

D'Ésope à aujourd'hui, l'animalité symbolique du scarabée et du renard

Marie-Claude CHARPENTIER
marie-claude.charpentier@univ-fcomte.fr

Résumé

Dans cet article, il s'agira de croiser un regard historique et un regard anthropologique : qui est l'animal des fables ? Un animal-citoyen ? Un animal-autre de l'homme ? Tous les animaux sont-ils des "autres" potentiels ? Y a-t-il des processus qui rendent animal ? Dans ce cadre, nous verrons comment l'animalité est conçue comme un fait – être un animal – mais aussi comme un processus de dégradation par rapport à une humanité définie et précisément circonscrite.

Mots-clés

animalité, animal, fables, renard, scarabée

Introduction

« Nous savons ce que les animaux font, quels sont les besoins du castor, de l'ours, du saumon et des autres créatures, parce que, jadis, les hommes se mariaient avec eux, et qu'ils ont acquis ce savoir de leurs épouses animales (...). Les Blancs ont vécu peu de temps dans ce pays, et ils ne connaissent pas grand-chose au sujet des animaux ; nous, nous sommes ici depuis des milliers d'années et il y a longtemps que les animaux eux-mêmes nous ont instruits. Les Blancs notent tout dans un livre, pour ne pas oublier ; mais nos ancêtres ont épousé les animaux, ils ont appris tous leurs usages, et ils ont fait passer ces connaissances de générations en générations. » (Lévi-Strauss 1962 : 51)

C'est parce qu'ils ont reçu en héritage une filiation et une éducation commune que ces Amérindiens peuvent comprendre véritablement les animaux. C'est, du moins, le récit qu'ils évoquent pour expliquer à un anthropologue les raisons de cette

proximité. En effet, si le rapport homme/animal est une donnée historiquement construite et cela, quels que soient l'époque et le lieu, chacune de ces constructions pose le problème de la symbolique utilisée. Qu'elle remonte aux fondements d'une société, en référence à l'âge d'or, cet âge où les animaux parlaient et vivaient ensemble, ou à celui de la communauté de vie entre hommes et animaux, la symbolique de l'animal peut être une des représentations métaphoriques de la société animale et humaine. Qu'il s'agisse de contes, de fables, de bestiaires, de traités cynégétiques ou zoologiques, chacun de ces textes fabrique et utilise à la fois une symbolique de l'animal et quelquefois même une symbolique de l'animalité (cf. M. Dunham, M. Fleury, I. de Garine, P. Roulon-Doko, J. Tubiana, cet ouvrage). C'est dans cet esprit que nous aborderons la question pour le monde grec antique à partir d'un type de textes particulier que sont les fables. Pour la période contemporaine, nous prendrons comme point de comparaison le monde berbère et ce pour deux raisons essentielles : il se situe à la fois dans une grande proximité et en même temps dans une totale différence avec le monde grec antique. Sa grande proximité tient aux relations instituées entre les hommes et les animaux mais aussi aux textes qui s'y rapportent. Sa différence essentielle, quant à elle, repose sur le contexte historique. Cette comparaison ne vise pas à retracer le parcours et l'influence des fables, de l'Antiquité à nos jours, mais de voir comment la réflexion d'une anthropologue sur la société berbère contemporaine réactive nos propres questionnements sur la symbolique animale. La comparaison prend tout son sens dans cet écart et cette mise à distance.

Dans l'ordre du monde tel qu'il est pensé par les Grecs de l'Antiquité, l'animal et la Fable¹ jouent un rôle particulier. En effet, l'animal n'a pas la même fonction s'il est envisagé comme simple miroir de l'homme ou seulement dans son animalité. De même, la fable considérée comme procédé rhétorique, ou comme récit mettant en scène des animaux, n'a ni la même portée ni la même utilité (Abdi et Charpentier 2002). Ainsi, poser la question de l'animal dans les Fables revient à l'interroger sous l'angle de son statut, aussi bien sur le plan symbolique que dans la société grecque réelle. Ce qui intéresse dans l'animal, « c'est ce qui touche à l'homme, l'animal étant conçu comme un instrument de sens » (Berlioz et Polo de Beaulieu 1999 : 9). Instrument de sens pour lui-même ou pour la société humaine qu'il est censé représenter ? L'animal des Fables est-il un animal véritable ou simplement une figure de style censée interroger la morale des hommes ? Dans cet article, notre propos s'articule autant autour de l'animal lui-même qu'autour du rapport à l'animal. En effet, pourquoi avoir recours à des animaux dans le discours si leur existence propre en tant qu'animal, n'est pas en jeu ? Pour étudier ces questions, nous avons choisi un double cheminement du monde grec antique au monde berbère contemporain et inversement, avec pour fil conducteur deux animaux : le scarabée et le renard qui sont, chacun à leur manière, emblématiques d'un certain rapport à l'animal et symboliques d'une certaine animalité ; une animalité qui se définit au moins à trois niveaux distincts. Au premier niveau, ce

¹ Nous utilisons le terme "Fable" avec majuscule au singulier ou au pluriel pour renvoyer au texte ésoptique et "fable" en minuscule au singulier ou au pluriel pour désigner le genre fabulistique.

qui nous intéresse est comment la fable, en tant que genre littéraire, construit une (des) image(s), métaphore(s) de l'animal. Au second niveau seront envisagés à la fois le statut et la symbolique des animaux en prenant comme point d'appui le scarabée. Enfin, l'exemple du renard nous permettra d'élargir la réflexion et de confronter nos hypothèses à d'autres analyses plus contemporaines sur l'animalité.

C'est dans ce contexte, que nous envisagerons la problématique de l'animal de civilisation. Car peut-on considérer qu'il existerait, en Grèce et ailleurs, un et un seul "animal de civilisation" capable d'appréhender à la fois la réalité animale tout entière et qui définirait à lui seul l'animalité ? Ou bien faut-il considérer que chaque animal, à son niveau, construit des figures d'animalité² ?

1. L'animal et la Fable, l'animal de la Fable

Même si les travaux de R. Delort (1984) ont consacré l'animal comme objet d'histoire à part entière, ce phénomène récent fait avec difficulté le lien entre l'animal réel, celui que l'on trouve au travail, dans le quotidien, et l'animal de l'épopée, de la fable ou de la rhétorique³. En effet, depuis l'Antiquité, plus particulièrement depuis Aristote (Rhétorique, II : 20⁴), la fable, aussi bien comme genre littéraire que comme fable d'Ésope⁵, constitue avant tout une manière de développer une argumentation. Qu'est ce qu'une fable ?

« C'est un type narratif et démonstratif adapté à la transmission orale (...). Elle est d'une grande plasticité, et rien n'interdit à son narrateur de la transformer au gré des circonstances et de l'effet recherché. Aussi ne se laisse-t-elle pas toujours distinguer nettement d'autres formes d'expression » (Loayza 1995 : 5-6).

²

Il s'agit d'un travail de thèse en cours et pour cet article, nous aborderons uniquement la manière dont ces textes renvoient à une animalité voire à une altérité, deux notions entendues comme deux mises en ordre possibles du monde et dans lesquelles l'animal joue un rôle primordial.

³

Pour ne citer que quelques-uns des travaux réalisés sur des animaux précis, on peut reprendre ceux de C. Mainoldi (1984), S. Georgoudi (1990), Y. Cambefort (1994), sans oublier les travaux de L. Bodson (1978, 1986, 1996, 2003).

⁴

Dans ce chapitre, Aristote discute des moyens de persuader. Parmi ceux-ci, il en évoque deux : le premier consiste à citer des faits antérieurs, le second à en inventer soi-même. Dans ce cas, il distingue d'une part, la parabole et, d'autre part, les fables.

⁵

Notre propos n'est pas de faire un historique de la fable ni même son historiographie, mais simplement de situer les textes que nous étudions.

Dès l'Antiquité, cette question de définition se pose. Pour Théon, rhéteur alexandrin du II^e s. de notre ère, c'est « une histoire fictive donnant l'image d'une vérité » ce qui, dans le texte grec, apparaît sous la forme *logos pseudès eikonidzon alétheian*⁶. Si, pour O. Keller (1911), Ésope a observé longuement les animaux avant d'écrire ses fables, la plupart des auteurs, qu'ils soient contemporains ou antiques, font de ces récits avant tout un genre moral (Dumont 2001) et non véritablement une œuvre animalière – les caractéristiques des différents animaux étant davantage liées au besoin du récit qu'à une réalité zoologique. Généralement, dans ce type de texte, l'animal est très largement anthropomorphisé. De plus, ces textes sont considérés comme des récits de tradition orale dont la pérennité a été assurée par la transmission écrite sous forme de recueils⁷. Dans l'enseignement, les fables étaient avant tout utilisées comme des exercices de logique et de réflexion politique (Tardieu 1991). Ainsi, depuis Aristote, l'animal des Fables exprime une morale strictement humaine, même si la définition de la frontière entre humanité et animalité⁸ nous interroge. En effet, « quand Aristote parle d'un "être animé" *zôon*, il n'oppose pas l'animal à l'homme » (Fontenay 2001 : 87). Cependant, pour « désigner ceux que nous autres modernes, nous appelons animaux (en les distinguant des êtres humains), il utilise très fréquemment l'expression "les autres animaux" *ta alla zôa*, expression où il faut bien entendu sous-entendre "que l'homme" et qui montre bien qu'il considère l'homme, *anthrôpos*, comme faisant partie de ce que nous appelons le règne animal »⁹ (Labarrière 1998 : 107).

De fait, il existe dans la langue grecque des "bêtes sauvages" *thérion* que l'on chasse et tout un vocabulaire autour de la sauvagerie et de la chasse, des "animaux qui mordent" *dakos*, etc. Pourtant, le champ sémantique du mot animal est problématique (cf. É. Motte-Florac (introduction), cet ouvrage). Terme générique inconnu chez Homère, c'est le mouvement sophistique – V^e s. avant notre ère – qui, le premier, fonde la catégorie philosophique d'animal et, par contrecoup, le concept d'animalité (Myrto 1998 : 12).

Or, c'est précisément à cette époque, au V^e s. avant notre ère, que les mentions de Fables sont les plus fréquentes, soit au moment même où s'élabore le concept. Peut-on considérer qu'il ne s'agit là que d'une coïncidence dépourvue de sens ? Si « l'animal n'intéresse pas l'homme pour lui-même, [...] mais qu'il vaut d'abord et surtout parce qu'il permet à l'homme de se définir par rapport à un autre à la fois

⁶ Cette traduction est proposée par B.E. Perry (1965 : XX). L'auteur précise, par ailleurs, qu'il s'agit là d'une définition parfaite et complète pour peu que nous déterminions le registre de ce qu'incluent les termes de *logos* "histoire" et de *alétheian* "vérité".

⁷ Pour la Grèce antique, le plus anciennement connu est celui de Démétrios de Phalère.

⁸ Pour F. Armengaud : « Surdéterminé, le concept d'animalité renvoie à des fascinations dans le registre imaginaire et dans le domaine de l'éthique » (Armengaud 1990 : 200), c'est pourquoi nous interrogerons le concept plus que nous ne l'utiliserons.

⁹ Aristote, *Histoire des animaux*, chapitre 1, 25.

proche et radicalement différent » (Cusset et Morzadec 2001 : 3)¹⁰, dans ce cas à quoi sert-il ? Qu'en est-il de son animalité ? S'agit-il d'une animalité définie par des critères précis, élaborés par les hommes ou, s'agit-il, d'une peur réelle et/ou fantasmée de l'homme de laisser apparaître, transparaitre sa propre animalité ?

Ces animaux qui semblent tous être des personnages interchangeable au sein du récit, comme le sont les citoyens dans la cité, sont-ils vraiment des animaux ou bien seulement des masques ? En effet, certains animaux ne sont-ils pas des humains dégradés ? Telle la fourmi qui, trop cupide dans sa vie d'homme, est devenue fourmi pour mieux incarner encore, cette caractéristique cependant toute humaine (cf. Loayza 1995 : 169-170) ; masque de l'homme, dans ce cas précis d'un homme parvenu au-delà/en deçà de l'humanité ; masque réversible toutefois, comme pour la chatte métamorphosée en femme (cf. Loayza 1995 : 83) qui ne résiste pas à la vue d'une souris ; masque réversible, sans doute, mais d'une réversibilité toute relative. En effet, faute d'avoir pu assumer son nouveau rôle d'humain, elle redevient chatte, c'est-à-dire animal ; des animaux pour masquer l'homme, ce qui rend la question plus complexe. Car alors, s'agit-il pour l'homme de se masquer lui-même pour mieux effacer les traces de son animalité ? Ou peut-on penser qu'il s'agit de renvoyer du côté de l'animal, de la bête, tout ce qui gêne, tout ce qui dérange, ce qui est « la manière la plus fréquente de dénier l'appartenance de l'autre à l'humanité » (Albert-Llorca 1991 : 237) ? Cette élaboration conceptuelle émerge quand la cité grecque élabore de façon abstraite une notion d'identité par opposition à la notion d'étranger et tend à se penser elle-même comme le « Modèle de l'Humanité ». Pour les Fables, la réponse diffère si l'on considère l'ensemble du récit ou la morale seulement. Car, dans ce cas, elles sont à la charnière de deux symboliques, celle de l'homme et celle de l'animal, d'un animal du temps du mythe, du temps où les animaux parlaient. En effet, la volonté d'assumer d'une part, entièrement l'animal et, d'autre part, entièrement l'homme, rendrait la Fable impossible. C'est pourquoi, chaque narration construit de manière organisée une symbolique de l'animal constituée de signes prégnants pour l'homme (cf. Charpentier et Vilatte 2001 : 29-39), où l'animal devient objet de pensée, mais aussi moyen de penser. Si « mieux que tout autre discours, la fable permet de saisir les fondements mythiques des rapports de force » (Yacine-Titouh 2001 : 127), alors le scarabée et le renard peuvent nous aider à rendre intelligible autrement la cité classique. Ces deux animaux ne sont-ils que des « animaux-symboles » (cf. É. Motte-Florac (introduction), cet ouvrage) au sens où l'entend A. Schnapp-Gourbeillon (1981), non signifiants dans leur animalité même ? C'est ce que nous étudions dans une seconde partie.

¹⁰

Dans le numéro double 33 et 34 de la revue *Anthropozoologica* consacré aux actes du colloque *Animal et animalité dans l'Antiquité*, 24-25 septembre 1998, C. Cusset et F. Morzadec (2001) développent cette problématique en l'abordant sous l'angle de la littérature, de la philosophie, de la céramique et des Fables.

2. Tous les animaux des Fables n'ont ni le même statut ni la même symbolique

Dans l'ensemble du monde méditerranéen, le scarabée constitue une exception dans le bestiaire des Fables et dans la littérature orale en général – qu'il s'agisse des fables ou des contes. Totalement absent des fables égyptiennes antiques ou contemporaines (Cambefort 1994, Lalouette 1995), il est très peu présent dans les fables ésoques. Si nous l'avons choisi par comparaison avec le renard, c'est parce qu'il apparaît à la fois comme un révélateur de l'animalité sauvage du renard et comme un médiateur à la manière du renard. Victime du renard devenu roi (Annexe 3), c'est lui qui permet le retournement de la situation et contraint le renard à abandonner la place du roi que lui a donné Zeus. Contrairement au renard, il ne permet aucune identification humaine. Son comportement, sa couleur, sa forme, ses caractéristiques propres ne donnent lieu à aucune comparaison humaine. Pour exister comme animal symbolique, il doit renvoyer à une caractéristique humaine, à une observation voire à un phénomène essentiel et, apparemment au moins, sa qualité d'"agent de Zeus"¹¹ ne suffit pas. Dans le texte ésoque, quatre fables en tout le mentionnent. Cependant, il fait partie des animaux les plus cités en dehors des fables, au point même, chez Aristophane, de désigner la fable en général. Animal symbolique ? Sans doute. Ramenant au mythe ? Peut-être. Mais comment ? Il est plus connu comme animal sacré de l'Égypte (Matouk 1971-1976, Gubernatis 1987), représentant le cycle solaire par la boule qu'il porte entre ses pattes en même temps que par sa couleur noir luisant. En Grèce, il a les mêmes caractéristiques et la symbolique semble identique, en témoigne la fable de l'aigle et du scarabée.

L'aigle et le scarabée

« Un aigle pourchassait un lièvre. N'ayant vu personne qui pût venir à son secours, à l'exception d'un scarabée¹² que le hasard avait mis sur sa route, le lièvre lui demanda la protection du suppliant. Mais l'aigle n'eut que dédain pour sa petitesse, et dévora le lièvre sous les yeux du scarabée. Dès lors, plein de rancune, celui-ci ne cessa d'épier les lieux où l'aigle établissait son aire ; et dès que l'aigle y avait pondu, le scarabée s'élevait jusque-là, faisait rouler les oeufs et les brisait. Enfin l'aigle, chassé de partout, chercha refuge auprès de Zeus, à

¹¹ En effet, qu'il s'agisse de la fable de l'aigle et du scarabée, analysée plus loin, ou de la fable du renard et du lion, le scarabée est, dans les deux cas, l'agent actif du hasard, celui qui permet un retournement de situation.

¹² Nous suivrons la traduction proposée par D. Loayza (1995) en restituant le terme véritable à l'animal désigné par le grec *kantharos* à savoir le "scarabée" autrement désigné sous le nom de "bousier" (cf. Cambefort 1994).

qui cet oiseau est consacré, et lui demanda de lui concéder un lieu sûr pour sa couvée. Zeus lui accorda de pondre dans son giron. Mais le scarabée veillait ; il roula une boulette de crotte, prit son essor, et survola le giron de Zeus, où il la laissa choir. Alors Zeus pour secouer la crotte, se leva d'un bond sans plus songer aux oeufs, qu'il renversa. C'est depuis ce temps-là, dit-on, que les aigles ne nichent pas pendant la saison des scarabées » (Loayza 1995 : 43).

Ce texte est cité à de nombreuses reprises dans les pièces d'Aristophane (*La Paix*, *Les Guêpes*, *Lysistrata*) au V^e s. avant notre ère. Dans ce texte à plusieurs niveaux, l'hypothèse du récit étiologique semble la plus naturelle au vu de la conclusion. En effet, ce texte se donne pour objectif de nous expliquer pourquoi l'aigle femelle et le scarabée ne nichent pas en même temps. L'argument mythologique, merveilleux, ne sert qu'à expliquer pourquoi leurs périodes de reproduction ne coïncident pas ou plutôt ne coïncident plus. Il s'agit bien alors d'un récit étiologique typique qui explique en recourant à un événement situé dans un passé mythique, les caractéristiques actuelles de la reproduction des aigles. Le schéma de la fable répond en tous points à ce type de récit. En effet, il fut un temps où la nichée des aigles se faisait au printemps mais, n'ayant pas respecté la "loi des suppliants", l'aigle doit subir pour toujours la vengeance du scarabée qui n'hésite pas à le poursuivre jusque chez Zeus pour l'empêcher de se reproduire et, à terme, mettre en péril l'espèce.

Dans ce cas cependant, que signifie l'épisode avec le lièvre ? Pourquoi apparaît-il sous la figure d'un suppliant ? À quoi sert ce protagoniste ? Les questions se posent tout autant si l'on voit dans ce récit un mythe égyptien dégradé (Cambefort 1994, Charpentier et Vilatte 2001). Le lièvre, en tant que suppliant, rappelle en effet, de même que l'aigle, animal sacré (cf. M. Fleury, cet ouvrage), la dimension religieuse du texte¹³. La fable étiologique peut aussi bien contribuer à la transmission d'un fonds folklorique que remplir une fonction critique dans la mesure où elle peut jouer le rôle d'une parodie d'un certain discours mythique, contribuant ainsi à en ébranler l'autorité, sinon à la subvertir ; d'où, peut-être, son surgissement et sa relative fréquence chez Aristophane (Loayza 1995 : 19). Pourquoi un auteur aussi conservateur et traditionaliste qu'Aristophane utilise-t-il ce récit à plusieurs reprises alors que, pour avoir été accusé de mettre en cause les dieux, Socrate sera condamné à mort quelques années plus tard ?

Nous disions en commençant, que la fable prend tout son sens lorsque son contexte d'énonciation est restitué ; dans ce cas, il s'agit de la guerre du Péloponnèse. Si Aristophane cite cette fable, c'est bien que, dans ce contexte, elle fait sens pour le spectateur. Ne reprend-elle pas l'épisode de Cylon en 630 avant notre ère ?

En 630 avant notre ère précisément, un jeune aristocrate, Cylon, tente d'établir la tyrannie à Athènes en s'emparant de l'Acropole. Cependant, le coup d'état échoue car l'archonte Mégaclès assiège l'Acropole et, au mépris du caractère sacré du lieu, fait mettre à mort Cylon et ses complices. Cette souillure rejaillira sur tout son clan,

¹³

Y. Cambefort fait une lecture exclusivement mythique et religieuse de ce texte (*op. cit.* : 73-75).

celui des Alcéméonides, et plus d'un siècle plus tard, ce sacrilège sera toujours d'actualité. Périclès, accédant à la stratégie, est lui-même un Alcéméonide. Cylon, comme le lièvre de la fable, s'était vainement mis sous la protection d'Athéna. De là à penser que la Guerre du Péloponnèse serait un des avatars de cette malédiction, il n'y a qu'un pas. Dans ce cas précis, l'aigle, le scarabée et le lièvre peuvent représenter des entités et évoquer des problèmes cruciaux qu'il serait difficile d'aborder de façon directe dans la vie courante. L'habillage animal les fait apparaître plus anodins mais n'enlève rien à leur signification profonde ; ce qui pourrait bien être le cas de ce scarabée. Il est impossible dans cette période de guerre de rappeler directement l'ascendance sacrilège de Périclès, alors qu'il apparaît comme celui qui avait apporté la prospérité à la cité. En 421 avant notre ère, la paix est enfin en vue (la guerre durait depuis 10 ans). Après la bataille d'Amphipolis (422), les deux protagonistes, le Spartiate Brasidas et Cléon l'Athénien, meurent au combat et une paix est conclue pour cinquante ans entre les deux cités. Il faut également signaler que la fable de l'aigle et du scarabée est très explicitement nommée : « dans les fables d'Ésope, j'ai découvert que seul parmi les membres de la gent ailée, le scarabée est arrivé jusqu'aux dieux » (Aristophane, *Les Guêpes*, vers 129-130). De plus, le scarabée est un personnage à part entière de la pièce.

Pour conclure provisoirement, que symbolise alors le scarabée ? Un animal-citoyen ? Un animal-autre de l'homme ?

En tant qu'animal, sa présence dans plusieurs pièces d'Aristophane témoigne de la grande popularité de cette image au V^e s. avant notre ère. Y. Cambefort (1994 : 71-75), après avoir rappelé en détail en quoi ce texte est hérité d'un mythe égyptien, revient sur le rôle du scarabée (*cf.* Y. Cambefort, cet ouvrage) et sur ce qui, dans l'étymologie grecque du mot "scarabée" *kantharos*, renvoie à la religion et plus particulièrement à Zeus et Dionysos. En effet, pour cet auteur, l'aigle femelle et le scarabée sont deux symboles possibles de Zeus. Dans la période classique, seule demeurera l'image de l'aigle, le scarabée n'apparaissant plus. Quel lien unit ce scarabée à Dionysos ? Y. Cambefort explique que le mot *kantharos* désigne la coupe dans laquelle on boit et que lors des Anthestéries, grandes fêtes de Dionysos à Athènes au V^e s. avant notre ère,

« Le dieu se tenait sur un bateau à quatre roues, allusion à la fois au mouvement circulaire du monde et à la mer vineuse, apanage de Dionysos et de Poséidon. (...) Le mouvement circulaire symbolise le retour éternel des choses, la renaissance végétale qui se produit chaque année au printemps, et qui annonce les moissons et les vendanges de l'automne, lesquelles, à leur tour, seront suivies par l'hiver, puis par un nouveau printemps. Ce mouvement est aussi celui du scarabée, qu'Aristophane décrit tournant en cercle sa tête et ses bras » (Cambefort 1994 : 107).

Ce symbolisme du scarabée se serait-il perdu au cours du V^e s. avant notre ère ou la polysémie du mot *kantharos* aurait-elle permis à ce symbole d'exister à différents niveaux ?

Ce qui est sûr, c'est que cet animal a conservé dans l'imaginaire grec une place importante, à la fois comme animal réel et comme symbole ; symbole mythique qui ne prend son sens que si l'on détient la clef de l'énigme. C'est donc bien un *symbolon* au sens propre, à l'image de deux fragments d'un objet brisé qui ne reprennent leur signification première que lorsqu'ils sont à nouveau réunis, comme c'est le cas dans le mythe ou dans la fable (cf. F. Poplin, cet ouvrage). Cependant, l'identification de l'animal scarabée et de sa fonction symbolique, tournée en particulier vers le renouvellement du jour et des saisons comme c'est le cas pour l'Égypte ancienne, empêche sa réutilisation, donc d'autres identifications possibles. Ceci explique pourquoi, en dehors des textes ésopiques, aucun scarabée n'apparaît plus, ni dans les textes antiques, ni dans les textes contemporains. Sa symbolique semble désormais perdue ou, plutôt, à mettre au registre des "antiques croyances" comme dans la fable et certains éléments, comme le lièvre, apparaissent alors insignifiants, voire inutiles¹⁴.

Dans un tout autre registre, le renard continue de servir de référent symbolique, y compris dans la période contemporaine, au point même d'être un animal emblématique.

3. Un animal emblématique de la fable : le renard

Alors que le scarabée est peu passé à la postérité sous forme de fables et de contes, le renard *a contrario* n'a cessé, de l'Antiquité à nos jours, de susciter fables et histoires.

Dès l'Antiquité grecque, il est le symbole de la ruse. Il est même l'"incarnation de la ruse" (Détienne et Vernant, 1978) ce qui, d'ailleurs, jusqu'à la période contemporaine, n'a pas été démenti. Utilisé pour signifier la ruse et, plus particulièrement, celle qui permet le retournement des situations à son avantage, le renard est aussi l'épithète de divers hommes politiques comme les tyrans Pittacos de Mytilène (Alcée, fr. 69, 144, 1955) ou Pisistrate d'Athènes. Diodore de Sicile (Bibliothèque historique, X, 21) et Plutarque (Vie de Solon, 30, 3 et 8) nous racontent qu'après avoir mis en garde ses concitoyens contre la tyrannie de Pisistrate, Solon leur dit :

« Si vous souffrez amèrement par votre propre faute n'en blâmez pas les dieux ; c'est vous qui avez élevé ces hommes, en leur donnant satisfaction et c'est pour

¹⁴

Si cette symbolique du scarabée est "oubliée" dans le monde méditerranéen au sens large, elle ne disparaît pas totalement. On la retrouve dans les bestiaires d'immortalité, dans ceux de l'alchimie, etc. (Cambefort 1994 : 115-168).

cette raison que vous endurez une honteuse servitude. Seul, chacun d'entre vous marche dans les traces du renard ».

Dans cet épisode, le renard est assimilé aux Athéniens.

Animal des fables par excellence, il est aussi le plus présent (38 fables contre 27 pour le lion). Viennent ensuite le loup (22 fables) et l'âne (21 fables). En dehors des textes, le renard est un motif commun des scènes de chasse figurées sur les vases (Schnapp 1997 : 252-253). Pourtant, malgré la popularité du motif, on le retrouve peu dans les textes en dehors des Fables. Contradictoirement, les fables à son propos se retrouvent durant la période antique dans l'ensemble du monde méditerranéen. Elles sont véhiculées aussi bien par la littérature grecque que par la littérature juive et plus particulièrement par l'école de Hillel (Tardieu 1991), où l'on retrouve environ 300 fables de renard¹⁵. Dans la fable du lion en colère et du renard (Ber R 78, 7), le renard devient lui-même le fabuliste de ses propres histoires et déclare en connaître 300 !

En Grec, le terme qui sert communément à le désigner, *alôpex*¹⁶, est un nom de genre féminin, ce qui, pour P. Chantraine (1968 : 68), s'explique bien pour un animal à la fois craint et méprisé. De même, pour cet auteur, la parenté linguistique de renard et chacal ne fait pas de doute (*ibid.* : 68) (*cf.* R. Blench, cet ouvrage). Aristote, dans son Histoire des animaux, affirme non seulement qu'en toutes circonstances, lion et chacal sont ennemis (1994 : 475) mais aussi que les chacals sont les amis de l'homme (*ibid.* : 544). D'autres auteurs comme Homère et Hérodote (1985 : 445) font allusion au chacal, en particulier au cours d'une énumération des animaux qui vivent en Libye chez les peuples nomades. Les petits renards et les chacals¹⁷ sont alors distingués clairement dans le texte. Ces quelques exemples nous permettent de considérer que la parenté renard/chacal, pour l'Antiquité grecque au moins, est bien établie. Pour la période contemporaine, en particulier pour le monde berbère, le *Roman de chacal*¹⁸ (Zellal 1999) est construit sur le modèle du célèbre *Roman de Renard*. Dans cette œuvre, Renard et Chacal sont présentés le plus souvent comme des cousins dans une parenté de malignité (Zellal 1999 : 17). Parenté fictive ? Parenté symbolique ? Parenté rivale ?

Que ce soit dans les Fables ou dans le Roman de chacal (Zellal 1999), le renard est à la fois avec tous et contre tous. Il se définit traditionnellement par rapport au pouvoir du lion et par rapport aux autres animaux. Ses stratégies ne sont

¹⁵ Selon M. Tardieu, le nombre de 300 est un clin d'oeil aux 300 renards qu'utilise Samson pour incendier le champ de blé des Philistins. Sans entrer ici dans la symbolique des nombres, cette importance du renard a laissé de nombreuses traces.

¹⁶ Nous n'évoquerons pas ici le terme thrace de *bassara*, car il faudrait alors ouvrir un autre chantier, celui de la symbolique de l'animal en Thrace.

¹⁷ « Les nomades ne connaissent pas ces animaux, mais ils en ont d'autres chez eux (...) petits renards, hyènes, porcs-épics, béliers sauvages, dictyes, chacals... » (Hérodote 1994 : 445).

¹⁸ Toutes les références concernant le *Roman de Chacal* sont empruntées à B. Zellal (1999).

intelligibles que si elles sont replacées dans son univers naturel fonctionnant comme un espace social clivé (Yacine-Titouh 2001 : 30). Ce qui fait sa force, c'est sa ruse, une ruse en liaison étroite avec le monde des animaux et de la chasse ; une ruse qui lui sert à fuir, un détour qui lui permet d'échapper à ses poursuivants. Il tourne le monde en dérision et utilise, tel le sophiste, la parole pour tromper, ce qui renforce sa proximité avec l'homme, comme le montre la fable du lion et du renard¹⁹.

Fable d'Ésope : *Le lion et le renard*

« Un lion devenu vieux, hors d'état désormais de se procurer sa pâture par la force, estima qu'il fallait jouer de finesse. Il s'installa donc dans une caverne et s'y coucha, feignant d'être malade : ainsi tous les animaux qui venaient lui rendre visite étaient pris et dévorés. Beaucoup avaient déjà péri quand se présenta le renard qui l'avait percé à jour : s'arrêtant à bonne distance de la caverne, il prit des nouvelles du lion.

— « Ça va mal » répondit le lion, qui lui demanda pourquoi il n'entrait pas.

— « Je l'aurais fait sans doute » rétorqua le renard, « si je ne voyais beaucoup de traces à l'entrée, mais aucune à la sortie » (Traduction Loayza 1995 : 151).

Dans ce texte, le lion a abandonné la chasse, cependant il doit continuer à se nourrir, et cette nécessité d'obtenir du gibier le pousse à utiliser la ruse, qu'il partage avec le renard. Cette ruse est vitale car, pour le lion c'est le seul moyen d'assouvir sa faim et donc d'assurer sa subsistance. Le lion joue sur le respect qui lui est dû et donc aussi sur l'obéissance des animaux. De fait, son stratagème fonctionne très bien car la nourriture vient à lui directement. Peut-on considérer qu'il s'agit d'une réminiscence de l'âge d'or ? On peut d'ailleurs se demander si cette notion est valable pour les animaux. Alors que la chasse est le modèle par excellence de l'aristocratie, le lion feignant d'être malade rompt le contrat social. En effet, le lion légitime le pouvoir qu'il a sur les autres animaux par des pratiques sociales comme la chasse. Pour lui, abandonner la chasse pour la ruse revient à surseoir à sa position dominante et à ne pas être à la hauteur de la tâche. De surcroît, c'est vouloir continuer à occuper la place du maître sans pour autant être capable d'assumer cette fonction. Cette situation ne peut être que transitoire, ce n'est pas une solution durable. Dans ce récit, l'intervention du renard se fait essentiellement par l'observation et la parole. En effet, ayant observé que les traces des animaux marquaient leur entrée et non leur sortie, Renard imagine immédiatement la filouterie du lion et déjoue son plan par l'explication de la situation. C'est par la parole et sur le plan oratoire que l'affrontement lion/renard intervient, et non pas dans un combat héroïque, à la manière épique entre Lion et Renard. Ici, point de duel de champions semblable à celui d'Achille et d'Hector ou plutôt de Pâris et de Ménélas car, dans ce combat singulier, le renard n'a pas la certitude de l'emporter. Pour lui, le seul moyen de rétablir, ou plutôt d'établir, l'égalité est de déplacer la rivalité du lieu de la force physique, de la puissance, à

¹⁹

Cette fable *Le lion vieilli et le renard* se trouve déjà chez Archiloque (Quatrième épode) ainsi que chez Platon dans l'Alcibiade majeur.

l'espace de la parole où seule compte l'argumentation, le raisonnement juste, mais aussi le bon mot et la raillerie. La question du lion, est de pure forme, sans prétention : « je suis malade, pourquoi ne viens-tu pas me saluer ? » À cette question habituelle, rituelle pourrait-on dire dans une telle situation, le renard répond par une parole, là où le lion attendait un acte, le fait d'entrer. « Je serais entré si... » : à la logique de l'action, Renard substitue une logique de réflexion.

La parole du renard assure sa survie. Il déjoue le piège et sauve sa vie. À l'inégalité des situations, la supériorité avérée du lion sur le renard, il substitue une situation d'égalité, telle l'*iségoria* : la liberté égale de prendre la parole garantie aux citoyens dans l'Assemblée. La question du pouvoir se trouve posée à partir des limites du pouvoir car le renard ne se soumet pas, au contraire. Cette rivalité lion/renard se joue sur le terrain choisi par le renard. Rivalité de survie ? Rivalité de pouvoir ? L'on retrouve ce texte presque mot pour mot dans le *Roman de Chacal* avec le chacal en lieu et place du renard (Annexe 1). Le roman reprend la même thématique, à savoir la maladie feinte du lion. Cependant, cet épisode, contrairement à la fable ésopique, se situe dans une continuité avec celle de la vengeance du lion : « Lorsqu'il estima que le temps avait fait son œuvre... ». Il n'est pas inutile de rappeler ici que le texte traduit et remis en forme par B. Zellal (1999) induit cette continuité. Voulant restituer sa dimension orale au texte initial, B. Zellal reconstruit un fil directeur qui n'existe pas pour les fables d'Ésope, chaque récit constituant et étant utilisé comme un texte à part entière. Ainsi, la posture du lion est différente : « il envoya demander à tous les animaux de venir lui rendre visite afin, disait-il, que tous pussent se revoir et se pardonner leurs torts réciproques ». Ainsi est immédiatement affirmée la position du lion comme celui qui recherche la concorde, ce qui n'est pas dit pour le texte ésopique.

Véritable modèle de séduction verbale, le renard de la fable entretient un rapport inversé avec l'animalité. Il est à la fois caractéristique de la sauvagerie de l'animal et de la ruse de l'homme²⁰. Renard semble bien être l'instrument du pouvoir, mais d'un pouvoir où les positions sont acquises non pas une fois pour toutes et par la seule norme, mais en fonction des structures qui le fondent. Comme dans le texte berbère, Renard doit aux Puissants d'exister ; il veille au maintien de l'ordre en s'incluant lui-même dans cet ordre comme dans la fable du lion et du renard ou celle de l'âne, du renard et du lion (Annexe 2). Renard, comme le chacal du roman (Zellal 1999), reste dans le monde sauvage. Pour lui, pas de domestication possible, sa nature sauvage est insurmontable. Même lorsque Zeus, admirant son intelligence et sa "subtilité" *poikilon*, le promeut roi des animaux, celui-ci ne peut réfréner son avidité (Loayza 1995 : 127), ce qui le rend indigne de la royauté. Pourtant, Renard demeure et existe dans le monde réel, celui qui s'organise autour des dominants. Comme auxiliaire du pouvoir, Renard s'apparente au fabuliste lui-même producteur d'une sauvagerie – celle des "rapports sociaux" *agriopoiios* – et de discours de tromperie en même temps que de "sens" *logopoiios*. Sur le plan de l'animalité, Chacal semble être *l'alter ego* du renard, au moins dans l'aire

²⁰

Pour une analyse précise de cette fable chez Platon, cf. M.-L. Desclos (1997 : 395-422).

culturelle méditerranéenne. En est-il de même sur le plan symbolique ? Peut-on dire à l'instar de Chacal que Renard symbolise l'intellectuel comme le suggère T. Yacine-Titouh (2001 : 128-130), un intellectuel capable d'éviter les pièges et d'en tendre à autrui aussi bien en paroles qu'en actes ? La multiplicité de ses rôles et son "caractère ondoyant" *poikilos* qui, comme l'araignée dans sa toile, enserme et piège son interlocuteur, ne font-ils pas effectivement penser à l'aède, à l'historien voire même au pragmaticien (Loraux 1998 : 223– 224) ?

Renard n'est animal que par la forme qu'il prend, toujours une ruse pour masquer l'homme. En quelque sorte, qu'il s'agisse de renard ou de chacal, ils sont tous deux, symboliquement au moins, un autre de l'homme (*cf.* Charpentier 2005 : 33-52) ; un homme qui utilise son intelligence dans l'excès, c'est à dire dans la sauvagerie comme un animal qu'il est. L'image la plus parfaite de cette sauvagerie est, pour le monde grec, celle du tyran. En ce sens, « la puissance du héros des Fables ne réside donc ni dans ses qualités physiques ni dans ses origines sociales, mais dans sa capacité d'inventer du sens et de l'action politiques par rapport au pouvoir » (Yacine-Titouh 2001 : 264).

Renard-chacal constitue un miroir inversé de l'homme. Il introduit le "désordre" *stasis*, une sorte de face cachée du pouvoir dans la cité, bouleversant les codes sociaux les mieux établis par ses actes et les discours qu'il tient au travers des fables. Peut-on considérer que « cette nature intermédiaire et le caractère excessif propre aux figures liminaires, font du renard un opérateur symbolique déterminant le passage de la nature à la culture » (La Riva 2003 : 27), à la manière du loup du monde romain s'introduisant dans la cité (Trinquier 2004 : 85-118) ?

Conclusion

Si nous avons choisi de poser la question de l'animalité et de sa construction symbolique, c'est pour mettre à nu l'histoire que la cité grecque se raconte à elle-même en renversant le point de vue non plus de l'homme vers un animal devenu double de l'homme, mais de l'animal vers l'homme.

Renard et Scarabée, deux animaux communs du monde méditerranéen, appartiennent à deux registres symboliques différents mais complémentaires. Le scarabée renvoie au divin, à l'ordre cosmique ; médiateur, il assure le bon déroulement du temps tandis que le renard assure le bon fonctionnement de la cité en devenant le médiateur entre les puissants et les faibles.

Au terme de cette enquête, il nous apparaît par trop réducteur, voire impossible, d'utiliser les qualificatifs d'animal-esclave ou d'animal-citoyen. En effet, le scarabée et le renard ne peuvent se réduire à ce prisme étroit trop calqué sur la réalité. Ce qui fonctionne dans la symbolique différente de ces deux animaux, c'est au contraire la pluralité des interprétations et la polysémie du symbole lui-même.

Annexe 1*La maladie du lion*

« Pendant un certain temps, le lion sembla avoir pris son parti de l'affaire et se désintéressa du chacal. Il ne le recherchait plus, ne s'enquêrait plus de lui. Il voulait l'allécher... et l'atteindre par surprise.

Lorsqu'il estima que le temps avait fait son œuvre, il simula une grave maladie et se mit à trembler et à geindre comme un moribond.

Il envoya demander à tous les animaux de venir lui rendre visite afin, disait-il, que tous pussent se revoir et se pardonner leurs torts réciproques. Les animaux le crurent et vinrent. Il les dévora au fur et à mesure qu'ils pénétraient dans son antre : aucun d'eux n'en ressortit vivant.

Le chacal arriva à son tour. Il cria de loin :

— « Comment vas-tu roi des animaux ? »

Le lion ouvrit les yeux, le reconnut, et le jugea hors d'atteinte. Alors, il se mit à gémir comme si la grande justicière eût été là :

— « Entre, Mohammed, que nous nous donnions le baiser de paix, je suis en train de passer ! »

Pas d'accord, chacal répondit :

— « Faisons la paix de loin, je suis pressé par mes occupations ! »

Et comme le lion insistait, il ajouta :

— « Je ne trouve que la trace de l'entrée vers ton antre ; trace de sortie, il n'y en a pas. »

Le lion gronda un bon coup :

— « Sois maudit, traître, démon parjure ! Que le crime que tu m'as fait commettre par le meurtre de tous ceux que tu as livrés te reste sur le cou au jour du jugement et de la rétribution ! Désormais, nous sommes ennemis ; à partir d'aujourd'hui, entre ta postérité et la mienne, la guerre est déclarée, jusqu'à la fin du monde ! »

Ils se séparèrent et chacun alla de son côté.

Encore aujourd'hui, l'inimitié demeure entre les lions et les chacals. Lorsque la nuit dans la campagne, on entend les chacals glapir isolément ou en bandes, on peut dire que le prestigieux n'est pas là. Quand, au contraire, un grand silence règne, que les chacals se taisent, à l'exception d'un isolé sur le versant d'en face, c'est que le roi des animaux, le maître du pays est dans les parages. » (Zellal 1999 : 51).

Annexe 2*Le lion, l'âne et le renard*

« Après s'être associés, le lion, l'âne et le renard sortirent chasser. Lorsqu'ils eurent pris beaucoup de gibier, le lion ordonna à l'âne de le partager entre eux. L'âne fit trois parts égales et invita le lion à faire son choix ; furieux, le lion bondit sur lui et le dévora, puis ordonna au renard de procéder au partage. Celui-ci, après avoir rassemblé le tout en une seule part en ne se réservant que

quelques restes, engagea le lion à choisir. Comme le lion lui demandait qui lui avait appris à répartir ainsi :

— « Le malheur de l'âne », répondit le renard » (Traduction Loayza 1995 : 157).

Annexe 3

Zeus et le renard

« Admirant l'intelligence et la subtilité ondoiyante du renard, Zeus le fit roi des animaux. Cependant, il voulut savoir si, en quittant son ancienne fortune, il avait aussi dépouillé son avidité sordide : comme le renard passait en litière, il lâcha un scarabée sous ses yeux. Le renard ne put y tenir : tandis que le scarabée voletait autour de sa litière, il bondissait à ses trousses, au mépris des bienséances. Indigné contre lui, Zeus le rétablit à son ancien rang » (Traduction Loayza 1995 : 127).

Références bibliographiques

ABDI M.M., CHARPENTIER M.-C., 2002 — " La fable frontière ouverte entre deux modes de savoir". In Arambasin N. (dir.) : *Pour une littérature savante : les médiations littéraires du savoir*, Besançon, Presses Universitaires Franc-Comtoises : 101-134.

ALBERT-LLOCA M., 1991 — *L'ordre des choses. Les récits d'origine des animaux et des plantes en Europe*. Paris, Éditions du C.T.H.S., 314 p.

ALCÉE, 1955 — *Fragments*. Paris, Les Belles Lettres, 300 p.

ANONYME, 1984 — Le Renard : tours, détours et retours. *Études Mongoles et Sibériennes*, Cahier 15, 230 p.

ARCHILOQUE, 1968 — *Fragments*. Paris, Les belles Lettres, 50-51.

ARISTOPHANE, 1987 — *Théâtre complet*. Paris, Gallimard, 508 p.

ARISTOTE, 1994 — *Histoire des animaux*. Paris, Gallimard, 577 p.

ARMENGAUD F., 1990 — " Animalité et humanité ". In : *Encyclopedia Universalis*, 17, Paris : 196-201.

BARATAY E., MAYAUD J.L., 1997 — Histoire de l'animal. Bibliographie. *Cahiers d'Histoire*, 42 (3-4) : 443-480.

BERLIOZ J., POLO DE BEAULIEU M.-A. (éds.), 1999 — *L'animal exemplaire au Moyen-Âge*. Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 332 p.

BODSON L., 1978 — "Iera Zoa". Contribution à la place de l'animal dans la religion grecque ancienne. *Académie Royale* (Bruxelles), 43 (2) : 175 p.

BODSON L., 1986 — *Des animaux dans l'histoire. L'histoire des animaux*. Liège, Université de Liège, 200 p.

BODSON L. (éd.), 1996 — *Le statut éthique de l'animal : conceptions anciennes et nouvelles*. Liège, Université de Liège, Institut de zoologie, 130 p.

BODSON L. (éd.), 2003 — *Regards croisés de l'histoire et des sciences naturelles sur le loup, la chouette, le crapaud dans la tradition occidentales*. Liège, Université de Liège, 142 p.

CAMBEFORT Y., 1994 — *Le scarabée et les dieux*. Paris, Boubée, 224 p.

CASSIN B., LABARRIÈRE J.-L., ROMÉYER DHERBEY G. (éds.), 1997 — *L'animal dans l'Antiquité*. Paris, Vrin, 618 p.

CHANTRAINE P., 1968 — *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*. Paris, Klincksieck, 1368 p.

- CHARPENTIER M.-C., 2005 — Fable d'Esopé, roman de Chacal ou comment aborder la notion d'altérité. *Dialogues d'Histoire Ancienne*, Supplément 1 : 33-52.
- CHARPENTIER M.-C., VILATTE S., 2001 — La symbolique de l'insecte dans les fables d'Esopé : quoi de plus éloigné de l'homme qu'un insecte et quoi de plus semblable ? *Anthropozoologica*, 33-34 : 29-39.
- COURET A., OGE F., 1989 — *Histoire et animal III*. Toulouse, Presses de l'Institut d'Études politiques de Toulouse, 552 p.
- CUSSET C., MORZADÉC F., 2001 — Présentation. *Anthropozoologica*, 33-34 : 3-4.
- DELORT R., 1984 — *Les animaux ont une histoire*. Paris, Le Seuil, 499 p.
- DESCLOS M.-L., 1997 — " Le renard dit au lion ". In Cassin B., Labarrière J.-L., Romeyer Dherbey G. (éds.) : *L'animal dans l'Antiquité*, Paris, Vrin : 395-422.
- DÉTIENNE M., VERNANT J.-P., 1978 — *Les ruses de l'intelligence. La métis des Grecs*. Paris, Champs-Flammarion, 316 p.
- DUMONT J., 2001 — *Les animaux dans l'Antiquité grecque*. Paris, L'Harmattan, 473 p.
- FONTENAY E. DE, 2001 — *Le silence des bêtes. La philosophie à l'épreuve de l'animalité*. Paris, Fayard, 784 p.
- GEORGOUDI S., 1990 — *Des chevaux et des boeufs dans le monde grec, réalités et représentations animalières à partir des livres 16 et 17 des Géoponiques*. Paris, Daedalus, 391 p.
- GONTHIER T., 1999 — *L'homme et l'animal. La philosophie antique*. Paris, Presses Universitaires de France, 127 p.
- GUBERNATIS A. DE, 1987 — *Mythologie zoologique*. Milan, Archè 1-2, 1012 p.
- HÉRODOTE, 1985 — *L'Enquête*. Paris, Gallimard, 608 p.
- KELLER O., 1911 — *Die Antike Tierwelt*. Leipzig, 1-2, 502 p.
- LOAYZA D., 1995 — *Fables*. Paris, Flammarion, 293 p.
- LABARRIÈRE J.-L., 2001 — Aristote penseur de la différence entre l'homme et l'animal. *Anthropozoologica*, 33-34 : 105-112.
- LALOUETTE C., 1995 — *Contes et récits de l'Égypte ancienne*. Paris, Flammarion, 238 p.
- LA RIVA P., 2003 — Le renard mutilé, le renard éclaté. Réflexions sur les représentations de la fertilité dans les Andes du sud du Pérou. *Ateliers*, 25 : 17-39.
- LÉVI-STRAUSS C., 1962 — *La pensée sauvage*. Paris, Plon, 397 p.
- LORAUX P., 1998 — " Le pragmaticien ". In Loraux N., Miralles C. (eds) : *Figures de l'intellectuel en Grèce ancienne*, Paris, Belin : 223-260.
- MAINOLDI C., 1984 — *L'image du loup et du chien dans la Grèce ancienne*. Gap, Ophrys, 269 p.
- MATOUK F.S., 1971-1976 — *Corpus du scarabée égyptien*, 1-2. Beyrouth, 416 p.
- MYRTO G., 1998 — *L'intelligence des animaux*. Paris, Arléa, 127 p.
- PERRY B.E., 1965 — *Babrius and Phaedrus*. Cambridge, Harvard University, Loeb Classical Library, 634 p.
- PLATON, 1996 — *Alcibiade Majeur*. Paris, Belles Lettres, 141 p.
- PLUTARQUE, 1998 — *L'intelligence des animaux*. Paris, Arléa, 127 p.
- SCHNAPP A., 1997 — *Le chasseur et la cité. Chasse et érotique dans la Grèce ancienne*. Paris, Albin Michel, 593 p.
- SCHNAPP-GOURBEILLON A., 1981 — *Lions, héros, masques. Les représentations de l'animal chez Homère*. Paris, La Découverte, 215 p.
- TARDIEU M., 1991 — *Histoire des syncrétismes de la fin de l'Antiquité*. Paris, Fayard, Cours du Collège de France.
- TRINQUIER J., 2004 — " Les loups sont entrés dans la ville : de la peur du loup à la hantise de la citée ensauvagée ". In Charpentier M.-C. (éd.) : *Les espaces du sauvage dans le monde antique*, Besançon, Presses Universitaires de Franche-Comté : 85-118.
- VERNANT J.-P. (éd.), 1993 — *L'homme grec*. Paris, Le Seuil, 435 p.
- YACINE-TITOUH T., 2001 — *Chacal ou la ruse des dominés. Aux origines du malaise culturel des intellectuels algériens*. Paris, La Découverte, 287 p.
- ZELLAL B., 1999 — *Le roman de Chacal*. Paris, AWAL, L'Harmattan, 177 p.

From Aesop's fables until today, symbolic animality of beetle and fox

Marie-Claude CHARPENTIER
marie-claude.charpentier@univ-fcomte.fr

Keywords

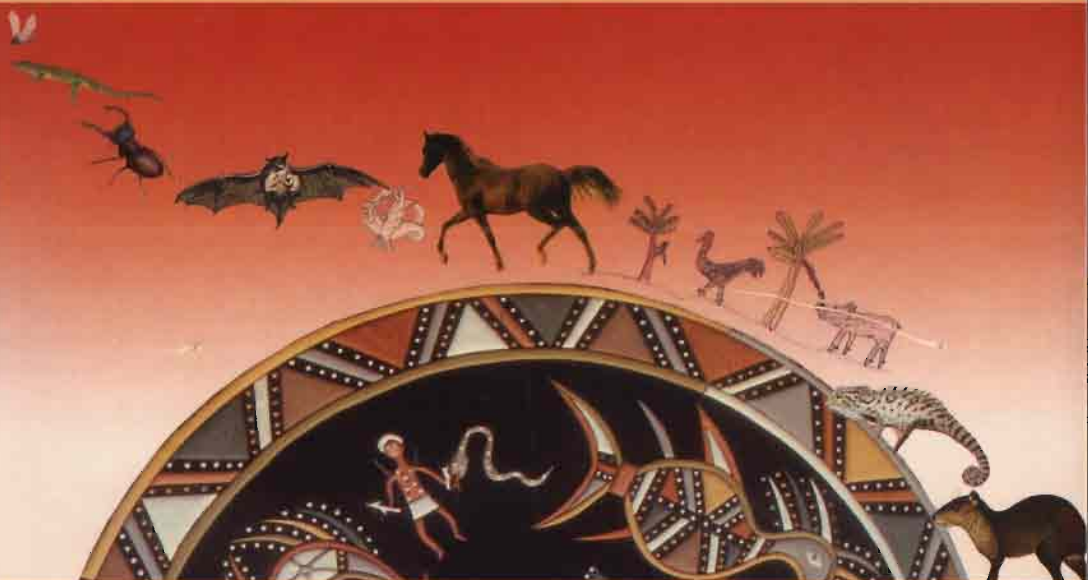
animality, fables, fox, beetle, world order

Our presentation is centered on Aesop's fables and their contribution to the elaboration of the 'world order' both in ancient times and today. We propose to discuss the relationships between animals and otherness, and more especially the way in which animals contribute to a different view of the world as well as referring to another world.

In this paper, we will try to cross an historical view point with an anthropological one: who is the animal in the fables? A citizen-animal? A slave-animal? An animal-other from man? Are all animals potential 'others'? Are there processes which animalize? In this framework, we will see how animality is considered a fact – to be an animal – but also as a degradation process as opposed to well defined and precisely delimited humanity.

Le symbolisme des animaux

L'animal, clef de voûte de la relation
entre l'homme et la nature ?



Animal symbolism

*Animals, keystone in the relationship
between Man and Nature?*

Éditeurs scientifiques

Edmond Dounias

Élisabeth Motte-Florac

Margaret Dunham

colloques

et

séminaires

Ouvrage issu du colloque
Le symbolisme des animaux
Villejuif, 12-14 novembre 2003

Le symbolisme des animaux

L'animal, clef de voûte de la relation
entre l'homme et la nature ?

Animal symbolism

*Animals, keystone in the relationship
between Man and Nature?*

Éditeurs scientifiques

Edmond Dounias, Élisabeth Motte-Florac, Margaret Dunham

IRD Éditions

INSTITUT DE RECHERCHE POUR LE DÉVELOPPEMENT

Collection Colloques et Séminaires

Paris, 2007

Conception et réalisation multimédia / *Multimedia design and creation*

Poisson soluble

Mise en page version PDF / *PDF layout*

Élisabeth Motte-Florac et Edmond Dounias

Maquette de couverture / *Cover artwork*

Michelle Saint-Léger

Coordination / *Coordination*

Élisabeth Lorne

Photos de couverture / *Frontpage photos*

Agouti (Marie Fleury, figure 1)

Basilic (Anne Behaghel-Dindorf, figure 23)

Caméléon panthère (Enzo Fuchs & Martin W. Callmander, photo 3)

Chauve –souris. Une “bonne mère” (Lucienne Strivay, figure 8)

Cheval (site Internet <http://lechevalgagnant.chez-alice.fr>)

Ciel de case wayana (Marie Fleury, photo 9)

Dessin de Lahi (Edmond Dounias [dessins d'enfants], figure 13)

Gecko géant de Madagascar (Enzo Fuchs & Martin W. Callmander, photo 9)

Lucane cerf-volant (Yves Cambefort, figure 2)

Moustique. Gravure en eau-forte d'André Meyer (Cécilia Claeys-Mekdade & Laurence Nicolas, figure 1)

The basilisk (Anne Behaghel-Dindorf, figure 22)

Fond d'écran / *CD-ROM wallpaper*

Table divinatoire (devin par la souris) (Marc Egrot, figure 1)

Fond sonore / *Background music*

Chant nocturne baka en forêt du sud Cameroun (Edmond Dounias 1994)

La loi du 1er juillet 1992 (code de la propriété intellectuelle, première partie) n'autorisant, aux termes des alinéas 2 et 3 de l'article L. 122-5, d'une part, que les « copies ou reproductions strictement réservées à l'usage du copiste et non destinées à une utilisation collective » et, d'autre part, que les analyses et les courtes citations dans le but d'exemple ou d'illustration, « toute représentation ou reproduction intégrale ou partielle faite sans le consentement de l'auteur ou de ses ayants droit ou ayants cause, est illicite » (alinéa 1^{er} de l'article L. 122-4). Cette représentation ou reproduction, par quelque procédé que ce soit, constituerait donc une contrefaçon passible des peines prévues au titre III de la loi précitée.

All rights reserved. No part of this publication may be reproduced, stored in a retrieval system, or transmitted, in any form or by any means, electronic, mechanical, photocopying, recording, or otherwise, without the prior permission of the copyright holders.

© IRD, 2007

ISSN : 0767-2896

ISBN : 978-2-7099-1616-5