

LES DOUBLES MÉDITERRANÉENS, DU MYTHE À L'HISTOIRE

Régis Meyran



D'ONOFRIO Salvatore, 2011, *Le sauvage et son double*. Paris, Les Belles Lettres, Collection Vérité des mythes, 272 p., bibliogr., index.

Le thème du double et particulièrement celui de la gémellité existent dans les mythologies du monde entier. Ils constituent par ailleurs un motif classique dans la littérature occidentale du XIX^e siècle : pensons à *William Wilson* de Poe (1965 [1839]), *Docteur Jekyll et Mister Hyde* de Stevenson (1999 [1886]), *Le Double* de Dostoïevski (1980 [1846]), etc., avant d'être largement mis en scène au cinéma, avec par exemple *À l'est d'Eden* d'Elia Kazan (1955), *Faux-semblants* de David Cronenberg (1988), ou *La moustache* d'Emmanuel Carrère (2005). Ils reviennent régulièrement en sciences humaines, sans qu'ils soient traités de manière convaincante : pensons au nombre incalculable d'études psychologiques parues sur les jumeaux, qui témoigne peut-être avant tout de la fascination que le sujet continue de susciter ; ou alors aux hypothèses d'un René Girard (1972) et sa théorie du bouc émissaire, qui ne font pas toujours l'unanimité. L'une des premières tentatives d'analyser la dimension imaginaire et mythique du double a été celle du psychanalyste Otto Rank en 1914, dans une étude qui fut republiée sous le titre *Don Juan et Le Double*. Repérant des couples de jumeaux dans de nombreuses mythologies, Rank note très justement qu'un jumeau est tué quand l'autre fonde une ville. Mais l'explication qu'il propose, purement psychanalytique, ne satisfait pas complètement : selon lui, cet acte de fondation s'explique par la nécessité du jumeau survivant de s'émanciper de la domination maternelle. Au-delà de cette interprétation psychologique, on est en droit de se demander pourquoi le thème du double possède en Occident une telle force, et s'il ne faudrait pas chercher plutôt des explications de type culturel. Aujourd'hui, Salvatore D'Onofrio reprend cette question en anthropologue structuraliste, ce qui à notre connaissance n'a jamais été fait, dans un ouvrage érudit et plaisant à lire, en resserrant son étude sur le pourtour méditerranéen.

Disons un mot sur l'originalité de la méthode, qui consiste à analyser non pas des mythes au sens classique de l'ethnologie, mais plutôt un ensemble de « textes littéraires mythiques ». Par cette expression, il faut entendre des formes de littérature orale (mythes, contes, légendes) qui ont été fixées ultérieurement par écrit, et furent rédigées par un ou plusieurs auteurs, généralement anonymes ou mal identifiés. Suivant la méthode initiée par Claude Lévi-Strauss, D'Onofrio explique que, pour analyser ces textes mythiques, la version ou la traduction choisie importent peu, car les éléments constitutifs du mythe, comme la relation qu'ils entretiennent entre eux, se retrouvent dans toutes les versions, quelles que

soient les transformations qu'ils ont subies. Et de toute façon, la démarche consistant à vouloir étudier l'ensemble de toutes les versions d'un mythe serait illusoire, dans la mesure où il n'existe aucun mythe initial et où l'ensemble des versions du mythe est potentiellement infini.

Dans l'ouvrage qui nous préoccupe ici, le corpus étudié est fait de textes mythiques issus du pourtour méditerranéen exploitant le thème du double. Ces textes, explique l'auteur, comportent trois caractéristiques : la redondance (à savoir la triple répétition de motifs événementiels dans le récit) ; le double niveau de signification des événements (dans le récit et dans le contexte ethnographique) ; enfin, la présence d'énigmes (soit des informations masquées, mais déchiffrables).

À partir de ce corpus, l'analyse des textes est menée, classiquement, selon la méthode structurale lévi-straussienne, dans une perspective qualifiée toutefois de « mitigée ». Cela signifie que D'Onofrio ne s'engage pas dans le formalisme qu'avait proposé Claude Lévi-Strauss avec sa formule canonique des mythes, qu'il s'intéresse surtout à des oppositions significatives, et enfin qu'il fait des textes mythiques une lecture à la fois paradigmatique et syntagmatique, comme dans la célèbre analyse du mythe d'Oedipe proposée dans *Anthropologie structurale* (Lévi-Strauss 1955). D'Onofrio va ainsi grouper les éléments du récit mythique par paquets de sens, parfois indépendamment de la succession chronologique des événements, pour ensuite opposer ces paquets les uns aux autres, et faire alors apparaître des oppositions binaires, qui permettront de comprendre la logique cachée du mythe, voire de la série de mythes envisagée.

Le choix de l'objet peut à première vue surprendre : mais pourquoi des doubles, et pourquoi en Méditerranée ? L'explication est simple. D'Onofrio s'intéresse aux mythes mettant en scène des jumeaux, frères, amis très proches, etc., qu'il regroupe sous l'appellation générique de « doubles », dont l'un est sauvage, l'autre est civilisé. Ce qui, nous dit-il, est une spécificité méditerranéenne. Or, il constate une régularité supplémentaire dans les récits étudiés : il faut que le sauvage meure, ou qu'il subisse une mutilation permanente, pour que son double puisse fonder une civilisation. Le fil conducteur de l'ouvrage sera de comprendre pourquoi les doubles doivent subir ces destins opposés... Une première réponse à cette énigme réside dans le fait qu'il existe une opposition fondamentale qui structure tout l'espace méditerranéen : l'opposition sauvage/domestique. En effet, produits par une civilisation d'agriculteurs et d'éleveurs, les savoirs classiques classaient et hiérarchisaient les êtres et les choses en opposant le domestique au sauvage. Par une sorte d'évolutionnisme spontané, mythes et contes mettaient en scène des héros civilisateurs, menant les hommes du stade de la chasse et de la cueillette à celui de la domestication des espèces. Même l'espace délimité par les villes et les villages était, notamment dans la Rome antique, protégé du monde sauvage par des symboles et des rituels. La diffusion de la culture chrétienne a encore accentué cette polarité, en plaçant le pain, le vin et l'huile au centre des valeurs alimentaires. Pour des compléments sur cette opposition fondamentale, on se référera aux travaux de Marcel Détienne (1972) ainsi qu'à un ouvrage récent de Sergio Dalla Bernardina, *Le retour du prédateur* (2011). On pourra aussi consulter l'ouvrage de Philippe Descola, *Par-delà nature et culture* (2005), qui montre que cette opposition sauvage/domestique n'est pas universelle.

Au fil de l'ouvrage, l'auteur étudie plusieurs exemples, dont nous résumerons tout d'abord brièvement les quatre premiers, ceux contenus dans *L'épopée de Gilgamesh*, la Bible, *L'Odyssée*, le Nouveau Testament. Dans l'ordre chronologique, *L'épopée de Gilgamesh* met en scène le couple mythique Gilgamesh et Enkidu. Ce récit d'ancienne Mésopotamie, dont la plus vieille version fut rédigée en akkadien aux alentours de 1 800 ans avant J.-C., met en scène un héros mythique, fondateur supposé de la cité-État d'Uruk. L'histoire est centrée sur l'affrontement entre deux héros : Enkidu le sauvage (né couvert de poils), qui affronte

Gilgamesh, le premier ayant été civilisé avant le combat, grâce à l'alimentation (il mange le pain fait de pâte levée, il boit de la bière, boisson fermentée) et par l'initiation à la sexualité. À la fin de l'affrontement, Gilgamesh devient complètement civilisé, en perdant la part de violence qui l'amenait à exercer un droit de cuissage. Ces deux personnages sont en effet ambivalents, tous les deux à la fois sauvages et civilisés – et les frontières entre sauvage et civilisé vont pour chacun d'entre eux bouger dans cette aventure. Ils deviennent *in fine* pleinement civilisés en civilisant la sexualité (Gilgamesh) et en civilisant la nourriture et le désir charnel (Enkidu).

Poursuivant son parcours méditerranéen, l'auteur aborde ensuite les doubles de la Bible, soit les livres hébraïques résultant d'un amalgame de plusieurs textes, dont les deux principaux contributeurs (anonymes) sont classiquement dénommés le Yahviste (IX^e siècle avant J.-C.) et l'Élohiste (VIII^e siècle avant J.-C.), selon qu'ils désignent Dieu par les termes Yahvé ou Élohim. Et tout d'abord, dans la *Genèse*, D'Onofrio identifie le tandem constitué par Caïn et Abel, deux des enfants d'Adam et Ève. Caïn l'aîné est cultivateur, Abel le cadet éleveur : leur conflit traduit donc l'opposition entre agriculture et élevage. Comme on le sait, Caïn tue son frère Abel par jalousie, car son offrande n'avait pas été agréée par Dieu-Yahvé, contrairement à celle d'Abel. Or, Abel est sacrifié pour que Caïn puisse fonder une ville à l'Est d'Éden et ouvrir la route au troisième fils d'Adam et Eve, Seth, à qui il reviendra d'engendrer une partie de l'humanité (le peuple juif). L'autre cas traité par D'Onofrio est celui d'Ésaü, le chasseur nomade (donc sauvage), et son frère jumeau Jacob, le pasteur sédentaire (civilisé).

Un saut dans le temps et l'espace amène ensuite le lecteur en Grèce antique, où se retrouve la même opposition. Dans *L'Odyssee* d'Homère, épopée datée du fin du VIII^e siècle av. J.-C., l'auteur repère deux adversaires composant une figure de double : Ulysse, qui s'oppose au cyclope Polyphème. Le premier est civilisé, vit dans sa maison d'Ithaque, pratique l'agriculture, boit du vin, habite une cité, etc., alors que le second est un sauvage, qui vit dans une grotte, ne pratique pas l'agriculture, boit du lait, et habite les bois. Ces oppositions se trouvent renforcées par le fait qu'Ulysse est vainqueur du cyclope grâce au vin, qui est un des symboles de la civilisation en Méditerranée. Enfin, dans sa maison d'Ithaque, le lit d'Ulysse, construit dans le bois d'un olivier vivant (alors que la maison est construite tout autour de l'arbre), symbolise encore une fois le passage de la sauvagerie à la civilisation.

L'exemple suivant est pris dans le Nouveau Testament : parmi les doubles décelables, D'Onofrio étudie Jésus et Jean-Baptiste. Jean-Baptiste est un sauvage, il vit dans le désert et se nourrit de ce qu'il trouve (notamment de sauterelles et de miel). Il ne mange ni pain, ni vin, contrairement aux pratiques culturelles au fondement de la culture chrétienne. Il baptise Jésus et fonde ainsi la parenté spirituelle ; ce à quoi s'ajoute le fait qu'ils sont tous deux assassinés, mais que seul Jésus renaît pour sauver le monde.

On l'aura compris : l'importance de la polarité entre sauvage et civilisé ne fait dans tous ces premiers cas analysés aucun doute. Pourtant, la question se complique lorsqu'il s'agit de savoir ce que cette polarité est devenue avec l'avènement de sociétés « à histoire ». Cette question charnière dans l'ouvrage est analysée à partir du chapitre IV, portant sur l'intrication du thème du double avec celui de la parenté spirituelle, un domaine dans lequel Salvatore D'Onofrio s'est spécialisé, et dont les acquis sont exposés dans un livre précédent, *L'Esprit de la parenté* (2004). On retiendra de celui-ci les résultats suivants : la parenté spirituelle naît dans le monde chrétien, avec l'avènement du rite religieux du parrainage, qui représente symboliquement une renaissance spirituelle. Pour l'individu parrainé, la parenté spirituelle se surajoute alors à la parenté charnelle, résultant de l'union sexuelle, implicitement considérée par l'Église comme coupable. Dans ce contexte, le parrain vient prendre la place qu'avait

l'oncle maternel dans les sociétés traditionnelles. En conséquence, la famille biologique (père/mère/fils) se dédouble en une famille symbolique (parrain/mère/fils), cette dernière se trouvant soumise au même interdit d'inceste. D'Onofrio démontre ainsi l'existence d'un atome de parenté spirituelle, qui vient s'intégrer à l'atome de parenté universel classiquement identifié par Lévi-Strauss.

Or, l'idée centrale et la plus novatrice du *Sauvage et son double* consiste à articuler le thème mythique du double, dans la littérature du Moyen-Âge, avec la thématique de la parenté spirituelle. Car, selon lui, les mythes de doubles sont pris en charge dans la structure de parenté spirituelle, ce qu'il s'attache à montrer dans deux cas : le *Roman de Renart* et la *Chanson de Roland*.

Dans *Le Roman de Renart*, ce recueil de récits écrits par différents auteurs (anonymes pour la plupart) entre les XII^e et XIII^e siècles, les deux personnages centraux sont Renart et le loup Ysengrin, qui entretiennent entre eux un rapport de doubles. Expliquons cela : tout d'abord, cette épopée animalière est, dans certaines versions, précédée de la naissance des deux héros, qui les inscrit dans la mythologie biblique, et les place tous deux du côté «sauvage» : le goupil et le loup auraient été engendrés par la baguette magique d'Ève – celle-ci créant les animaux sauvages, alors qu'Adam aurait engendré, avec la même baguette, les animaux domestiques. S'ils ont le même statut, les deux personnages vont par la suite se différencier dans leur rapport à la louve Hersant. Car Ysengrin, bien qu'arrogant et fort, s'est civilisé en se mariant avec Hersant ; alors que Renart reste quant à lui emblématique de la sauvagerie absolue. En effet, le héros rusé, toujours prêt à jouer aux animaux des tours pendables, possède une activité désordonnée et une sexualité débordante (et non réglée par le mariage) : il appartient à la catégorie des «décepteurs» («à l'intelligence assez subtile pour décevoir toutes les bêtes du monde», dit le texte), à savoir des *tricksters*, ce personnage des contes du monde entier, symbolisant les forces irrépessibles et chaotiques de la vie à l'état brut, hors du monde civilisé.

Mais bien qu'il n'y ait pas entre eux de parenté réelle, ils se traitent l'un l'autre, au fil de l'ouvrage, d'oncle (ou de «compère») et de beau-neveu. C'est surtout le rusé Renart qui joue sur ce registre de parenté spirituelle pour attirer la sympathie du loup. D'Onofrio rappelle à juste titre que «compère» (*cum pater*) est un mot qui est relié du point de vue étymologique au terme de «parrain» (*patrimus*). Par ailleurs, la louve Hersant, mariée à Ysengrin, joue également sur ce même registre, en provoquant sexuellement Renart : «Je ne connais pas de compère qui ne rende visite à sa commère» (p. 154), lui dit-elle, quand celui-ci se présente inopinément à sa porte (significativement peu de temps après qu'elle ait accouché) en l'absence d'Ysengrin. Et, une fois l'acte consommé entre le goupil et la louve, même si Renart sera accusé de viol et devra passer devant un tribunal, le texte révèle une complicité masquée entre les deux personnages. De façon convaincante, D'Onofrio en déduit que Renart s'inscrit dans un rapport de parenté spirituelle avec Hersant et ses louveteaux. Or, le rapport entre Renart et Hersant, par lequel ils enfreignent l'interdit de l'inceste, met en péril ce qui est au fondement de la civilisation chrétienne médiévale, la double paternité : à la fois charnelle et spirituelle. L'opposition sauvage/civilisé est donc bien omniprésente dans le *Roman de Renart*.

Le dernier cas envisagé par D'Onofrio est celui de Roland et de son oncle-père Charlemagne, dans la *Chanson de Roland*, chanson de geste datant du XI^e siècle et écrite en vieux français (langue d'oïl) par un trouvère, peut-être un certain Tuold, qui transforma en légende un fait historique. La légende est dans tous les esprits : Roland affronte les Maures à Roncevaux et y périt, après avoir été trahi par Ganelon. Comme dans le cas de

Renart, D'Onofrio montre que l'opposition entre le sauvage et le civilisé dans les histoires méditerranéennes de doubles est transposée sur le registre de la parenté. En effet, il existe une tradition légendaire de la *Chanson de Roland* selon laquelle Charlemagne, oncle de Roland, est aussi son père biologique, le héros étant le fruit de l'union entre le roi et sa propre sœur Berthe. Il s'agit là d'un inceste de type « pharaonique », bousculant la double logique de parenté (charnelle et spirituelle), qui en outre place en concurrence Roland avec Baudoin, le fils de Berthe et Ganelon, et justifiera la vengeance de Ganelon. Dans ce jeu de parenté compliqué, Roland est apparié à une foultitude de doubles, en particulier Baudoin, mais aussi Charlemagne lui-même. Il apparaît enfin que, comme dans les anciens mythes méditerranéens, l'un (Roland) doit mourir pour qu'advienne le royaume de l'autre (l'empire de Charlemagne, après son sacre) – à l'image de Dieu le Père sacrifiant son fils Jésus Christ pour fonder son royaume. D'Onofrio relève en outre les traits physiques mythiques de Roland qui sont autant de marques de l'inceste : son strabisme (voire sa « cécité » symbolique au combat, à savoir son ardeur guerrière, qui le perdra) et une marque de naissance au pied droit, symbole d'invincibilité. Ces traits, qui font penser à ceux d'Œdipe (qui comme on le sait boite et se crève les yeux), se retrouvent dans les versions populaires de cette légende, colportées par les conteurs et jongleurs, et reprises jusque dans les marionnettes du théâtre populaire sicilien contemporain, l'*Opéra des pupi*, étudié en détail par D'Onofrio.

Au terme de la lecture de cet ouvrage fort érudit, nous pouvons conclure par un mot sur l'intérêt d'analyser, à la suite de Salvatore d'Onofrio, la littérature mythique européenne. Il s'agit de tenter par-là de saisir la façon dont des mythes, tels qu'ils ont cours dans les sociétés traditionnelles (dont le rapport au temps est plus ou moins cyclique, ce que Lévi-Strauss désignait par le terme de « sociétés froides »), sont récupérés à l'intérieur de sociétés à histoire et à écriture (dont le rapport au temps est réglé par l'histoire, soit des sociétés « chaudes »). La question se pose certes pour l'ensemble des textes étudiés au fil de l'ouvrage, mais elle est plus complexe dans le cas des textes médiévaux, où l'historicité s'accélère alors que le rapport au mythe reste important. La démarche originale développée par l'auteur nous permet de comprendre la façon dont les mythes anciens sont relayés par la littérature médiévale, c'est-à-dire dans les chansons de geste, puis dans la littérature bourgeoise comme les fabliaux ou encore dans les épopées animalières. En effet, d'un côté, ces textes intègrent des événements historiques ; de l'autre, ils relèvent du mythe. L'épopée de Renart est avant tout une satire sociale visant à critiquer les mœurs bourgeoises de la société médiévale, voire celles des nobles, ce qui l'ancre dans l'histoire. Mais l'omniprésence des rapports de parenté, charnelle et spirituelle, trahissant l'importance de l'opposition entre le sauvage et le civilisé, ainsi que le rattachement des principaux protagonistes à une origine biblique, en révèlent la dimension mythique.

La geste de Roland se fonde quant à elle sur un véritable événement historique : en 778, l'arrière-garde de Charlemagne doit affronter une attaque surprise au col de Roncevaux, dans les Pyrénées. Cependant, cet événement fut réécrit pour des motifs idéologiques, car il est très probable que les attaquants en question fussent basques (Lafont 1999), et que le fait de les déclarer « maures » permettait de justifier, au XI^e siècle, la première croisade. Par ailleurs, ce sont les traits physiques, mais encore la thématique récurrente des rapports entre oncle et neveu qui rapprochent encore ce texte du mythe. Ce qui correspond bien à ce qu'avait relevé en son temps Lévi-Strauss, à savoir que les intrigues des chansons de geste tournent toutes autour des rapports entre oncle maternel et neveu, le premier étant remplacé progressivement par le parrain. Au-delà de la question du double, le lecteur saisit là tout l'intérêt qu'il y a à débusquer des structures mythiques dans les sociétés « à histoire ».

Références

- CARRÈRE E., 2005, *La moustache* [Film]. France, Les Films des Tournelles, Pathé Renne Production, France 3 Cinéma, 86 min.
- CRONENBERG D., 1988, *Faux-semblants* [Film]. Canada, États-Unis, Morgan Creek Productions, Téléfilm Canada, Mantle Clinic II, 116 mn.
- DALLA BERNARDINA S., 2011, *Le retour du prédateur. Mise en scène du sauvage dans la société posturale*. Rennes, Presses universitaires de Rennes.
- DESCOLA P., 2005, *Par-delà nature et culture*. Paris, Éditions Gallimard.
- DÉTIENNE M., 1972, *Les jardins d'Adonis*. Paris, Éditions Gallimard.
- D'ONOFRIO S., 2004, *L'esprit de la parenté. Europe et horizon chrétien*. Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'homme.
- DOSTOÏEVSKI F., 1980 [1846], *Le Double. Poème pétersbourgeois*, trad. de G. Aucouturier. Paris, Éditions Gallimard.
- GIRARD R., 1972, *La violence et le sacré*. Paris, Éditions Grasset.
- KAZAN E., 1955, *À l'est d'Eden* [film]. États-Unis, Warners Bros, 115 min.
- LAFONT R., 1999, « Pour rendre à l'oc et aux Normands leur dû : genèse et premier développement de l'art épique gallo-roman », *Cahiers de civilisation médiévale*, 42, 166 : 139-178, consulté sur Internet (http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/ccmed_0007-9731_1999_num_42_166_2751), le 27 avril 2012.
- LÉVI-STRAUSS C., 1974 [1955], « La structure des mythes » : 235-265, in C. Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale*. Paris, Plon.
- POE E., 1965 [1839], « William Wilson » : 25-49, in E. Poe, *Nouvelles histoires extraordinaires*, trad. de C. Baudelaire. Paris, Éditions Gallimard.
- RANK O., 2001 [1914], « Le Double » : 9-140, in O. Rank, *Don Juan et Le Double*. Paris, Payot et Rivages.
- STEVENSON R.L., 1999 [1886], *L'étrange cas du Docteur Jekyll et de M. Hyde*, trad. de J.-P. Naugrette. Paris, Le Livre de Poche.

Régis Meyran
 Laboratoire Interdisciplinaire Récits, Cultures, Et Sociétés – LIRCES (EA-3159)
 UFR LASH
 Université Nice – Sophia Antipolis
 Campus Carlone
 98 boulevard Edouard Herriot
 BP 3209
 06204 Nice cedex 3
 France
 meyrar@yahoo.fr