitaires depuis une vingtaine d'années.

3 L'œuvre se présente comme une succession de courts articles rassemblés dans six parties distinctes par une idée caractéristique associée à une décennie, des années 1940 à 2021. Pour autant, il ne s'agit pas d'un pur récit historique linéaire et chronologique. Chaque partie commence par un rappel de dates clés adossé à une carte correspondant à la période, puis d'une dizaine de chapitres thématiques d'une quinzaine de pages en moyenne rédigés à deux ou quatre mains et ponctués d'illustrations. Une minorité des articles s'accompagne d'un court encadré précisant un point ne pouvant faire l'objet d'un chapitre à part entière, comme une forme de « regard en coulisses » de la Françafrique. À travers ce découpage, tous les sujets semblent abordés, des relations diplomatiques et commerciales (Partie I, « 2. Les habits neufs du capitalisme impérial. », *Catherine Coquery-Vidrovitch et Thomas Deltombe*) aux domaines militaire et entrepreneurial (Partie VI, « 8. Impunité militaire et guerres d'influence en Centrafrique. », *Thomas Borrel*). Sont mentionnés tant les amitiés intéressées entre présidents français et dictateurs

africains (Partie VI, « 4. Sarkozy-Khadafi : tapis rouge et tapis de bombes. », *Fabrice Arfi*) que les scandales financiers de la compagnie pétrolière Elf (Partie IV, « 4. Corruption et influence occulte : le triomphe du système Elf. », *Benoît Collombat et Thomas Borrel*) et les prises d'intérêt dans les secteurs les plus sensibles tels que les énergies fossiles ou le nucléaire (Partie V, « 9. Saccage et verrou nucléaire français au Niger. », *Raphaël Granvaud*).

4 Malgré le ton parfois polémique et l'absence d'exhaustivité du propos, une bibliographie succincte s'ajoute à chaque contribution, rendant compte du sérieux rédactionnel et prolongeant la réflexion autour du sujet discuté. Les repères bibliographiques renvoient à des références qui, à défaut d'être originales, s'avèrent diverses tant dans leur nature que par leur matière. L'accent est mis en particulier sur la prise en compte des écrits les plus récents pour appuyer les propos tenus, des rapports parlementaires aux ouvrages généraux en passant par les articles de presse investiguant à plus grande échelle ou relayant l'actualité. La lecture de l'ouvrage reste claire en ce qu'une longue introduction vient se placer en début de chaque partie et questionne les sujets qui seront abordés par la suite. Enfin, une présentation des auteurs et autrices, ainsi qu'un index nominal et une table des matières closent le propos global, permettant de naviguer le cas échéant dans cet enchevêtrement textuel et d'y piocher allègrement ce qui intéresse un aspect spécifique.

5 L'index force d'ailleurs le constat d'une histoire de la Françafrique conçue premièrement comme celle de personnages qui construisent en parallèle de leur action ce thème. Tantôt ils se risquent à lui attacher un ensemble clair de définitions amenées à évoluer dans le temps ; tantôt ils essayent au contraire de dissimuler une réalité factuelle condamnée par les pouvoirs et l'opinion publics. En ce sens, la Françafrique intrigue au-delà de la notion même, car elle exerce une fascination dans l'imaginaire collectif français, en particulier au sein de la classe politique. Perçu comme un objet de pouvoir important et faisant l'objet d'une politique à part entière, rarement dévoilée, les relations France-Afrique se caractérisent aussi par la place qu'elles occupent dans l'action publique menée par les chefs de l'État successifs depuis la IV^{e} République. Régulièrement, les introductions des différentes parties font la part belle aux figures présidentielles au pouvoir lors de la décennie concernée. Le monde

politique et ses sommets ne sont pas cependant les seuls domaines à exercer une telle emprise sur les esprits et à susciter de tels appétits. Celui de la finance par exemple s'intéresse particulièrement à ce qu'il pourrait retirer des relations France-Afrique (Partie VI, « 1. Vincent Bolloré, affaires africaines. », *Olivier Blamangin*), quand il n'est pas directement commandé par le premier (Partie VI, « 5. De Takieddine à Benalla : la République des intermédiaires. », *Fabrice Arfi*). Ainsi, ces individus contribuent avec leurs homologues africains à faire perdurer le concert des nations œuvrant pour l'essentiel à la préservation d'une élite française et africaine issue bien souvent de l'ancien empire colonial (Partie III, « 5. Mobutu, allié stratégique de la France au cœur de l'Afrique. », *Maurin Picard*).

6 Malgré son foisonnement de thèmes, l'ouvrage conserve sa pertinence. La mise en lumière de la Françafrique sous tous ses aspects, en particulier les moins connus et les plus sensibles, reste le fil conducteur qui guide la navigation au sein de cet héritage colonial. Les marques de la domination coloniale ont toujours cours aujourd'hui, par exemple en matière économique (Partie III, « 2. La laisse monétaire : contestation et consolidation du système CFA. », *Ndongo Samba Sylla et Fanny Pigeaud*) ou dans le domaine culturel (Partie VI, « Francophonie : quand la France déploie son empire linguistique. », *Khadim Ndiaye*). En conclure à l'instar du titre de l'ouvrage que le terme de « Françafrique » renvoie avant tout à la dénomination d'un « Empire qui ne veut pas mourir » tombe sous le sens.

7 Ainsi, la poursuite des études relatives à la perpétuation de l'ancien empire colonial français en Afrique au sein de la recherche académique, en parallèle ou à l'appui des travaux journalistiques et associatifs conserve un intérêt grandissant en ce que sa fin annoncée ne vient pas. Ce recueil prouve encore une fois à quel point la transdisciplinarité peut nourrir une réflexion et l'importance pour le monde universitaire d'intégrer dans son corpus une vision et une pratique extérieure à ses murs, trop souvent occultées malgré leurs influences notables. D'aucuns pourraient critiquer dans l'ouvrage un parti-pris assumé des auteurs et autrices entre autres visant à expliciter les aspects d'un terme axiomatique pourtant contesté et marquant ainsi un manque apparent de la rigueur académique recherchée. Il leur appartient de considérer l'ensemble des

contributions comme établissant une thèse sourcée et illustrée certes critiquable sur la forme, mais dont le fond des propos conserve toute sa pertinence. En somme, l'hypothèse retenue et l'esprit de l'œuvre en général tiennent dans son titre : refuser de croire disparue une myriade de connexions franco-africaines plus ou moins assumées par les pouvoirs politiques, où se mêlent intérêt supérieur de l'État et profits personnels.

NOTES

1 B. Roger, M. Ben Yahmed, « Emmanuel Macron : "Entre la France et l'Afrique, ce doit être une histoire d'amour" », Jeune Afrique, 20 novembre 2021, https://www.jeuneafrique.com/1076943/politique/exclusif-emmanuel-macron-entre-la-france-et-lafrique-ce-doit-etre-une-histoire-damour/, consulté le 07/02/2025.

2 Association loi de 1901 créée en 1984 et dont l'objet est la « lutte contre le néocolonialisme français en Afrique sous toutes ses formes ». https://survie.org/

3 Auteur entre autres de *La Françafrique. Le plus long scandale de la République* en 1998, ouvrage à partir duquel il revendique l'introduction du terme dans le langage courant, la paternité revenant à Jean Piot, rédacteur en chef du journal *L'Aurore* en août 1945.

4 T. Deltombe, A. Denault, R. Granvaud, T. Noirot, B. Orval, F. Tarrit (dir.), *Françafrique, famille recomposée*, Paris, Syllepse, 2014, 220 p.

AUTEUR

Maxime Tourette
Doctorant au sein du Centre d'histoire et d'anthropologie du droit (CHAD) à l'université Paris Nanterre. Il rédige actuellement une thèse intitulée « Les crimes rituels en Afrique occidentale. Les pratiques traditionnelles pénalement répréhensibles pour le colonisateur français (1903-1945) » sous la direction de la Professeure Soazick Kerneis.

Yann Rivière, *Histoire du droit pénal romain. De Romulus à Justinien*

Paris, Les Belles Lettres, 2021, 1020p

Claire Laborde-Menjaud

Droits d'auteur
CC BY-NC-SA 4.0

RÉFÉRENCE(S) :

Yann Rivière, *Histoire du droit pénal romain. De Romulus à Justinien*, Paris, Les Belles Lettres, 2021, 1020p.

TEXTE

1 La recherche en droit pénal romain a connu un regain d'intérêt conséquent depuis une cinquantaine d'années. Longtemps délaissée au profit du droit privé, l'étude de ce droit n'en reste pas moins incontournable afin de mieux comprendre la société romaine. Comme le soulignait déjà Theodor Mommsen [1], le droit pénal n'était pas pensé comme un tout par les Romains. Ainsi, les juristes antiques n'ont pas entrepris « d'exposé organique et systématique » (p. 29) de la matière et se sont contentés de traités sur certains domaines précis (*De iudiciis publicis de Mécien* ou *De officio proconsulis* d'Ulpien, par exemple), complexifiant l'étude de la répression des crimes.

2 La nature arbitraire du droit pénal romain (spécialement à partir de l'époque impériale) a entraîné des variations dans la définition des crimes selon les époques ou dans l'application de certains principes. Par exemple, la solidarité familiale dans l'application de la peine est interdite dès le début de la République mais cela n'empêche pas, lors des moments de crises, de condamner les descendants pour les crimes des parents. Les enfants des proscrits sont ainsi bannis par Sylla en 82 av. J.-C.

3 Une histoire de la répression des crimes à Rome sur près de treize siècles permet donc de prendre conscience de l'influence du

changement de régime ou de religion dans l'application des normes. Cet ouvrage qui, au départ, était envisagé comme un recueil des sources les plus importantes de la matière, s'inscrit dans la continuité des travaux de Yann Rivière qui s'intéresse depuis plusieurs années à l'histoire politico-juridique romaine. Il s'est approprié le sujet du droit pénal à travers de nombreux ouvrages concernant les délateurs sous l'Empire ou encore les modes de détention à Rome [2].

4 L'ouvrage suit un plan tripartite composé de la procédure, des crimes et des peines. Cette division, déjà utilisée par Mommsen, trouve ses origines dans les compilations de l'Antiquité tardive et notamment le Digeste. Il se compose de cinquante rubriques thématiques. Chacune d'entre elles s'ouvre sur un recueil de sources littéraires et juridiques présentées dans un ordre chronologique. Si certaines sources épigraphiques (comme le Sénatus-consulte de Pison Père) sont citées, les sources papyrologiques sont absentes du travail.

5 Dans un propos introductif, l'auteur expose l'évolution du droit pénal et notamment la *summa divisio* entre les délits privés et les crimes publics ainsi que la création de la justice *extraordinem* sous l'Empire. La première partie s'ouvre sur des thèmes présents dès l'époque royale à savoir l'*homo sacer* ou le droit de vie et de mort du *paterfamilias* avant de s'intéresser à d'autres procédures apparues sous la République (la procédure tribunicienne, les *quaestiones* …). La période impériale permet à l'auteur d'aborder certains thèmes analysés dans des travaux précédents [3].

6 La seconde partie, consacrée aux crimes, se base sur une source unique : le *mosaicarum et romanarum legum collatio* ou la confrontation des lois mosaïques et romaines. Ce traité de droit comparé établi dans l'antiquité tardive est traduit par Rivière qui en conserve le plan. Il convient de constater l'absence de chapitre consacré à la lèse-majesté. L'auteur explique que ce thème se retrouve dans différentes rubriques du fait de sa généralisation sous l'Empire (p. 22). La lèse-majesté est ainsi abordée lors de l'étude des procès des prétendants à la royauté dans la première partie puis dans la troisième partie consacrée aux peines.

7 Cette dernière partie s'intéresse à l'éventail des peines depuis l'époque royale. L'aspect chronologique de l'étude est accentué, par exemple, lorsqu'une seule peine est étudiée en différentes rubriques.

Ainsi, l'interdiction de l'eau et du feu est d'abord développée lors de la période républicaine, puis sous le Haut-Empire avant que l'auteur ne s'attarde sur la distinction entre *relegatio et deportatio*, primordiale à partir de l'époque sévérienne. L'auteur aborde également les conditions de la responsabilité pénale (notamment dans son développement sur les fous et les enfants), l'économie du châtiment ou encore les recours possibles contre la sentence.

8 L'ouvrage, s'il s'adresse principalement aux spécialistes de l'époque, reste néanmoins très accessible notamment en reproduisant des extraits particulièrement longs ou en citant intégralement certaines sources. Ces longues citations dont la connaissance est (trop) souvent considérée comme acquise dans le monde scientifique permettent au lecteur de découvrir les sources et de comprendre leur organisation. Ainsi, dans la rubrique sur l'économie du châtiment dans l'Empire chrétien, le texte du titre *Sur les peines* du Code théodosien est intégralement cité, donnant une vue d'ensemble de son articulation.

9 Finalement, le livre de Yann Rivière est indispensable dans la mesure où il permet de présenter de façon complète l'évolution de la répression des crimes à Rome. Même si le sujet avait été étudié en partie par certains livres relativement récents [4], il était nécessaire de réunir en un seul ouvrage les sources principales pour éclaircir la matière du droit pénal romain et de les analyser d'une manière aussi détaillée. De plus, cet ouvrage permet d'ouvrir de nouvelles perspectives de recherche. Yann Rivière conclut son introduction en espérant un futur travail collectif venant compléter celui-ci en intégrant les sources papyrologiques et en effectuant une comparaison avec les autres régimes répressifs antiques (p. 46).

NOTES

1 T. Mommsen, *Le droit pénal romain*, J. Duquesne (trad.), Paris, Librairie Albert Fontemoing, 1907.

2 Y. Rivière, *Les délateurs sous l'Empire romain*, Rome, École française de Rome, 2002 ; Y. Rivière, *Le cachot et les fers. Détention et coercition à Rome*, Paris, Belin, 2004.

3 La compétence du préfet de la Ville a déjà été étudiée par Rivière dans un article de 2009 : « Compétence territoriale, exercice de la coercition, et pouvoirs juridictionnels du préfet de la Ville (Ier-IVe siècle ap. J.-C. », *Mediterraneo antico : economie, società, culture (rivista internazionale di storia antica)*, 12, 1, 2009, p. 227-256.

4 O. F. Robinson, *The criminal law of Ancient Rome*, Londres, Duckworth, 1995 ; *Du châtiment dans la cité : supplices corporels et peine de mort dans le monde antique : table ronde : Rome, 9-11 novembre 1982*, Rome, École française de Rome1984.

AUTEUR

Claire Laborde-Menjaud
Claire Laborde-Menjaud est doctorante au sein du Centre d'Histoire et d'Anthropologie du Droit (CHAD) de l'université Paris Nanterre. Ses travaux portent sur la condamnation de la mémoire sous l'Empire Romain. Elle rédige une thèse intitulée « Damnatio memoriae. Les politiques antiques de la mémoire » sous la direction de la Professeure Soazick Kerneis.