



HAL
open science

**La figure monstrueuse de la goule et l'angoisse de
Ta'abbata Šarran Variations sur une hypothèse de
Pierre Larcher sur Ta'abbata Šarran et Persée**

Katia Zakharia

► **To cite this version:**

Katia Zakharia. La figure monstrueuse de la goule et l'angoisse de Ta'abbata Šarran Variations sur une hypothèse de Pierre Larcher sur Ta'abbata Šarran et Persée . *Quaderni di Studi Arabi*, 2015, 10, pp.21-46. hal-01456161

HAL Id: hal-01456161

<https://hal.science/hal-01456161>

Submitted on 4 Feb 2017

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

La figure monstrueuse de la goule et l'angoisse de Ta'abbaṭa Šarran
Variations sur une hypothèse de Pierre Larcher sur Ta'abbaṭa Šarran et Persée

PAR

KATIA ZAKHARIA

UNIVERSITÉ LYON 2 ET UMR 5648 CIHAM

J'ai déjà pointé [...] la fonction du frayage dans le symbolique de ces lucioles, les étoiles. Elles ne donnent pas beaucoup de lumière, c'est pourtant d'elles que les hommes se sont éclairés, ce qui leur a permis de percevoir le bonheur qu'ils éprouvent dans la nuit transparente (Jacques Lacan, « Lumière », *La dissolution*, séminaire du 15 avril 1980.

Depuis quelques années, l'un des axes de ma recherche consiste à examiner des récits à vocation « biographique », consignés à l'époque abbasside, en les considérant comme des narrations littéraires. Ces textes de fiction livrent des données liées à l'histoire des mentalités, à la transmission d'une représentation du monde, et donnent parfois à lire des traces résiduelles de visions plus anciennes (notamment préislamiques) de la culture et de l'homme, traces fragmentaires, parfois conservées par la fidélité à la lettre dans la transmission. C'est dans cette perspective que j'ai été amenée à m'intéresser à certains récits en prose mimant une présumée réalité, supposée constituer le contexte d'énonciation d'un ou plusieurs poèmes, et plus rarement à des fragments poétiques auxquels la tradition et une partie de la critique d'aujourd'hui prêtent une dimension factuelle¹.

Dans la démarche qui est la mienne, l'intérêt des lectures pluridisciplinaires et des regards croisés est fondamental. Le bien-fondé du rapprochement de la littérature et de la linguistique est l'un de ceux qui s'imposent le plus facilement. Il y a déjà près de 50 ans que Roland Barthes écrivait :

N'est-il pas naturel que la science du langage (et des langages) s'intéresse à ce qui est incontestablement langage, à savoir le texte littéraire ? N'est-il pas naturel que la littérature, technique de certaines formes de langage, se tourne vers la théorie du langage ?²

¹ Voir : K. Zakharia, « "La navette des vents", essai sur le *nasīb* dans les *mu'allaqāt*, autour de la traduction de Pierre Larcher », Synergie Monde Arabe, 5, 2008, p. 81-99 ; en ligne sur : <http://ressources-cla.univ-fcomte.fr/gerflint/Mondearabe5/zakharia.pdf>. K. Zakharia, « Imru' al-Qays, "porte-étendard des poètes vers le Feu", dans le *Livre de la poésie et des poètes* d'Ibn Qutayba », *Arabica*, LVI, 2-3, Leyde, Brill, 2009, p. 192-234. K. Zakharia, « Figures d'al-Ḥasan Ibn Hānī', dit Abū Nuwās, dans le *Kitāb Aḥbār Abī Nuwās* d'Ibn Manẓūr », *Bulletin d'Études Orientales*, LVIII, 2009b, p. 131-160. K. Zakharia, « Le palimpseste des jours, lecture d'un poème d'Abū Firās al-Ḥamdānī », *Quaderni di studi arabi*, n.s. 5-6 (2010-2011), p. 139-162. K. Zakharia, « "Chose passée ne s'est dirait-on jamais faite" "Biographies" d'Abū Kabīr al-Hudālī : Mythe, fiction et réalités », in K. Zakharia (coord.), *De miel et de coloquinte, Mélanges en hommage à Pierre Larcher, Numéro Spécial des Quaderni di Studi Arabi*, n° 8, 2013, p. 167-198.

² R. Barthes, « Linguistique et littérature » in *Langages*, n° 12, 1968, p. 3-8.

Dans cette perspective, les qualités des traductions de poèmes préislamiques par Pierre Larcher, bel alliage de linguistique et d'analyse littéraire, m'ont conduite à deux reprises déjà, à m'intéresser à des textes liés à ses travaux, mais aussi à ses intuitions pertinentes³. C'est dans la même perspective que je consacrerai la présente étude au poète Ṭābit Ibn Ġābir Ibn Sufyān, dit Ta'abbaṭa Šarran (littéralement : qui porte un mal sous son aisselle), avec entre autres objectifs l'examen de l'hypothèse avancée par Larcher⁴ quant aux liens entre le mythe de Persée et les deux récits poétiques que fait Ta'abbaṭa Šarran de sa rencontre avec la goule.

À la différence d'autres poètes préislamiques auxquels prosateurs et anthologues ont très tôt consacré de longues « biographies », riches en anecdotes parfois contradictoires, il faut attendre le *Kitāb al-Aġānī* pour disposer d'une notice quelque peu détaillée sur Ta'abbaṭa Šarran⁵, notice dont certains aspects seront examinés plus loin. Les sources antérieures se limitent à citer quelques-uns de ses vers, des informations générales, de lapidaires explications de son surnom, ou se focalisent sur un « événement » particulier.

L'une des informations les plus anciennes dont on dispose sur Ta'abbaṭa Šarran figure dans le dictionnaire *al-'Ayn* d'al-Ḥalīl Ibn Aḥmad (m. ca. 175/791). Pour définir le verbe *ta'abbaṭa* (porter sous l'aisselle), il indique :

Untel *ta'abbaṭa* une épée ou quelque chose (*šay'an*), quand il le prend sous son aisselle. De là vient le surnom de Ta'abbaṭa Šarran⁶.

Cette explication définitionnelle suggère donc que le surnom du poète vient de ce qu'il portait sous l'aisselle quelque chose, peut-être une épée. Le propos à lui seul ne permet pas d'aller plus loin.

Quelques décennies plus tard, Ibn Qutayba (m. 276/889), dans *Kitāb al-Ši'r wa-l-šū'arā'* (le livre de la poésie et des poètes), s'il consacre au poète une brève notice (3 pages)⁷, le nomme au total à 4 reprises seulement dans l'ouvrage, contre 23 pour al-Nābiġa al-Dubyanī, ou 14 pour Imru' al-Qays

³ Voir K. Zakharia K., *op. cit.*, 2008, 2009a, 2013.

⁴ Voir *infra* P. Larcher, « Ta'abbata Sharran et la goule : un Persée arabe ? ».

⁵ al-Iṣfahānī, *Kitāb al-Aġānī*, éd. S. Ġābir, Beyrouth, Dār al-kutub al-'ilmiyya, 1992, vol. 21, p. 138-181.

⁶ Al-Ḥalīl Ibn Aḥmad, *w-Kitāb al-'Ayn*, p. 608. Les titres des ouvrages consultés en ligne sur la bibliothèque virtuelle alwaraq seront précédés par « w- ». Sur l'utilité et l'intérêt scientifique de cette bibliothèque, voir : <http://www.mom.fr/guides/litterature.pdf>, p. 12-18. Les ouvrages servant de cœur à l'étude sont dans leur version imprimée de référence. Les autres sur alwaraq.

⁷ Ibn Qutayba, *Kitāb al-Ši'r wa-l-šū'arā'*, Beyrouth, Dār al-ṭaqāfa, s.d., vol. 1, p. 229-231. Il s'agit d'un reprint de l'édition de Goeje augmentée de quelques notes et commentaires.

etc. Hormis la notice qu'il lui dédie, il l'évoque aussi à propos d'Abū Kabīr al-Huḍalī⁸, au fil d'un récit aux ramifications mythiques, mais sans lien avec la goule. La notice dédiée n'en apporte pas moins deux informations intéressantes : la première concerne la mention de pratiques préislamiques d'uromancie, auxquelles je reviendrai plus loin. On y lit en effet :

Sa mère [celle de Ta'abbaṭa Šarran] utilisait son urine pour en tirer des présages et réciter des formules protectrices (*tu'ahhid*)⁹ quand il partait en razzia. Elle consulta son urine, alors qu'il avait été tué dans un campement, et sut qu'il l'avait été et que Huḍayl revendiquait son meurtre¹⁰.

La seconde information tient à ce que qu'on pourrait qualifier de « désengagement » d'Ibn Qutayba à propos d'une rencontre supposée entre Ta'abbaṭa Šarran et la goule. Il se contente d'indiquer, avant de rapporter les vers relatant cette rencontre :

Il a mentionné, dans sa poésie, qu'il avait rencontré la goule et l'avait tuée¹¹ ; puis il l'a décrite [comme suit]¹².

Le silence d'Ibn Qutayba se retrouve chez son contemporain Ibn Ḥabīb (m. 245/860). Ce dernier rapporte logiquement dans son ouvrage *Asmā' al-muġtālīn* (Les noms des [hommes illustres morts] assassinés) un récit sur le meurtre de notre poète¹³, dans lequel les bêtes qui se nourrissaient de son cadavre abandonné par ses assassins (le clan adverse des Huḍayl) mourraient aussitôt¹⁴. Il rapporte par ailleurs, dans son *Muḥabbar* (que l'on peut s'autoriser à traduire par : « De la belle poésie »), un autre récit, qui deviendra célèbre, sur la manière dont Ta'abbaṭa Šarran, pour fuir ses ennemis de Huḍayl, qui croyaient le tenir, répand sur le versant de la montagne du miel qu'il avait récolté et l'utilise pour glisser facilement et s'enfuir¹⁵. Enfin, dans *Kunā al-šu'arā' wa-alqābu-hum* (Des

⁸ Dans une étude que j'y ai consacrée, j'avais montré comment le récit portait les traces de myèmes préislamiques et que le récit proposé relevait du parcours initiatique lié à l'homínisation et au passage de nature à culture (K. Zakharia, *op. cit.*, 2013).

⁹ Le verbe *ahhida* et le nom verbal *ta'hid* sont souvent restreints dans les sources postérieures aux charmes par lesquels les épouses tenteraient de tenir leurs compagnons à distance des autres femmes. Cependant, on peut en élargir le sens à la conjuration de tout maléfice, comme l'y autorise l'une des définitions données par Ibn Manẓūr, *w-Lisān*, p. 54. « La sœur d'al-Šubḥ al-'Adiyy dit, pleurant son frère Šubḥ (il avait été tué par un homme conduit jusqu'à lui sur un brancard), alors qu'elle pensait avoir écarté de lui les maléfices que lui jetterait [quelqu'un qui serait] debout, assis, courant, piéton ou cavalier : "j'ai écarté de toi [le mal que pourrait te faire celui qui serait] debout, assis, courant, piéton ou cavalier, mais je n'ai pas écarté [le mal de celui qui serait] couché." »

¹⁰ *al-Ši'r wa-l-šu'arā'*, p. 229. On peut aussi lire les derniers segments comme deux énoncés indépendants : « [Elle] sut qu'il l'avait été. Huḍayl revendiquait son meurtre. »

¹¹ Traduction Larcher (voir *infra*, p. ***).

¹² *al-Ši'r wa-l-šu'arā'*, p. 230.

¹³ Ibn Ḥabīb, *Asmā' al-muġtālīn min al-ašraf fi al-ġāhiliyya wa-l-islām wa-yali-hi Kunā al-šu'arā'*, éd S. Kasrawī Ḥasan, Beyrouth, Bayḍūn & Dār al-kutub al-'ilmiyya [2001], p. 221-223 ; *Kunā*, p. 161. Il s'agit bien de deux ouvrages présentés consécutivement dans un seul volume relié.

¹⁴ Ibn Ḥabīb, *Asmā' al-muġtālīn*, p. 223.

¹⁵ Ibn Ḥabīb, *w-al-Muḥabbar*, p. 54.

désignations métonymiques des poètes et de leurs surnoms), il rapporte une brève anecdote pour expliquer pourquoi Tābit Ibn Ġābir Ibn Sufyān est surnommé Ta'abbaṭa Šarran :

Il fut surnommé Ta'abbaṭa Šarran parce que ses frères, quand ils sortaient [en razzia], rapportaient à leur mère des curiosités prises dans le butin, tandis qu'il ne lui rapportait rien. Elle le lui reprocha. Alors, il se rendit à une colline isolée sur le territoire [de sa tribu] et y prit des vipères et autres serpents. Il les emporta dans un sac qu'il tenait sous l'aisselle et les jeta à sa mère qui lui dit : « Tu as porté un mal sous ton aisselle »¹⁶.

Toutefois, ni la concision détachée d'Ibn Qutayba ni les choix narratifs d'Ibn Ḥabīb n'expliquent, à eux seuls, l'absence dans leurs ouvrages d'un récit en prose contextualisant l'un ou l'autre poème consacré par Ta'abbaṭa Šarran à la rencontre avec la goule. En effet, cette absence s'étend à la quarantaine d'ouvrages anciens que j'ai pu consulter et qui mentionnent les mêmes vers (tout ou partie) : aucun ne rapporte un tel récit, pas même les *Aġānī*. Or, on le sait, quand un poème (archaïque ou tardif) relate une histoire extraordinaire (et l'on conviendra qu'une rencontre avec la goule est chose peu commune), les conditions de sa composition ou de sa déclamation sont habituellement contextualisées dans un ou plusieurs récits en prose, sans qu'il soit toujours possible d'établir en termes génétiques qui du poème ou du texte en prose précède chronologiquement l'autre.

On pourrait en conclure que le récit en prose contextualisant la rencontre poétique de Ta'abbaṭa Šarran et de la goule n'existe pas, qu'il n'ait jamais existé, qu'il ait été effacé des mémoires par la censure, ou qu'il se soit perdu. Mais on pourrait aussi, c'est la voie que je suivrai, chercher quels autres récits rapportés au sujet du poète entretiendraient avec les poèmes sur la rencontre avec la goule des liens plus étroits qu'il n'y paraît à première vue, étoffant le supposé « contexte d'énonciation » et apportant de nouvelles pistes de lecture, notamment celle qu'évoque Pierre Larcher quand il associe Ta'abbaṭa Šarran à Persée et la goule à Méduse¹⁷. M'appuyant sur la lecture de Larcher et sur des pistes livrées par les *Aġānī*, j'espère établir ainsi que les deux poèmes dans lesquels Tābit Ibn Ġābir Ibn Sufyān décrit sa rencontre avec la goule s'articulent aux récits expliquant le surnom de Ta'abbaṭa Šarran par lequel il est entré dans la postérité pour former un tout témoignant d'un récit mythique.

Pour atteindre cet objectif, il me faut clarifier trois questions préalables : la place du thème de la goule dans la poésie préislamique en général ; quelques données sur la constellation de

¹⁶ Ibn Ḥabīb, *Kunā*, p. 5

¹⁷ Voir *infra*, p. ***.

Persée/*Ḥāmil ra's al-ġūl* (litt : qui porte la tête de la goule), l'étoile Algol/*al-ġūl* (litt : la goule) et leurs déclinaisons sémantiques et mythiques dans le monde abbasside ; enfin quelques considérations d'histoire littéraire sur le statut des récits rapportés dans les *Aġānī*. En effet, ces détours sont nécessaires pour consolider l'approche qui sera proposée dans la dernière partie de l'article.

1. Trois questions préalables

1.1. La goule dans la poésie préislamique

Il ne s'agit pas de s'engager dans une étude détaillée sur la goule dans la poésie préislamique, mais de s'intéresser à ses mentions dans la poésie archaïque pour mettre en lumière la grande originalité de Ta'abbata Šarran. Comment se manifeste dans les textes les plus anciens la figure du/de la *ġūl*¹⁸, qui a traversé les siècles, pour être aujourd'hui encore « souvent appelé[e] en renfort pour assagir les enfants dissipés »¹⁹ et apparaître « aussi dans un grand nombre de contes »²⁰ partout dans le monde arabe contemporain ?

Afin de constituer le corpus le plus exhaustif qui soit, en l'état de la connaissance, j'ai utilisé deux procédures complémentaires. J'ai dépouillé les sources de la bibliothèque virtuelle alwaraq.net²¹ en recherchant les termes *ġūl*, *al-ġūl* et *ġūl^m* et sélectionné les mentions figurant dans des vers préislamiques ou des commentaires et récits à leur sujet. J'ai pris en compte le double emploi du signifiant *ġūl* comme nom commun désignant l'être fabuleux rendu en français par goule et comme nom propre désignant une des étoiles de la constellation *Ḥāmil ra's al-ġūl*/Persée²². J'ai ensuite recherché les mêmes termes dans un mémoire de master consacré à *Uṣṭūrat al-ġūl fī al-ṣi'r al-'arabī qabl al-islām*²³ (Légende de la goule dans la poésie arabe préislamique), un document dont l'auteur a fait un réel effort pour rassembler les sources, même si la lecture qu'il en fait, à mon avis filandreuse, redondante et digressive, n'apporte pas de véritable éclairage sur le sujet étudié. Le

¹⁸ P. Larcher, *infra*, p. *** : « Bien que de forme masculine, *ghūl* s'accorde au féminin, d'où la forme française "la goule" que nous adoptons ici ». Il ajoute en note : « Certains parlent arabes procèdent à un ajustement forme/sens et ont le féminin *ghūla*, compris comme la femme du *ghūl*, les deux étant assimilés, en raison de leur réputation anthropophage, à nos "ogre" et "ogresse". » Ces représentations toujours contemporaines, hypothèquent ou biaisent parfois la lecture que l'on fait des mentions les plus anciennes.

¹⁹ D.B. MacDonald, Ch. Pellat, « *Ghūl* » *Encyclopédie de l'Islam*. Brill Online, 2015.

²⁰ *Ibid.*

²¹ Voir *supra*, n. 6.

²² Voir plus loin 1.2.

²³ Mémoire soutenu par Darrāġi Sa'īdī à l'Université Benyoucef Benkhedda d'Alger, disponible en ligne sur le site de la bibliothèque virtuelle de l'université saoudienne d'Umm al-Qurā (<https://uqu.edu.sa/aasharaf/ar/93215845>).

croisement des résultats obtenus par ces deux voies ne montre que des variations insignifiantes et confirme deux points, développés plus bas : si les représentations d'*al-ġūl* marquent les imaginations, ses mentions sont néanmoins relativement rares dans le corpus poétique préislamique et ne s'inscrivent pratiquement jamais dans des « histoires », comme le montre ce rapide récapitulatif des principales occurrences.

Dans un tristique attribué à 'Ubayd Ibn Rabī'a al-Tamīmī, le narrateur se plaint de Laylā qui le torture par l'espérance ; il se présente dans le premier vers comme « celui qui appréciait la compagnie (*ya'nas*) de la goule »²⁴. La formulation porte à penser qu'il tient la goule pour un être aussi réel que le loup ou tout autre animal du désert. Le même réalisme se retrouve dans certaines descriptions du physique supposé de la goule. Selon al-Ġāhiz (m. 255/868), qui ne se départit à aucun moment de son scepticisme sur le sujet, « les gens du commun prétendent que la goule se présente sous la plus belle apparence, sauf que son pied est nécessairement un sabot d'âne ». Il illustre ce propos par un vers qu'al-Ḥalīl Ibn Aḥmad aurait rapporté d'après un bédouin anonyme. Le vers corrobore cette singularité anatomique, mais aussi le fait que l'œil de la goule était forcément oblong²⁵. Toutefois, le terme *ġūl* ne figure pas dans le vers qui prend sens par le contexte.

Les autres emplois de *ġūl* sont figurés. Dans un vers, Imru' al-Qays décrit sa lance, « brillante et acérée, telles les dents (*anyāb*) des goules ». Pour certains, il parle bien des dents d'une créature monstrueuse. Ainsi, Ibn Manẓūr (m. 711/1311) précise : « On n'a jamais vu ni la goule ni ses dents, mais on utilise l'emphase pour représenter l'horreur, le diable pour le masculin et, pour le féminin, la comparaison avec la goule. »²⁶ D'autres, comme Ibn Sīduh (m. 458/1066), prennent *ġūl* dans ce vers pour 'serpent', rapportant probablement '*anyāb*' aux 'crochets'²⁷. On attribue également à Imru' al-Qays la phrase *al-dahr^u ġūl^m* (le Temps est une goule)²⁸. Ces emplois figurés se retrouvent

²⁴ Vers cités par exemple dans al-Marzūqī, *Šarḥ Diwān al-Ḥamāsa*, éd. A. Amin et 'A.-S. Hārūn, Beyrouth, Dār al-Ġil, 1991, tome 1-2, vol. 2, p. 495.

²⁵ al-Ġāhiz, *w-al-Ḥayawān*, p. 543-544.

²⁶ Ibn Manẓūr, *w-Lisān al-'Arab al-muḥīṭ*, p. 2953.

²⁷ Ibn Sīduh, *w-al-Muḥkam*, p. 955.

²⁸ Notamment citée dans Wahb Ibn Munabbih, *w-Kitāb al-Tiġān fi mulūk Ḥimyar* (également connu sous le titre *Kitāb al-Mulūk al-mutawwaġa min Ḥimyar wa-aḥbāri-him wa-qīṣaṣihim wa-qubūrihim wa-aš'ārihim*), p. 45. Il s'agit d'un ouvrage « qui établit un véritable pont entre le côté biblique et le passé arabe yéménite » (R.G. Khoury, « Wahb b. Munabbih » *Encyclopédie de l'Islam*. Brill Online, 2015). Le respect de la métrique explique que les fragments poétiques soient translittérés avec les désinences finales, contrairement aux passages en prose, translittérés sans celles-ci.

sporadiquement dans quelques autres vers, comme *al-ḥarb^u ḡūl^m* (la guerre est une goule), d'un anonyme cité par al-Ġāḥiẓ²⁹.

Un autre topique porte sur la capacité de métamorphose de la goule, servant de paradigme à diverses formes de versatilité. C'est par exemple le cas dans un vers de la fameuse « Burda » de Ka'b Ibn Zuhayr, la longue ode qui marque l'une des premières transitions entre poésie préislamique et poésie islamique, tant sur le plan symbolique qu'en termes d'histoire littéraire. La versatilité de la belle Su'ād est définie à l'aune des métamorphoses de la goule³⁰. On retrouve ces métamorphoses dans un autre vers des débuts de l'islam, attribué au compagnon al-'Abbās Ibn Mirdās al-Salamī³¹.

Hormis les deux poèmes de Ta'abbaṭa Ṣarran, un seul décrit de manière circonstanciée la rencontre du narrateur avec la goule. Il est attribué à Abū al-Bilād al-Ṭahawī, surnommé Abū al-Ġūl³². Les analogies entre ce dernier poème d'une dizaine de vers et le poème de Ta'abbaṭa Ṣarran commençant par *a-lā man mublīḡun fityāna Fahmin*, sont flagrantes. Plusieurs hémistiches et un vers entier sont ainsi rigoureusement identiques. Les données sur Abū al-Bilād sont quasi inexistantes. 'Abd al-Qādir al-Baġdādī (m. 1093/1682) indique qu'il n'a même pas pu déterminer s'il avait vécu avant ou après l'apparition de l'islam³³. Ġāḥiẓ, qui cite les vers, présente ce poète comme un « démon »³⁴ qui « ment en connaissance de cause, développant son mensonge et l'enjolivant »³⁵. La pauvreté de l'information sur Abū al-Bilād et la similitude entre les poèmes portent à privilégier l'hypothèse selon laquelle il aurait plagié Ta'abbaṭa Ṣarran³⁶ dont les poèmes sur la goule s'ancrent, on va le voir, dans les récits prosaïques à son propos, générant un tout cohérent à forte valence symbolique. Toutefois, il serait imprudent de trancher de manière catégorique : si forte que soit l'intime conviction, on ne peut exclure une marge d'erreur, fût-elle infime, en l'absence de données plus tangibles.

²⁹ *w-al-Ḥayawān*, p. 541

³⁰ Le poème est célèbre et figure dans diverses sources dont par exemple *al-Ši'r wa-l-ṣu'arā'*. Les interprétations potentielles de la versatilité de la goule dans ce poème sont présentées dans : M. A. Sells, M. J. Sells, « "Bānat Su'ād" : Translation and Introduction », *Journal of Arabic Literature*, vol. 21, n° 2, 1990, p. 140-154 ; p. 142-143.

³¹ *w-al-Ḥayawān*, p. 534

³² al-Āmidī, *w-al-Mu'talif wa-l-muḥtalif fi asmā' al-ṣu'arā'*, p. 74.

³³ 'Abd al-Qādir al-Baġdādī, *w-Ḥizānat al-adab*, p. 910.

³⁴ Ġāḥiẓ signifie ici que ce poète est à la fois très talentueux et délibérément affabulateur. Il lui impute la qualification de « démon de la poésie », qui dans la tradition préislamique et des débuts de l'islam désigne un être surnaturel qui inspire le poète, voire lui dicte sa poésie.

³⁵ *w-al-Ḥayawān*, p. 548

³⁶ Qu'il s'agisse d'une imitation d'hommage ou de ce que les anciens appelaient un « vol » (*sariqa*) poétique.

Les autres mentions de la goule dans la poésie ou dans quelques sporadiques récits (relatant notamment des unions entre un humain et une goule)³⁷ ne seront pas traitées ici : elles concernent des personnages largement postérieurs à Ta'abbaṭa Šarran, hormis un poème du grand poète préislamique 'Antara Ibn Šaddād qui apportera un éclairage particulier à ma démonstration. En effet, dans le corpus étudié, dont nous venons de voir les contours plutôt réduits, ce poème se distingue remarquablement (par ses thèmes, comme par ses qualités poétiques). Incluant 11 vers, il figure dans le *Dīwān* de 'Antara Ibn Šaddād commenté par Tibrīzī³⁸. Décrivant son périple nocturne dans l'espace hostile du désert, le narrateur évoque les astres qui, avec son épée, lui tiennent compagnie. Il cite respectivement les Pléiades (al-Ṭurayyā, v. 3), la pleine lune (*al-badr*; v. 4) ; l'Aigle (*al-nasr*; v. 5) et la Vierge (*al-simāk*; v. 5), enfin Algol³⁹ (*al-ġūl*; v. 6) qui « tantôt se cache puis tantôt se montre comme l'éclat d'un flambeau » ([...] *yaḥfā tārat^{an} wa-ya 'ūd' yaẓhar^u mit^l dawⁱ l-miš'al*)⁴⁰. Si dans la réalité, il peut être difficile de bien voir simultanément la pleine lune et toutes les étoiles, le ciel du poète est d'une autre nature et d'une autre temporalité. L'intérêt de ces vers est qu'ils mentionnent sans ambiguïté *al-ġūl* comme une étoile et, de surcroît, comme une étoile à éclipses.

1.2. Quelques données sur *Ḥāmil ra's al-ġūl*/Persée et *al-ġūl*/Algol

Sans prétendre m'aventurer sur le terrain d'une discipline dont je ne maîtrise aucunement les clefs, je rappellerai qu'Algol est pour les astronomes le paradigme des « binaires à éclipses » :

Les variables à éclipses sont des systèmes binaires dont l'orbite est vue de profil, dans lesquels chaque étoile cache périodiquement l'autre. Les deux étoiles peuvent être très différentes : une grosse froide (peu lumineuse), l'autre petite, chaude et très lumineuse. Le mouvement orbital d'une étoile autour de l'autre (plus exactement les mouvements orbitaux des deux étoiles autour du centre de gravité du système) étant très régulier, la courbe de lumière observée est d'une belle régularité. La première étoile observée et étudiée dans cette catégorie est **Algol** (β Persei ; Algol vient de l'arabe *al ghul* (l'œil du) démon) ; Aussi, on parle maintenant des étoiles *de type Algolⁿ*.

Malgré la traduction impropre de *ġūl* par « œil du démon », l'information véhiculée par cette dernière citation est essentielle, car elle établit l'importance d'Algol. Cette importance rejaillit de

³⁷ Dans *w-Īdāḥ šawāhid al-Īdāḥ* par exemple, Abū 'Alī al-Qaysī (m. VI^o/XII^o s.) commente un vers attribué à 'Amr Ibn Yurbū' dū al-Salā'iq, dans lequel le poète évoque un départ lié à la vue de l'éclair. Le commentateur explique que ce poète s'était marié à une goule, au demeurant épouse fort convenable, sinon que la vue de l'éclair suscitait chez elle le besoin irréprouvable de retourner chez les siens. Ce qu'elle fit, l'abandonnant à sa tristesse, un jour où le poète ne put, comme à son habitude, l'empêcher de voir l'éclair.

³⁸ al-Tibrīzī, *Šarḥ Dīwān 'Antara*, éd. M. Ṭrād, Beyrouth, Dār al-kitāb al-'arabī, 1992, p. 137.

³⁹ Ainsi désignée à partir de son nom arabe *al-ġūl*.

⁴⁰ Sur les translittérations, voir note 28.

⁴¹ http://astronomia.fr/3eme_partie/variables/varEclipses.php (cours en ligne de l'Association Marseillaise d'Astronomie)

surcroît dans l'astromancie qui voyait dans la variation de l'éclat d'Algol « le signe de puissances occultes négatives », valant à l'astre une « réputation sulfureuse »⁴², une lecture qui explique en partie le lien entre l'astre à éclipses (*al-ġūl*) et les laideur et versatilité imputées à la goule (*al-ġūl*)⁴³.

L'examen des emplois du signifiant *al-ġūl* dans le corpus étudié a donc permis d'établir qu'il est utilisé par les poètes à la fois comme le nom propre d'une étoile et comme le nom commun d'un être fabuleux. Plus on avance dans le temps, plus le lien entre les deux signifiés s'estompe, le second s'imposant au détriment du premier⁴⁴. Ce glissement n'est pas propre au corpus étudié. Nombre de mythes, dieux, héros ou de demi-dieux se retrouvent sous forme édulcorée dans les contes et légendes, selon une trajectoire qui accompagne logiquement celle des rapports entretenus par les sociétés humaines avec les mythes⁴⁵. On notera avec intérêt à titre d'exemple le glissement qui concerne Méduse, alliant « le trait terrifiant » et « le trait grotesque » et transformant « le cri glaçant du monstre » en « ricanement tapageur et burlesque [...] de l'«épouvantail», du «croque-mitaine» qui fait peur aux enfants, mais fait rire les adultes tout en les amusant avec des plaisanteries... »⁴⁶.

La sémantique impose de s'arrêter également aux noms arabes de l'étoile et de la constellation dont elle fait partie, respectivement *al-ġūl* (la goule) et *Ḥāmil ra's al-ġūl* (litt : celui qui porte la tête de la goule). Il faut d'abord s'interroger sur les liens qu'entretiennent les récits concernant ces objets célestes dans le monde arabo-musulman avec leurs représentations dans d'autres cultures. Il n'est pas inutile de rappeler ici une communication de Jules Oppert, consacrée à Gilgamesh, et intitulée « Le Persée chaldéen »⁴⁷. Sans me prononcer sur le fond de l'étude d'Oppert — qui ne fait pas l'unanimité⁴⁸ — il me semble intéressant de relever qu'il souligne « les points de contact nombreux

⁴² Information récurrente dans les sources portées sur les sciences occultes, comme <http://scribe.seiya.free.fr/myth/88-constellations.htm>

⁴³ Voir aussi *infra*, Larcher, n. 4.

⁴⁴ On note par exemple dans le mémoire de Darrāġi Sa'īdī (voir *supra* n. 23), que l'auteur identifie bien les différentes étoiles mentionnées dans le poème de 'Antara, sauf Algol, prenant *al-ġūl* pour le nom commun et construisant son interprétation à partir de ce faux sens (voir notamment p. 60 et *passim*).

⁴⁵ Voir à ce sujet K. Zakharia, « Introduction générale », in K. Zakharia, *Baylone, Grenade, villes mythiques : récits, réalités, représentations*, Lyon, Publications de la MOM, 2014, p. 17.

⁴⁶ G. Lombardo, « Sublime et «deinòtès» dans l'Antiquité gréco-latine », *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, T. 193, n° 4, *Le sublime et le terrible*, 2003, p. 403-420 ; p. 416.

⁴⁷ J. Oppert, « Le Persée chaldéen », *Revue d'Assyriologie et d'archéologie orientale*, Vol. 2, n° 4, 1892, p. 121-123.

⁴⁸ Ainsi, pour Florisoone, cité par Larcher, « Persée/Le porteur de la tête de la goule ne semblent pas avoir d'ancêtre babylonien commun : dans le ciel mésopotamien, on a une constellation du Vieillard, assimilé au dieu, infernal, En-Me-Sharra, et qui, outre Persée, comprend une partie de l'Aurige » (voir *infra*, p. ***).

que le mythe de Persée offre avec la légende de Gilgamesh »⁴⁹ et en vient à déduire que « le fond des mythes de Gilgames (*sic.*) et de Persée est le même »⁵⁰. Sans tomber dans un syncrétisme qui abolirait toute originalité revigorante, rappelons également que Dexter a montré dans une étude que Méduse est la résultante d'éléments en provenance du néolithique européen, du monde sémitique et de la mythologie et iconographie indo-européennes⁵¹.

Quelle qu'en soit l'explication ou la genèse, ces points nous intéressent ici en ce qu'ils viennent rappeler que des interprétations parentes ou des représentations mentales voisines circulent dans l'aire culturelle qui voit naître les poèmes qui nous requièrent.

Une autre contingence doit être prise en compte, qui concerne cette fois plus spécifiquement les astronomies grecque et arabo-musulmane médiévale, que Moya Carey rapproche en disant :

When models of Greek astronomy were first absorbed into Arabic science, many of the proper names from Greek stellar nomenclature, such as Andromeda, Cassiopeia and Perseus, were more assigned descriptive Arabic titles or subtitles: *al-mar'a al-musalsala* ("the chained woman") supplemented Andromeda, *dhāt al-kursī* ("the seated woman") for Cassiopeia, and *ḥāmīl ra's al-ghūl* ("the one who holds the demon's head") for Perseus [...]. These Arabic names acquainted the astronomer with the figure's appearance, without needing to know the gist of the Greek myth⁵².

Pour Carey, qui dissocie nomination et récits y afférant, les désignations arabes des astres et constellations sont nécessairement dérivées des appellations grecques et consisteraient en transpositions onomastique de premier niveau, sans prise en compte des référents, notamment des récits mythiques⁵³. La complexe circulation des données, des croyances et des récits, évoquée plus haut, porte pourtant à ne pas être aussi catégorique, d'une part en raison de l'absence de données formelles autorisant la datation de l'entrée des différents termes dans l'usage des Anciens et, d'autre part, en raison du fait qu'aucune culture n'emprunte une donnée à une autre culture si cette donnée ne trouve pas en elle légitimité et utilité. Enfin, Carey suggère que le seul référentiel mythique dont les astronomes arabes auraient pu éventuellement avoir connaissance est grec, un postulat qui exclut implicitement l'existence de mythes arabes préislamiques et l'accès des Arabes à d'autres substrats mythiques (notamment mésopotamien) que celui de la Grèce antique.

⁴⁹ J. Oppert, *op. cit.*, p. 122.

⁵⁰ J. Oppert, *op. cit.*, p. 123.

⁵¹ M. Robbins Dexter, « The Ferocious and the Erotic: "Beautiful" Medusa and the Neolithic Bird and Snake », *Journal of Feminist Studies in Religion*, 26/1, 2010, p. 25-41 ; p. 25.

⁵² M. Carey, « The gold and silver lining : Shams al-Dīn Muḥammad b. Mu'ayyad al-'Urḏī's laid celestial globe (c. ad.1288) from the ilkhānid observatory at Marāḡa », *Iran*, 47, 2009, p. 97-108 ; p. 103.

⁵³ *Ibid.*, note 20.

Quoiqu'il en soit, on trouve dans l'ouvrage de 'Abd al-Raḥmān al-Ṣūfī (m. 376/986), *Kitāb al-Kawākib al-tābita muṣawwar* (Le livre illustré des étoiles fixes), publié par Upton⁵⁴, une belle représentation de la constellation Ḥāmil Ra's al-ġūl : un homme, prenant appui sur sa jambe gauche, le pied droit levé comme pour marcher, brandit une épée de son bras droit levé par-dessus la tête et tient dans sa main gauche une tête monstrueuse, à la fois anthropomorphe et zoomorphe. L'illustration, si elle évoque aussi des représentations figurées de Persée dans le monde grec, rejoint la description textuelle donnée par al-Ābī (m. ca. 421/1030) de la constellation qu'il désigne du double nom de Ḥāmil Ra's al-ġūl et de Baršāwuš (transposition en arabe de Persée) :

Un homme debout, prenant appui sur le pied gauche, le pied droit levé, la main droite par-dessus la tête et avec, dans la main gauche, la tête de la goule⁵⁵.

Le lien entre l'étoile appelée *al-ġūl* et les êtres surnaturels désignés par le même nom est explicité par al-Bakrī (m. ca. 487/1094), qui reprend dans *al-Masālik wa-l-mamālik* une affirmation déjà présente dans les *Murūğ al-dahab* de Mas'ūdī (m. ca. 345/956) : ces êtres sont générés par le lever de Persée⁵⁶ et sont une « manifestation palpable des opérations invisibles des étoiles »⁵⁷.

La croyance en des êtres qui sont la projection sublunaire d'une action astrale, la correspondance entre des astres et des êtres terrestres et l'utilisation de ces correspondances pour témoigner de la destinée humaine se retrouvent de manière patente dans les récits des *Aġānī* expliquant ce qui a valu au poète Tābit Ibn Ġābir Ibn Sufyān le surnom de Ta'abbaṭa Šarran. Mais peut-on, et dans quelle mesure, considérer que ces récits, rapportés par les *Aġānī*, près de quatre siècles après la naissance de l'Islam, témoignent de données remontant au temps préislamique ?

1.3. Comment lire la notice de Ta'abbaṭa Šarran dans les *Aġānī* ?

Pour répondre à cette question, je me dois de la situer dans son contexte et pour cela, rappeler les principaux obstacles qui se dressent devant le chercheur, quand il cherche à exhumer, dans des textes arabes médiévaux⁵⁸, les traces des mythes et mythèmes préislamiques qui y seraient disséminés. Le premier obstacle tient à la quasi-disparition de ces données dans des textes produits

⁵⁴ J. M. Upton, « Manuscript of "The Book of the Fixed Stars" by 'Abd Ar-Raḥmān Aṣ-Ṣūfī », *Metropolitan Museum Studies*, 4/2, 1933, p. 179-197; p. 188 Figure 19.

⁵⁵ Al-Ābī, *w-Naṭr al-durr*, p. 485.

⁵⁶ *w-Naṭr al-durr*, p. 485 ; Mas'ūdī, *w-Murūğ al-dahab*, p. 231 (cité également par Larcher, *infra*, p. ***).

⁵⁷ Maçoudi, *Les prairies d'or, texte et traduction*, éd. et trad. par Ch. Barbier de Meynard, A. Pavet de Courteille, Paris, Imprimerie impériale (Société asiatique), 1864, vol. 3, p. 316.

⁵⁸ N'oublions pas que la consignation écrite de la poésie préislamique se fait après, ou bien après, l'apparition de l'Islam.

par une culture qui a cherché à les évacuer de sa réalité et de sa mémoire, que ce soit par la censure volontaire, par l'indifférence ou par l'adhésion à des données différentes. Le chercheur se trouve ainsi souvent contraint de justifier de manière argumentée sa lecture ou son approche, là où il lui serait possible, sur d'autres sujets, y compris pour le monde arabo-musulman médiéval, de renvoyer à des données admises et, pour certaines, connues de tous ou presque. Le second obstacle tient à la nature des symboles, que l'on pourrait qualifier de labile : un symbole, en lui-même ou par lui-même, peut faire l'objet des interprétations les plus variées et s'intégrer à des récits divergents. Seule la convergence logique dans une structure de symboles concordants permet d'esquisser des interprétations qui, même lacunaires, peuvent être jugées crédibles. Le traitement atomisé des symboles, au mépris des structures qui leur donnent sens, conduit souvent à des erreurs d'interprétation, notamment quand elles s'inspirent de la psychanalyse, prise dans ses grandes lignes thématiques. C'est à titre d'exemple ce type d'erreur, souligné par Pierre Larcher et Geert Van Gelder, que fait Suzanne Pinckney Stetkevych dans ses lectures œdipiennes de différents récits concernant Ta'abbāṭa Šarran, ce qui fait dire à Larcher, à juste titre : « Pour ma part, j'incline à penser qu'elle se trompe de mythe »⁵⁹.

À ces deux obstacles, s'en ajoute, dans le cas qui nous concerne ici, un troisième. En effet, comme cela a déjà été précisé, la plupart des explications du surnom du poète n'apparaissent pas dans des sources antérieures à *Kitāb al-Aġānī*. Or, il est délicat d'affirmer, à propos de cet ouvrage du X^e siècle, ce que l'on peut dire plus librement des sources écrites les plus anciennes :

La première mise par écrit de récits archaïques s'engage précisément là où l'écriture historiographique naissante « a pris le relais des mythes "primitifs" » [Certeau]. Les récits consignés sont encore empreints, nécessairement, de leur proximité avec le discours mythique oral dont ils sont issus. L'écriture historiographique intègre les récits lui préexistant, les façonne et les transforme dans des processus plus ou moins longs de légendarisation ou d'historicisation⁶⁰.

Certes, comme le rappelle Hilary Kilpatrick⁶¹, Iṣfahānī se défend d'être un historiographe. Son époque n'en est pas moins ancrée dans l'historiographie, séparée par plus de quatre siècles des récits archaïques. Dès lors, rechercher des traces de mythèmes préislamiques dans les *Aġānī* peut-il être justifié ? Il me semble que oui, si l'on revient, avec la plus grande prudence, au mode de composition de la monumentale anthologie et au caractère particulier de certaines de ses sources. Plusieurs

⁵⁹ Voir *infra*, p.***

⁶⁰ K. Zakharia, *op. cit.*, 2013, p. 168.

⁶¹ H. Kilpatrick, *Making the Great Book of Songs*, New York, Routledge Curzon, 2003, p. 13.

études, dont les plus connues sont chronologiquement celles de Zolondek, Kilpatrick et Günther⁶² montrent en effet qu'al-Iṣfahānī restitue des textes mis par écrit à l'époque la plus ancienne mentionnée plus haut. Kilpatrick signale d'ailleurs, au sujet des recherches qui leur sont consacrées, qu'elles transforment l'anthologie en « site de fouilles archéologiques »⁶³ ; Günther souligne que l'ouvrage « mentionne de longs passages de travaux antérieurs (dont plusieurs se sont perdus) », ce qui en fait « une source unique pour la recherche sur l'histoire de la langue et de la littérature arabes »⁶⁴. Ce point de vue des chercheurs d'aujourd'hui est corroboré par un auteur plus ancien. Pour le célèbre Ibn Ḥaldūn (m. 784/1382), l'ouvrage d'al-Iṣfahānī est le réservoir de tout ce qui concerne les Arabes du passé lointain et du temps de l'émergence de l'islam⁶⁵, leur quotidien, les guerres intertribales, la langue et, particulièrement, la poésie⁶⁶.

Il n'en demeure pas moins que la frontière est plus que ténue entre le statut d'un écrit dans lequel les mythes d'un autre temps font parfois irruption et celui de l'écrit dans lequel on recompose a posteriori les mythes imaginés d'un passé lointain. Il convient donc de ne pas perdre de vue qu'en dépit de ses sources spécifiques, il serait irréaliste de considérer que les *Aḡānī* rapportent sans la moindre altération des récits qui circulaient quatre siècles ou davantage avant sa consignation, d'autant que nous ne disposons pratiquement pas d'éléments de comparaison permettant d'évaluer la part de transformation, de modification, voire de dégradation. C'est donc avec cette clause de réserve à l'esprit que je vais maintenant examiner les récits de prose en prise directe avec les deux poèmes narrants les rencontres du poète avec la goule.

2. Ta'abbaṭa Ṣarran est-il Ḥāmil ra's al-ḡūl/Persée ?

2.1. Corrélations entre poèmes sur la goule et récits en prose sur le surnom du poète

Nous avons vu plus haut que dans les sources antérieures aux *Aḡānī*, il y avait de brèves et très sporadiques allusions aux origines du surnom de notre poète, l'une (al-Ḥalīl) la reliant au fait de porter un objet, peut-être une épée, sous l'aisselle ; l'autre évoquant un sac rempli de serpents et

⁶² H. Kilpatrick, *op. cit.* L. Zolondek, « An Approach to the Problem of the Sources of the *Kitāb al-Aḡānī* », *Journal of Near Eastern Studies*, 19/3, 1960, p. 217-234. S. Günther, « Al-Nawfalī's Lost History : The Issue of a Ninth-Century Shi'ite Source Used by Al-Tabarī and Abū l-Faraj al-Iṣfahānī », *British Journal of Middle Eastern Studies*, 36/2, 2009, p. 241-266.

⁶³ H. Kilpatrick, *op. cit.*, p. 10.

⁶⁴ S. Günther, « Abū l-Faraj al-Iṣfahānī », *Encyclopaedia of Islam*, THREE. Brill Online, 2015.

⁶⁵ Ibn Ḥaldūn, *w-al-Muqaddima*, p. 365.

⁶⁶ Ibn Ḥaldūn, *w-al-Muqaddima*, p. 370.

transporté sous l'aisselle par le poète pour être ensuite offert à sa mère. Les *Agānī* rapportent sur cette question les quatre brefs récits consécutifs suivants⁶⁷ :

[1] Ta'abbāṭa Šarran est un surnom qu'on lui a donné. Les transmetteurs signalent qu'il vit un bélier dans une vaste plaine et l'emporta sous son aisselle. Le bélier ne cessa tout au long du chemin d'uriner sur lui. Quand il fut à proximité du campement, le bélier devenant de plus en plus pesant, il ne le prit pas sur ses épaules mais le jeta. Et voilà que c'était *al-ġūl*. Les siens lui dirent : « Tābit, que portais-tu sous le bras ? » Il dit : « *al-ġūl* ». Ils dirent : « Tu as mis sous ton aisselle (*ta'abbāṭa*) un mal (*šarran*) ». On lui donna ce surnom.

[2] On dit [aussi] : C'est plutôt sa mère qui lui a dit : « chacun de tes frères me rapporte quelque chose quand il s'absente, sauf toi ». Il lui dit : « Je te rapporterai quelque chose cette nuit ». Il alla attraper de nombreux serpents, les plus grands qu'il trouva. Puis, s'étant absenté, il les rapporta dans un sac qu'il tenait sous le bras et le jeta devant elle. Elle l'ouvrit et [les serpents] se mirent à ramper dans sa tente. Elle bondit et se précipita dehors. Les femmes du campement lui dirent : « Que t'a rapporté Tābit ? » Elle dit : « Des serpents dans un sac ». Elles dirent : « Et comment les portait-il ? » Elle dit : « Sous son aisselle ». Elles dirent : « Il a mis sous son aisselle (*ta'abbāṭa*) un mal (*šarran*) ». Le surnom lui resta.

[3] Mon oncle m'a raconté, il a dit : 'Alī Ibn al-Ḥasan Ibn 'Abd al-A'lā m'a raconté, d'après Abū Muḥim, une histoire semblable à cette dernière, mais il a ajouté : « Sa mère lui dit, à la saison des truffes : "Ne vois-tu pas que les garçons (*ġilmān*) du campement ramassent des truffes pour leurs parents ?" Il lui dit : "Donne-moi ta besace pour que je t'en ramasse". Elle la lui donna. Il la remplit de vipères. » Le reste de l'histoire est analogue à ce qui a été dit précédemment. [...]

[4] Il fut plutôt surnommé Ta'abbāṭa Šarran parce que — d'après ce qu'on nous a raconté — il avait rencontré la goule par une nuit sombre, au lieu-dit Ruḥā Biṭān, sur le territoire des Huḍayl. Elle lui coupa la route. Il la poursuivit jusqu'à ce qu'il la tuât. Puis il dormit le reste de la nuit. Quand le jour se leva, il la porta sous son aisselle et la ramena à ses compagnons. Ils lui dirent : « Tu as mis un mal sous ton aisselle ». Il dit [un vers] à ce sujet....

Al-Iṣfahānī poursuit aussitôt, reliant lui-même les explications prosaïques du surnom du poète et ses rencontres poétiques avec la goule :

Ceux qui disent qu'il [doit son surnom au fait qu'il] lui [sa mère] a bien apporté la goule se fondent sur ses nombreux vers à ce sujet. En effet il décrit fréquemment sa rencontre avec elle dans ses vers, dont...⁶⁸

Or, force est de constater qu'aucune des anecdotes qu'Iṣfahānī vient de rapporter n'indique que le poète a rapporté une goule à sa mère. Son commentaire relèverait-il d'une inattention ou d'une approximation de la part de l'anthologue ? Je propose de le lire plutôt comme la preuve d'un lien entre les serpents rapportés par le poète à sa mère et la goule dont ces serpents seraient la métonymie. Si on l'admet, on note alors une forte analogie entre la goule et Méduse avec sa chevelure, où se dressaient des serpents. Je laisse cette piste ouverte pour y revenir plus loin.

⁶⁷ *Al-Agānī*, p. 138.

⁶⁸ *Ibid.*

Les quatre récits consécutifs par lesquels l'origine du surnom de Ta'abbaṭa Šarran est abordée dans la notice des *Āgānī* se répartissent selon deux thématiques : les récits [1] et [4] mettent le surnom en relation avec les rencontres du poète avec la goule et les récits [2] et [3] le mettent en relation avec les serpents offerts à sa mère. En termes de vraisemblance réaliste, [2] et [3] pourraient sembler plus plausibles que [1] et [4]. Notons qu'on n'y retrouve pas l'explication implicitement suggérée par al-Ḥalīl puis développée par quelques auteurs postérieurs dont Ibn Durayd par exemple⁶⁹, selon laquelle Ta'abbaṭa Šarran aurait porté son épée sous l'aisselle. Toutefois, comme le précisera plus tard al-Baḡdādī, cette dernière explication finira par être la plus fréquemment proposée⁷⁰, sans doute parce qu'elle était la moins inacceptable dans une approche se voulant réaliste.

On peut observer que les récits [2] et [3] d'Iṣfahānī sont des variantes du récit rapporté par Ibn Ḥabīb et mentionné plus haut, qui était, rappelons-le :

Il fut surnommé Ta'abbaṭa Šarran parce que ses frères, quand ils sortaient [en razzia], rapportaient à leur mère des curiosités prises dans le butin, tandis que lui ne lui rapportait rien. Elle le lui reprocha. Alors, il se rendit à une colline isolée dans sa contrée et y prit des vipères et autres serpents, les emporta dans un sac qu'il portait sous l'aisselle et les jeta à sa mère qui lui dit : « Tu as porté un mal sous ton aisselle »

Le récit [3] est vraisemblablement le plus tardif car transmis oralement à Iṣfahānī par son oncle. Il évacue la thématique de la razzia (remplacée par le ramassage des truffes) et remplace les frères du poète par les garçons du campement. Dans sa dernière partie, on retrouve le sac (ici la besace de la mère) et les serpents. Le dénouement n'est pas mentionné mais suggéré par une allusion à sa similitude avec celui du récit [2]. On peut voir là un processus de refictionnalisation, une réécriture de l'histoire à partir de la manière dont les Abbassides du x^e siècle imaginent le monde bédouin préislamique, un récit que l'on pourrait qualifier de bédouinique, à la manière des bucoliques.

Quant au récit [2], il est près de deux fois plus long dans la version d'Iṣfahānī (67 mots dans le texte arabe) que dans celle d'Ibn Ḥabīb (36 mots dans le texte arabe). La version d'Iṣfahānī utilise le dialogue et augmente la dramaturgie, que ce soit avec la fuite de la mère effrayée par les serpents ou avec l'intervention des autres femmes du campement. L'ajout d'éléments ornementaux à la dynamique de l'histoire porte à penser que la version rapportée par Iṣfahānī est une expansion d'un

⁶⁹ Ibn Durayd, *w-Ġamharat al-luġa*, p. 575. Ibn Durayd explique qu'on ne porte pas à proprement parler l'épée sous son bras mais qu'en la ceignant, elle se retrouve placée sur le flanc, plus bas que l'aisselle.

⁷⁰ Al-Baḡdādī, *w-Ḥizāna' al-adab*, p. 49 : « On explique son surnom de quatre manières. L'une, la plus connue, est qu'il mit une épée sous son aisselle et sortit. On demanda à sa mère où il était. Elle dit : "je l'ignore. Il a mis un mal sous son bras et il est sorti" ».

récit antérieur dont elle conserve et amplifie le noyau, sans qu'il soit possible de déterminer quand cette transformation a eu lieu ni qui l'a effectuée.

2.2. Esquisse d'une lecture des récits sur le surnom du poète dans les *Agānī*

Les récits des *Agānī* seront lus dans leur richesse, non pas en opposant les données à visée réaliste des uns à celles des autres, mais en considérant leur consécution comme une trace de leur complémentarité, à la manière d'un récit onirique. D'ailleurs, la lecture proposée ici ne fait sens qu'à la condition de considérer qu'ils appartiennent à une seule structure par laquelle ils trouvent leur signification. Pour mener à bien cette lecture afin de voir comment ils recourent le mythe de Persée et de Méduse, j'aurai recours à des données relevant de l'anthropologie et de la psychanalyse. Je commencerai par rappeler rapidement la manière dont cette dernière lit le mythe grec, en prenant pour angle de lecture l'interprétation qui veut « que la figure monstrueuse de Méduse est donc l'expression de l'angoisse de Persée »⁷¹.

La psychanalyse, qui recherche dans les mythes leur témoignage sur la destinée humaine, s'est très tôt intéressée à Méduse. Dans une brève note, publiée à titre posthume⁷², Freud esquisse une lecture (présentée plus bas) qu'il conclut, avec sa circonspection habituelle, par :

Reste que pour avancer sérieusement cette interprétation, il faudrait s'attacher à la genèse de ce symbole de l'épouvante dans la mythologie des Grecs et à ses parallèles dans d'autres mythologies.

C'est donc, en gardant à l'esprit cette circonspection, et en considérant que les récits examinés ici apportent une contribution à l'examen des « parallèles dans d'autres mythologies » que j'aborde la question. Pour Freud, sa pratique de la psychanalyse le conduit à considérer que l'horreur provoquée par la vue de Méduse, sa décapitation, ses cheveux faits de serpents, sont à rapporter à la menace de la castration. Il ajoute :

Si la tête de Méduse se substitue à la figuration de l'organe génital féminin, ou plutôt si elle isole son effet excitant l'horreur de son effet excitant le plaisir, on peut se rappeler que l'exhibition des organes génitaux est encore connue par ailleurs comme acte apotrope (sic)⁷³. Ce qui, pour soi-même, excite l'horreur,

⁷¹ É. Pardo, « Le regard médusé », *Recherches en psychanalyse* 1/2010 (n° 9), p. 84-88.

⁷² S. Freud, « Das Medusenhaupt », *GW*, XVII, p. 47-48, traduit de l'allemand par Marthe Robert, *Revue française de psychanalyse*, 3/1981, p. 451-452. Une autre traduction française, par Jean Pontalis, est parue dans : S. Freud (1940 [1922]), « La tête de Méduse », *Résultats, Idées, Problèmes*, II, traduit en français par J. Laplanche, Paris, PUF, 1985. La comparaison des deux traductions et leur confrontation à la traduction anglaise permettent au lecteur non germanophone de se faire une idée plus précise du propos de Freud, partiellement affadi par chacune des deux traductions françaises. Pour la traduction anglaise, voir : « Das Medusenhaupt », première publication posthume : *Int. Z. Psychoanal. Imago*, 25 (1940), p. 105 ; reprint *Int. J. Psychoanal.*, 22 (1941), 69 ; traduit par James Strachey.

⁷³ On notera que les deux traducteurs en français utilisent l'adjectif 'apotrope' pour 'apotropeïque'.

produira aussi le même effet sur l'ennemi qu'il faut repousser. Chez Rabelais, encore, le diable prend la fuite après que la femme lui ait montré sa vulve⁷⁴.

L'hypothèse freudienne est confirmée par un autre grand nom de la psychanalyse, Sandor Ferenczi, qui note dans un texte intitulé « Symbolisme de la tête de Méduse » :

À partir de l'analyse de rêves et d'associations, j'ai souvent été amené à interpréter la tête de Méduse comme le symbole effrayant de la région génitale féminine, dont la spécificité aurait été déplacée « de bas en haut ». Les nombreux serpents qui s'enroulent autour de la tête, peuvent – selon le principe de la représentation par le contraire – suggérer l'absence du pénis et répéter la terrible impression que produisent sur l'enfant les organes génitaux qui en sont dépourvus (castration)⁷⁵.

Pour Lacan, c'est là une « étape cruciale » qui « se situe juste avant l'Œdipe »⁷⁶ durant laquelle, « le trou béant de la tête de Méduse est une figure dévorante que l'enfant rencontre comme issue possible dans sa recherche de la satisfaction de la mère »⁷⁷. Il poursuit, apportant indirectement une part d'explication à la superposition de la goule à l'ogre : « Voilà le grand danger que nous révèlent ses [le petit Hans] fantasmes, être dévoré »⁷⁸. Lacan portera particulièrement son attention à la fonction pétrificatrice du regard de Méduse et en nourrira sa réflexion. Or, ce thème n'est jamais évoqué à propos de la goule, bien que la force effrayante du regard soit suggérée dans une autre configuration abordée plus loin par les vers de Ta'abbaṭa Ṣarran, le narrateur disant à la goule :

Je lui dis : « Eh ! Regarde et vois donc ! ». / Elle s'enfuit : je lui étais plus goule encore !⁷⁹

Pour la présente étude, déjà très complexe, j'écarterai sauf ponctuellement la question de la vision et du regard, au sujet desquels une étude spécifique sur le rapport à l'image et au regard dans le monde sémitique serait nécessaire⁸⁰. Je me bornerai à vérifier ici si les grandes lignes de la lecture faite de ce mythe par Freud et Ferenczi, à partir de leur pratique clinique et des sources grecques, trouvent un pendant dans le corpus étudié. À cet effet, je commencerai par proposer une analyse détaillée du premier récit rapporté par Iṣfahānī, en le traitant comme un récit onirique. Il s'agit, rappelons-le, de :

⁷⁴ S. Freud, *op. cit.*, 1985.

⁷⁵ S. Ferenczi, *Symbolisme de la tête de Méduse et autres textes*, *Internationale Zeitschrift für Psychoanalyse*, Internationaler Psychoanalytischer Verlag, Vienne, 1923, vol. IX, p. 68-70.

⁷⁶ Preuve que si la lecture proposée ici était, comme je le crois, fondée, Suzanne Pinckney-Stetkevych se trompe assurément de mythe en lisant ces récits avec une grille œdipienne.

⁷⁷ J. Lacan, *La relation d'objet*, Paris, Seuil, 1994, p. 195.

⁷⁸ *Ibid.*

⁷⁹ Traduction de Pierre Larcher. Voir *infra*, p.***

⁸⁰ À ce sujet, on notera par exemple que le regard poétique est « miroir » en Occident et « épée assassine (*ḥusām...*) » dans le monde arabo-musulman.

[1] Ta'abbāṭa Šarran est un surnom qu'on lui a donné. Les transmetteurs signalent qu'il vit un bélier dans une vaste plaine (*ṣaḥrā*) et l'emporta sous son aisselle. Le bélier ne cessa tout au long du chemin d'uriner sur lui. Quand il fut à proximité du campement, le bélier devenant de plus en plus pesant, il ne le prit pas sur ses épaules mais le jeta. Et voilà que c'était *al-ġūl*. Les siens lui dirent : « Tābit, que portais-tu sous le bras ? » Il dit : « *al-ġūl* ». Ils dirent : « Tu as mis sous ton aisselle (*ta'abbāṭa*) un mal (*šarran*) ». On lui donna ce surnom.

2.2.1. Le bélier

Le héros est dans une vaste plaine (*ṣaḥrā*)⁸¹ et y voit un bélier (*kabš*). Le bélier est d'abord le mâle non châtré des ovins. Sa fonction de victime sacrificielle, immolée dans les religions abrahamiques, ne doit pas occulter qu'il « symbolise l'énergie virile et la force vitale »⁸². Le Bélier est aussi une constellation. Quoique son nom arabe le plus répandu aujourd'hui soit *al-ḥamal* (litt : l'agneau), elle fut longtemps désignée aussi par *kabš*⁸³. Enfin, le bélier a été l'objet de cultes dans le monde préislamique :

Le dieu bélier, lié à l'eau et à la fécondité, est très probablement d'origine libyenne⁸⁴.

Cela est corroboré par d'autres attestations, d'une part, dans les sources arabes anciennes et, d'autre part, dans les observations des anthropologues. La plus célèbre référence écrite, que l'on doit au géographe andalou al-Bakrī, a fait l'objet de diverses interprétations, y compris celle d'Idris qui n'y voyait qu'une manipulation liée à des fins de propagande :

On peut conclure que la survivance d'un culte du bélier au Magrib musulman du Haut Moyen Age n'est pas du tout attestée. Pour stigmatiser les Ši'ites abhorrés, les Sunnites des Xe-XIe siècles n'ont pas répugné à les calomnier de la pire façon [...] Tout au plus peut-on concéder que ce dernier trait repose sur un substrat de croyances remontant au fin fond des Âges.⁸⁵

Ce point de vue ne fait pas l'unanimité, d'autant que les anthropologues ont observé, surtout dans les premières décennies du XX^e s., des rituels (faiseurs de pluie ou guérisseurs portant peau et cornes de bélier...) qui puisent à l'évidence leur mode opératoire dans un culte plus ancien du bélier⁸⁶. Ces cultes sont également mentionnés, en Orient cette fois, par une anecdote concernant le célèbre

⁸¹ Cette traduction m'a paru contextuellement plus adaptée que les plus usuels « désert aride » ou Sahara.

⁸² J. Prieur, *Les symboles universels*, Paris, Fernand Lanore, 1982, p. 25.

⁸³ W. Hartner, P. Kunitzsch, « Minṭaqat al-Burūdīj », *Encyclopédie de l'Islam*, Brill Online, 2015.

⁸⁴ Ch. M. Zivie-Coche, « Oasis égyptiennes, archéologie », *Encyclopædia Universalis* [en ligne], consulté le 28 octobre 2015 sur <http://www.universalis-edu.com/acces/bibliotheque-diderot.fr/encyclopedie/oasis-egyptiennes-archeologie/>

⁸⁵ H. R. Idris, « Examen des sources attestant la survivance d'un culte du bélier au Magrib vers le Xe siècle », *Arabica*, 12/3, 1965, p. 297-305.

⁸⁶ Voir à ce sujet : T. Lewicki, « Le culte du bélier dans la Tunisie musulmane », *Revue des études islamiques*, 1935, 2, p. 195-200. G. Germain, « Le culte du bélier en Afrique du Nord », *Hespéris*, 35, 1948, p. 93-124. V. Pâques, « Le bélier cosmique — son rôle dans les structures humaines et territoriales du Fezzan », *Journal de la Société des Africanistes*, 1956, 26/1, p. 211-253. Voir aussi : http://pr-siraj.blogspot.fr/2015/01/permanence-des-traditions-antiques-dans_8.html.

poète Abū Nuwās (m. ca. 200/815), que l'on n'aurait pas pensé retrouver ici : jeté dans la prison réservé aux *zanādiqa* (manichéens ou hérétiques) par le calife al-Amīn (m. 198/813), cherchant à échapper à l'accusation directe de favoriser le penchant de son poète, amant et commensal, pour la boisson (et par ricochet, à l'accusation d'être pareil à lui), Abū Nuwās reçoit la visite d'un dignitaire qui avait l'habitude de visiter les prisons :

Il vit Abū Nuwās qu'il ne connaissait pas et lui dit : « Jeune homme, es-tu avec les *zanādiqa* ? » Il répondit : « Dieu m'en préserve ». « Tu es sans doute un adorateur du bélier. » « Le bélier, je le mange, laine comprise ». « Alors, serais-tu un adorateur du soleil ? ». « J'évite de m'asseoir au soleil que je ne supporte pas ». « Alors, pour quel crime es-tu en prison ? »⁸⁷

L'association *zanādiqa*/ culte du bélier/ culte du soleil porte à penser que le propos n'est pas métaphorique et qu'il ne s'agit pas ici, comme le présume Idris au sujet d'al-Bakrī, d'un propos malveillant sans véritable fondement.

Le bélier a une connotation positive dans la langue arabe et dans le monde préislamique. Le terme *kabš* est ainsi utilisé pour désigner le chef, le seigneur d'un clan ou d'une tribu⁸⁸. Par opposition, le bouc (*tays*) est dévalorisé et le terme sert à qualifier les ignorants et les imbéciles. Qui plus est, « le mouton, avec son épaisse toison et sa queue couvrante, masque décentement sa partie postérieure, alors que le tronçon de queue des caprins, effrontément relevé, est un défi à la pudeur »⁸⁹. Nous verrons plus loin comment ces multiples aspects du bélier jouent un rôle dans le récit des *Agānī*.

2.2.2. L'aisselle

Le héros emporte le bélier sous son aisselle (*fa-ḥtamala-hu taḥta ibṭi-hi*). On peut d'abord voir ici une information sur la force virile et la musculature du héros, capable non seulement de porter un bélier, mais de le prendre sous un seul bras. L'aisselle représente anatomiquement la zone où se trouvent les cartilages souples de jonction des côtes. Fragile, elle est la cible privilégiée dans les combats à l'arme blanche (surtout l'aisselle gauche, permettant de toucher plus facilement le cœur). Zone de sudation⁹⁰ et de sécrétions, notamment de phéromones à partir de la puberté, elle se couvre de poils à l'adolescence en même temps que les parties génitales auxquelles l'imaginaire l'associe⁹¹.

⁸⁷ Ṭabarī, *w-Ta'riḥ al-rusul wa-l-mulūk*, p. 2126.

⁸⁸ Voir par exemple : al-Maydānī, *w-Mağma 'al-amṭāl*, p. 217.

⁸⁹ F. Viré, « Ghanam », *Encyclopédie de l'Islam*. Brill Online, 2015.

⁹⁰ Voir à ce sujet : G. Raveneau, « Suer. Traitements matériels et symboliques de la transpiration », *Ethnologie Française*, 2011/1, p. 49-57. Quoique le terrain de cette étude soit les salles de sport actuelles, elle apporte un très intéressant éclairage sur la question.

⁹¹ On pensera ici à la « chemise aux aisselles blondes » de Rimbaud, plutôt qu'à l'aisselle aseptisée, épilée et déodorisée.

Ce qui explique en partie les usages, anciens ou contemporains, visant à l'aseptiser par l'épilation et la désodorisation. Affranchie de cette censure culturelle et à partir de ce qui précède, elle peut être considérée comme un « lieu secret féminin du corps masculin »⁹².

La langue arabe associe aisselle et parties génitales, par exemple dans le terme *rufġ* qui désigne aussi bien l'aine que l'aisselle. Dans le monde préislamique, « les femmes se frottent, à titre de déodorant, les aisselles avec des grains de musc »⁹³, acte paradoxal qui vise à abolir l'odeur corporelle naturelle (attirante ou repoussante) tout en exhalant un parfum voluptueux. De même, une lecture anthropologique d'un *ḥadīṭ* qui aborde l'aisselle permet de voir que le monde de l'Islam naissant, en continuité avec la culture dont il émane, considérait comme « actes pieux (*fiṭra*) »⁹⁴ le fait de « se raser le pubis, circoncire, couper la moustache, épiler les aisselles et couper les ongles »⁹⁵.

2.2.3. L'urine

« Le bélier ne cessa tout au long du chemin d'uriner » sur le héros. Au début de cette étude, on a pu voir qu'Ibn Qutayba mentionnait une pratique d'uromancie par laquelle la mère de Ta'abbaṭa Šarran suivait à distance ce qui arrivait à son fils. Une telle pratique suggère par son existence même une valorisation de l'urine. Dans différentes cultures, le statut de celle-ci a fait l'objet d'une transformation progressive, d'une part, vers l'impureté ou la saleté et d'autre part, vers l'étude scientifique et médicale⁹⁶. Fahd signale, à propos des Sabéens, qu'ils préconisaient l'ablution par l'urine⁹⁷. De même Morony indique que le culte des Maḡūs « accordait une grande importance au maintien d'un état de pureté rituelle obtenu au moyen d'ablutions à l'urine de taureau (*gōmēz*) et à l'eau froide »⁹⁸. La société préislamique utilisait aussi l'urine pour ses vertus médicinales dans le traitement de la gale du bétail⁹⁹. On peut donc former une première hypothèse, selon laquelle l'urine

⁹² Selon la formulation de Gaignebet, cité in V. Moulinié, *La Chirurgie des âges : corps, sexualité et représentations du sang*, Paris, Éd. de la MSH, 1998, p. 216.

⁹³ P. Larcher, « La Mu'allaqa de 'Imru' al-Qays. Introduction, traduction et notes », *Arabica*, 45/2, 1998, p. 249-260.

⁹⁴ *fiṭra* est un terme particulièrement intéressant dans le sens où il voit

⁹⁵ Mentionné notamment dans les *w-Sunan* d'Ibn Māḡa (*ḥadīṭ* 290 dans le « livre de la pureté/rubrique *fiṭra* »), il est considéré comme *marfū'* (tradition remontant au Prophète, que l'*isnād* soit complet ou non).

⁹⁶ Voir par exemple : J. Cheymol : *Le mireur d'urines*, Rueil-Malmaison, Laboratoires Geigy, 1973. K. Kerestetzi, « Alarmes naturelles, alarmes rituelles. Perception et détection du danger dans le culte du palo monte (Cuba) », *Ethnologie française* 1, 2015, p. 143-153. L. Moulinier, « Un flacon en point de mire. La science des urines, un enjeu culturel dans la société médiévale (XIIIe-XVe siècles) », *Annales. Histoire, Sciences Sociales* 1, 2010, p. 11-37.

⁹⁷ T. Fahd, « Šabī'a », *Encyclopédie de l'Islam*. Brill Online, 2015.

⁹⁸ M. Morony, « Madjūs », *Encyclopédie de l'Islam*. Brill Online, 2015.

⁹⁹ Voir par exemple, al-Zamaḡšārī, *w-al-Mustaqṣā fi amṭāl al-'arab*, p. 115 ou Ibn al-Wardī, *w-Ḥarīdat al-'aḡā'ib wa-farīdat al-ḡarā'ib*, p. 92.

du bélier qui coule sans cesse sur le poète-héros joue un rôle purificateur. Cette lecture se double d'une autre dans laquelle on peut considérer que « l'urine est ici substitut du sperme, qui représente la force vitale de l'individu »¹⁰⁰. Ce constat de l'anthropologie rejoint celui de la psychanalyse qui établit que, notamment dans les fictions oniriques, « Les sécrétions : mucus, larmes, urine, sperme, peuvent en rêve prendre la place les unes des autres »¹⁰¹.

2.2.4. La métamorphose du bélier en goule

« Quand il fut à proximité du campement, le bélier devenant de plus en plus pesant, il ne le prit pas sur ses épaules mais le jeta. Et voilà que c'était *al-ġūl*. » On peut évidemment lire cette séquence comme une transformation de l'ordre du merveilleux. Mais on peut également, à la lumière de tout ce qui précède, la lire autrement : derrière la force virile, emblématisée par le bélier, apparaît le « symbole effrayant de la région génitale féminine », emblématisée conjointement par l'aisselle et la goule, faisant surgir la menace de castration. La contrainte narrative elle-même (jeter le bélier devenu trop pesant au lieu de le faire passer de sous le bras sur les épaules) confirme qu'il y a là un lien avec « l'étape cruciale [qui] se situe juste avant l'Œdipe »¹⁰² : la métamorphose du bélier en goule ne vaut que parce qu'elle peut être vue, ce qui aurait été impossible s'il l'avait porté sur ses épaules. Cette vision n'a cependant pas d'effet pétrificateur.

La dernière partie de ce premier récit conforte la lecture proposée :

Les siens lui dirent : « Tābit, que portais-tu sous le bras ? » Il dit : « *al-ġūl* ». Ils dirent : « Tu as mis sous ton aisselle (*ta'abbāṭa*) un mal (*šarran*) ». On lui donna ce surnom.

Rien ne permet de dire comment, alors que les événements précédents se déroulaient dans une vaste plaine et qu'aucune allusion à d'éventuels témoins n'avait été faite, il se trouve des personnes pour avoir vu que le narrateur portait quelque chose sous le bras et pour l'interroger sur le sujet. Sa réponse est également instructive, en ce qu'elle fait l'impasse sur le bélier et sa métamorphose. Il s'en dégage une connexité entre aisselle, goule et mal. La confrontation du narrateur à la différence des sexes et à la castration est entérinée par ces témoins et ratifiée par le surnom qui émerge de leurs propos. L'histoire individuelle tient ainsi lieu d'un fait de culture.

¹⁰⁰ Ph. Beaujard, « La violence dans les sociétés du sud-est de Madagascar », *Cahiers d'Études Africaines*, 35, Cahier 138/139, 1995, p. 563-598, p. 590.

¹⁰¹ S. Freud, *L'interprétation du rêve*, trad. J.-P. Lefèbvre, Paris, Seuil, 2010, p. 400.

¹⁰² J. Lacan, *op. cit.*, p. 194.

Reste à ajouter qu'il y a très certainement dans le surnom Ta'abbaṭā Šarran une dimension apotropaïque, de la même manière que « la culture archaïque attribuait à l'image de la Gorgone le pouvoir apotropaïque d'éloigner les maux »¹⁰³. Celui qui porte un mal sous l'aisselle devient effrayant pour ses adversaires. En même temps, la connotation négative du surnom peut, comme telle, jouer un rôle protecteur pour celui qui le porte, selon l'usage qui préconisait de « donner par antiphrase des noms et des surnoms déplaisants pour éviter d'attirer le mauvais œil »¹⁰⁴.

2.2.5. Des autres récits rapportés par Iṣfahānī

Il sera difficile, dans le cadre de cet article, de reconstituer pour chaque élément mentionné dans les autres récits des *Aḡānī* le terreau des symboles et témoignages linguistiques qui lui donnent sa profondeur comme cela vient d'être fait pour le récit [1]. Il convient cependant de s'arrêter au moins à la place des serpents dans les récits [2] et [3]. On notera pour commencer la représentation dans ces récits d'une « mère inassouvie, insatisfaite »¹⁰⁵ dont la demande exprimée est le moteur de l'action. L'analogie entre le serpent et le membre viril ne nécessite pas de clarification particulière. Si on file la métaphore sexuelle, on peut également voir une analogie entre la besace et les parties féminines. Comme le propose Ferenczi, « les nombreux serpents peuvent – selon le principe de la représentation par le contraire – suggérer l'absence du pénis ». Simultanément, ils peuvent, contextuellement, suggérer que le héros, lui, signifie ainsi à sa mère qu'il dispose de ce qu'elle n'a pas et qu'il craint de perdre. Pour répondre à la demande et aux reproches de cette dernière, Ta'abbaṭā Šarran lui remet dans une besace (qui est d'ailleurs la sienne dans [3]) de nombreux serpents, suscitant sa frayeur corroborée par les autres femmes du clan qui donnent alors son surnom au poète.

Il y a entre les récits [1] et [2] une intéressante dissymétrie : ce sont des figures masculines qui consacrent le surnom du poète-narrateur, après qu'il a vu la goule et des figures féminines qui consacrent le même surnom après qu'il a remis à sa mère les serpents.

2.3. Une hypothèse de lecture

2.3.1. Corroboration dans les poèmes de l'approche suggérée

¹⁰³ G. Lombardo, *op. cit.*, p. 415.

¹⁰⁴ C. E. Bosworth, « Laḡab », *Encyclopédie de l'Islam*. Brill Online, 2015.

¹⁰⁵ J. Lacan, *op. cit.*, p. 195.

Les poèmes consacrés par Ta'abbaṭa Šarran à sa rencontre avec la goule corroborent ce qui vient d'être dit. Dans les cinq premiers vers du premier poème (qui commence par : *taqūlu Sulaymā l-ġārāti-hā*), le narrateur justifie et défend sa force virile contre l'accusation de décrépitude et d'impuissance qui lui est adressée. Le vers 6 apporte, sur la question de la castration, une belle formulation poétique rendue dans la traduction de Larcher par :

Une nuit noire, dont j'ai crevé la robe,/ Telle fille aux seins formés enfilant sa chemise

Alors qu'il vient de lancer un vibrant plaidoyer pour défendre sa virilité, se vantant de sa jeunesse (v. 2), de sa force au combat (v. 3) et de sa célérité à la course (v. 4-5), voilà qu'il se compare lui-même à la « fille aux seins formés » enfilant sa chemise. Il utilise simultanément des images évoquant une pénétration plutôt brutale (v. 6 : [...] dont j'ai crevé la robe ; v. 7 : et déchire les ténèbres de sa robe), comme s'il était partagé entre l'affirmation de sa virilité et la crainte de la perdre. C'est là qu'il rencontre la goule et cherche à se rassurer, d'abord en lui disant « Tu n'es pas si terrible » (v. 9). Puis, devant celle qui « se substitue à la figuration de l'organe génital féminin », avec son double « effet excitant l'horreur [...et] excitant le plaisir », il cherche à restaurer sa place de mâle en lui proposant une union à laquelle elle se dérobe (v. 11). Et voilà que la goule semble effrayée à son tour et s'enfuit quand il lui dit « Regarde et vois donc » (v. 11). Mais que voit-elle ? Le contexte conduit à considérer qu'il ne peut s'agir que du sabre brandi (v. 12) avec lequel il la décapitera, métaphore phallique, comme pour restaurer ainsi l'ordre initial de l'espèce humaine. Le jeu d'images se poursuit dans les derniers vers entre le sabre et la goule décapitée, gisant devant le héros comme un « gros lézard du désert »¹⁰⁶ dont la dune sera la dernière demeure. Le lézard est un reptile comme le serpent, auquel il est souvent associé, tant dans la réalité que dans les symboles. Son réflexe d'autotomie face au danger, puis la régénération spontanée de sa queue, renforcent sa fonction allégorique en conclusion du poème, comme un point d'orgue à l'ensemble des interrogations soulevées et au foisonnement des solutions imaginaires par lesquelles elles pourraient être adoucies.

Dans le second poème (qui commence par : *a-lā man mubliġun fityāna Fahmin*), les faits se déroulent à Raḥā Biṭān (toponyme qui mériterait un examen qui ne pourra pas être mené ici). Le v. 2 évoque « la goule s'abattant ». La traduction de Larcher est pleinement justifiée par les vers suivants. Il est pourtant intéressant de relever l'ambivalence de l'énoncé arabe *al-ġūl' tahwī* qui, pris

¹⁰⁶ Larcher, *infra*, p. ***.

isolément, signifie également : « Algol paraissant »/« Algol se couchant », d'autant que la première partie du poème (v. 1-5) se déroule la nuit. Quoiqu'il en soit, comme la goule s'abat sur lui, le narrateur abat sur elle son sabre, la jetant à terre. Bien que le texte ne l'indique pas explicitement, on peut supposer que le coup lui fut fatal, sans quoi elle n'aurait pas toujours été là au matin. Entretemps, elle réclame un second coup que le héros refuse de lui porter (selon la croyance que le premier coup, bien asséné, tue la goule, mais que le second lui redonne vie). À la lumière du jour, le poète peut la décrire et consacrer à cela deux vers (v. 7-8). Malgré le portrait hideux qui le conclut¹⁰⁷, sa charge dramatique est moindre que celle du poème précédant, pour sa part davantage ancré sur les mêmes thématiques que les récits en prose étudiés plus haut. *A-lā man mubliġun...* constitue plutôt une forme de transition du mythe vers la légende. Il s'agit d'une impression suscitée par la lecture, dès lors qu'il est impossible de dater l'ordre de composition des deux textes. Plaide toutefois en faveur de cette hypothèse le fait que c'est ce second poème dont on retrouve les termes chez Abū al-Ġūl, que j'ai présumé ci-dessus avoir plagié Ta'abbaṭa Šarran.

2.3.2. En guise de récapitulatif

Comme Persée avec Méduse, Ta'abbaṭa Šarran est confronté, avec la goule, à la découverte du corps féminin et de ses parties génitales, suscitant la question de la castration. Les récits se situent donc avant l'Œdipe et les thématiques qu'ils abordent en sont l'indispensable préalable. Logiquement, la figure maternelle joue là un rôle central d'abord dans cette découverte elle-même, ensuite dans la tentative engagée par le héros pour la satisfaire. C'est bien pour répondre à son insatisfaction, formulée dans sa demande d'un cadeau, qu'il va, dans un même mouvement, chercher à lui donner l'attribut qu'elle n'a pas, présumant que c'est là le sens de sa demande, tout en lui signifiant ainsi qu'elle en est privée. Simultanément, ce constat lui fait craindre ce qui pourrait aussi lui advenir. Ces récits et poèmes sont un témoignage du « paradis du leurre »¹⁰⁸ dont les fils¹⁰⁹ se trouvent chassés dès lors qu'interviennent leur « pulsion et [leur] pénis réel »¹¹⁰. Pour le dire, nos textes emblématisent la virilité par le bélier, les serpents et le sabre. D'ailleurs que le choix du bélier, avec « sa queue couvrante, masque décentement sa partie postérieure », exclut toute obscénité de ces interrogations sur la sexualité. La féminité est, pour sa part, emblématisée par la tête de la goule,

¹⁰⁷ Voir *infra*, p. ***

¹⁰⁸ J. Lacan, *op. cit.*, p. 226.

¹⁰⁹ Ce qui n'épargne aucunement aux filles le chemin qui leur est propre...

¹¹⁰ J. Lacan, *op. cit.*, p. 226.

l'aisselle et la besace. Les images poétiques renforcent les questionnements soulevés par les textes en prose explicitant l'origine du surnom du poète. Ce surnom est une validation par le groupe social de l'expérience traversée par le héros. Il joue aussi un rôle doublement apotropaïque. L'urine du bélier paraît être un liquide purificateur donnant à toute cette expérience une valeur sacrée. Dans le même temps, elle constitue une évocation de la semence masculine. À noter également que ces récits et poèmes condensent la découverte de l'altérité, les craintes qu'elle soulève par rapport à la différence des sexes et de la menace de castration et la restauration d'une virilité compensatrice de ces craintes. Reste à rappeler que ces questions ne sauraient être confinées dans une manière de « marchandage anatomique » car elles n'ont de portée que dans leur fonction humanisante.

3. Conclusion

Au terme de ce parcours, par certains aspects disert ou digressif, à bon escient j'espère, je me limiterai à rappeler la leçon que nous donnent les mythes, celui dont il a été traité ici et tous les autres tapis dans le riche patrimoine poétique préislamique :

Les mythes, tels qu'ils se présentent dans leur fiction, visent toujours plus ou moins, non pas l'origine individuelle de l'homme, mais son origine spécifique, la création de l'homme, la genèse de ses relations nourricières fondamentales, l'invention des grandes ressources humaines, le feu, l'agriculture, la domestication des animaux. Nous y trouvons aussi constamment mis en question le rapport de l'homme avec une force secrète, maléfique ou bénéfique, mais essentiellement caractérisée par ce qu'elle a de sacré. Cette puissance sacrée, diversement désignée dans les récits mythiques qui expliquent comment l'homme est venu en relation avec elle, se laisse situer pour nous dans une identité manifeste avec le pouvoir de la signification, et très spécialement de son instrument signifiant. C'est la puissance qui fait l'homme capable d'introduire dans la nature ce qui conjoint le proche et l'éloigné comme l'homme et l'univers, capable aussi d'introduire dans l'ordre naturel, non seulement ses propres besoins et les facteurs de transformation qui leur sont soumis, mais la notion, qui va au-delà, d'une identité profonde, jamais si peu que ce soit saisie, entre, d'une part, le pouvoir qu'il a de manier le signifiant ou d'être manié par lui, de s'inclure dans un signifiant, et, d'autre part, le pouvoir qu'il a d'incarner l'instance de ce signifiant dans une série d'interventions qui ne se présentent pas à l'origine comme des activités gratuites, je veux dire d'accomplir la pure et simple introduction de l'instrument signifiant dans la chaîne des choses naturelles.¹¹¹

Lyon, 29 octobre 2015

¹¹¹ J. Lacan, *op. cit.*, p. 254-255.