

# NI HOMMES, NI ANIMAUX : LES THÉRANTHROPES

Jean-Loïc Le Quellec

## Un aliment pour l'esprit ?

### INTRODUCTION

Les spécialistes de l'art rupestre appellent « théranthropes » (du grec *thêr* « bête sauvage » et *anthrôpos* « homme ») les êtres composites mi-hommes mi-animaux représentés dans les arts préhistoriques de tous les continents. Depuis quelques années ce type de figure est de plus en plus systématiquement considéré comme montrant des chamanes en cours de transformation, dans le cadre d'une hypothèse très généraliste dont la « clef » interprétative serait essentiellement neuropsychologique. C'est le cas pour l'art des grottes franco-cantabriques (Clottes and Lewis-Williams, 1996), mais aussi pour les images de plein air de Mésoamérique (revue critique dans : Klein et al., 2006) ou d'Amérique du

Nord (ex. : Whitley, 1992 ; Whitley, 2000 ; et revue critique dans Quinlan, 2006). La théorie ainsi appliquée, née en Afrique du Sud (ex. : Lewis-Williams and Dowson, 1989) où elle est déjà discutable (Solomon, 1999 ; Le Quellec, 2004 : 194-203), s'est depuis peu étendue à la Finlande (Lahelma, 2005), ce qui peut se comprendre, mais aussi au Sahara, ce qui est beaucoup plus surprenant (revue critique dans Le Quellec, 2006a). Pour l'instant, seule l'Australie semble être encore épargnée par ce raz de marée interprétatif.

Cette systématisation, souvent présentée comme une évidence et sans véritable argument, est de plus en plus ouvertement contestée (Hodson, 2006 ; Francfort et al., 2001 ; Lorblanchet et al., 2006), fort heureusement du reste, car elle ne tient aucun compte du fait que les théranthropes constituent l'une des figures

chimériques les plus courantes des mythologies du monde entier. Parmi les plus anciens de ces êtres mythiques, remontant au Paléolithique, on cite souvent les fameux hybrides d'homme-bison des grottes ornées d'Altamira ou des Trois-Frères, les femmes-bisons de Pech-Merle et surtout l'homme-bison de la grotte du Castillo, modelé au Madgalénien supérieur à partir d'une colonne stalagmitique à laquelle fut donnée la forme d'un être à corps et tête de bison, soutenu par des jambes et des pieds humains (Ripoll Perello, 1971; Freeman and Echegaray, 2001: 96; Lorblanchet, 1981). D'autres « hommes-bisons » sont mentionnés au Gabillou (mais il pourrait s'agir là plutôt d'un personnage masqué) et dans la grotte Chauvet. Une statuette en ivoire trouvée à Hohlenstein-Stadel (Bade-Würtemberg), qui représente incontestablement un être anthropomorphe, bien dressé sur ses jambes mais doté d'une tête de lion(ne), a environ 35 000 ans (Lorblanchet, 1995: 18). À côté de différents « démons », souvent conçus comme des êtres aux corps humains mais griffus, ailés, à tête d'oiseau de proie, la Mésopotamie connaissait aussi des êtres primordiaux, les Sept Sages, dont l'un, Oannes, est décrit par le prêtre Bérosee, au III<sup>e</sup> siècle avant notre ère, comme une sorte d'énorme poisson possédant des pieds et à deux têtes, dont une humaine, et doté de pieds (Bottéro and Kramer, 1993 : 199). Les différents êtres mi-hommes, mi-animaux de la fable grecque, les Centaures, Pans, Silènes et autres Satyres, sont des théranthropes, quoique le terme soit également peu utilisé à leur égard. Nombreuses sont les mythologies qui font état d'êtres mi-hommes, mi-animaux, par exemple les hommes et femmes-crocodiles des Šilluk (Scheub, 2000 : 249), l'être mythique qui, chez les Sān, est mi-homme mi-gemsbok [antilope *Oryx gazella*] (Knappert, 1990 : 107), l'Esprit Khantais des Itelmen, homme par en haut, poisson par en bas (Zelenin, 1952 : 90), le Kuben-Niépré des Kayapó, à corps humain mais avec ailes et pieds de chauve-souris (Lévi-Strauss, 1964 : 130), l'Homme-Aigle des Hopi, redoutable monstre,

sorte d'être humain pourvu des traits (griffes, ailes) de l'aigle (Erdoes and Ortiz, 1995 : 223-228). Il s'agit parfois de dieux, tel Rua-haut-tini-rau, dieu tahitien de l'Océan, au corps d'homme terminé par une queue d'espadon (Henry, 1962 : 42, 225).

Lorsque ces êtres ont forme humaine, mais avec une tête de chien, ils sont appelés cynocéphales. Ainsi, à Tuamotu de tels « hommes-chiens » sont responsables du déluge (Berge, 1951 : 79), et les Kachin connaissent un « Pays des Chiens », peuplé en fait d'hommes à tête de chien, et situé au-delà du grand océan périphérique du monde : c'est un aspect de l'Autre-Monde, car, lorsqu'une femme a traité son époux de « chien », il rejoint ce Pays des Chiens après sa mort (Elwin, 1968 : 188).

Si l'histoire et la mythologie des cynocéphales en général sont trop complexes pour être traitées en détail ici (voir en première approche Holbeck, 1990), il est possible d'y distinguer plusieurs ensembles de traditions : celle des Hémicycnes de l'Inde (Lecouteux, 1982a : 117-118; Lecouteux, 1993 : 160; White, 1991), les hommes-chiens guerriers-chiens et loups-garous d'Europe (Kretzenbacher, 1968 : 104-114; Lecouteux, 1982a; Lecouteux, 1982b; Ivanick, 1993), les cynocéphales proche-orientaux (Le Quellec, 1997) et extrême-orientaux (Charencey, 1882; Koppers and, 1930; Liu, 1932; White, 1991 : 140-sq.) et enfin les cynocéphales africains (Le Quellec, 1995).

Les récits médiévaux concernant ces êtres ont été très étudiés, et les cynocéphales y sont généralement considérés comme une menace rôdant aux limites du monde civilisé. En effet, le cynocéphale, vivant toujours aux confins de l'*orbis terrarum* et à la périphérie des *mappae mundi*, dévore de la viande crue et ne sait qu'aboyer, ce en quoi il s'oppose au civilisé, qui connaît la cuisine et le langage articulé. En Extrême-Orient, ce thème est souvent lié au mythe de la femme qui épouse un chien duquel elle conçoit les ancêtres de l'humanité actuelle.

Les plus impressionnants des théranthropes figurés par les hommes préhistoriques sont certainement ceux gravés vers le <sup>v</sup><sup>e</sup> millénaire avant notre ère dans le Sahara libyen, sur le plateau du Messak (Van Albada and Van Albada, 2000; et fig. 1), où se voient d'étonnants hommes colossaux à tête de lycan : ils sont capables de traîner d'une main un rhinocéros, de porter un aurochs sous le bras (fig. 2) ou sur les épaules (fig. 3, 4), et sont associés aux éléphants dans des scènes érotiques; la mythologie en est perdue, mais elle paraît avoir tenu une place de premier plan pour la population qui réalisa ces gravures (Le Quellec, 1998 : 330-377). L'Égypte s'illustre plus tard par de nombreux dieux pourvus de têtes animales, mais comme il s'agit d'associations entre ces dieux et les animaux qui peuvent aussi bien s'exprimer par un simple voisinage de l'être surnaturel et de l'animal ou, originellement, par la figuration du dieu sous forme animale, ce ne sont pas là des théranthropes à proprement parler. En revanche, les personnages composant l'Ogdoade d'Hermopolis<sup>1</sup>, dieux issus les premiers du chaos et des ténèbres initiaux, sont pourvus de traits animaux qui paraissent les définir: hommes à têtes de grenouille, femmes à tête de serpent avec des têtes de chiens aux pieds (Sauneron and Yoyotte, 1959 : 53). Bien d'autres exemples pourraient encore être cités, notamment de la Chine et de l'Inde, mais je souhaite ici me concentrer sur les théranthropes libyens.

## À LA RECHERCHE DU SENS PERDU

En général, il est rarement possible de décider de la nature exacte des théranthropes figurés dans l'art préhistorique, qui font donc l'objet d'interprétations diverses: hommes masqués participant à quelque cérémonie, divinités ou héros surréels, ou encore chamanes en train de se transformer en

animal — selon une théorie fort à la mode depuis quelques années. Le problème est que ces « lectures » sont bien souvent faites sans tenir compte du contexte, et que sans autre témoignage direct des peintres ou graveurs préhistoriques — particulièrement en l'absence de textes écrits ou oraux — il est impossible de prouver qu'elles seraient vraies, et tout aussi impossible de montrer qu'elles seraient fausses.

Il faut se rendre à l'évidence: les données de l'ethnologie nous montrent qu'en l'absence du témoignage des artistes, le sens exact qu'ils donnaient à leurs œuvres est à jamais perdu, et de cette règle, Michel Lorblanchet a récemment donné un exemple très parlant (Lorblanchet, 2006 : 119-121). C'est vrai en Libye comme ailleurs, et s'il est évidemment toujours permis de rêver à la signification possiblement accordée à leurs images par les artistes, une voie d'étude plus rigoureuse paraît possible, qui permet de tirer de ces figures des informations d'un autre type.

Pour illustrer ce point, l'exemple examiné ici sera emprunté aux riches arts rupestres du Sahara central, remontant au Néolithique. Là, sur les bords de falaises bordant les rivières permanentes ou semi-permanentes qui coulaient en cette région il y a cinq à six mille ans environ et qui entaillèrent un vaste plateau du désert libyen, le Messak (fig. 1), des dizaines de milliers de gravures ornent les rochers, en plein air, et témoignent de la vie passée. Grâce à ces images, souvent d'une haute qualité artistique, il est possible de reconstituer une grande partie de l'environnement néolithique dans lequel la « civilisation du Messak » se déploya, avant d'être laminée par la désertification, qui atteignit son degré actuel il y a quelque quatre mille ans (Le Quellec, 1998).

<sup>1</sup> Groupe de huit divinités primordiales dans la cosmogonie constituée à Hermopolis.



**Fig. 1.** Carte de situation. L'étude met en évidence des oppositions culturelles remontant au Néolithique entre d'une part, à l'est, le plateau du Messak en Libye et son bref prolongement sud-occidental en direction de la Tadrart algérienne, et d'autre part, à l'ouest, l'ensemble Akâkûs-Tassili-n-Ajjer et ses prolongements vers l'Immidir et l'Ahaggar. La ligne pointillée indique la position de la Slaïta el-Hamra, accident géologique qui, pour les Touareg actuel, matérialise une opposition similaire entre le « Fezzân » à l'ouest et « la Tassili » à l'ouest.



La thématique des gravures est en grande partie animale, et la faune sauvage représentée permet d'avoir une idée du climat et des conditions générales de l'époque, puisqu'y figurent en abondance éléphants, rhinocéros, hippopotames, crocodiles, girafes... c'est-à-dire autant de représentants de la grande faune africaine qui ne peuvent plus survivre, de nos jours, qu'à plusieurs centaines de kilomètres plus au sud, et qui furent définitivement chassés du Sahara vers 4000 BP (Le Quellec, 1999).

La faune domestique représentée montre que nous avons affaire à des pasteurs de bovinés, plusieurs fois montrés en train de s'affairer autour de leur bétail. Les bovins se trouvent en compagnie d'hommes ou de femmes qui les nourrissent ou qui attachent leur barda dans leurs cornes pour transporter le campement. Des chiens domestiques s'affairent parfois dans un coin de

la scène, et plusieurs images prouvent que que ces bœufs étaient utilisés comme animal de monte, notamment par les femmes. Ils étaient richement parés, portant des selles à pommeau sculpté dont les représentations sont fort probablement les plus anciennes images de selles au monde. De même, trois scènes de traite sont connues dans cette région, qui sont plus anciennes que celles de Sumer (fig. 5). Le lait étant versé dans des récipients accrochés en haut de mâts fourchus, pour le mettre à l'abri. La comparaison avec les données recueillies dans les massifs voisins (Akâkûs en Libye, Tassili-n-Ajjer en Algérie) montre qu'au fur et à mesure de la dégradation du climat, ces pasteurs sont progressivement passés de l'élevage des bovinés à celui des caprinés, plus résistants à la sécheresse — et du reste toujours présents de nos jours sur place, gardés par les rares nomades actuels à survivre encore dans cette région (Le Quellec, 1998; Le Quellec, 2006b).

Or ce sont ces mêmes éleveurs du Néolithique qui ont aussi représenté quelques scènes de chasse, et surtout d'extraordinaires théranthropes à l'aspect redoutable (fig. 6 à 8), dont environ 150 exemplaires sont maintenant connus (Le Quellec, 1998 : 336 ; Van Albada and Van Albada, 2000 : 87). L'étude de l'ensemble de ces êtres montre qu'il ne peut s'agir de personnages masqués, car ils se livrent à des activités absolument inaccessibles à des hommes ordinaires : certains portent par exemple un rhinocéros sous le bras (fig. 9, 10), d'autres brandissent un oryx en le tenant par le cou (fig. 11), d'autres encore transportent un aurochs sous le bras (fig. 2) ou sur les épaules (fig. 3, 4), à la façon du « bon pasteur » avec son mouton. Il s'agit donc d'êtres non-humains, héros ou divinités à la force herculéenne. Or leur tête animale est toujours celle d'un canidé, plus précisément d'un lycaon, animal considéré comme le plus terrible prédateur des savanes africaines (fig. 12, 13), et dont les gravures reprennent les caractéristiques en les amplifiant (démonstration dans Le Quellec, 1998 : 352). La question qui se pose alors est : pourquoi les seules images du surnaturel – pour ne pas dire du divin – laissées par cette civilisation apparemment composée de paisibles pasteurs, sont-elles celles d'êtres à tête de canidé prédateur aux prises avec des grands fauves ?

Pour répondre à cette question, il convient de délaisser l'opposition artificielle « chasseurs *versus* pasteurs », pour aller plutôt rechercher ce qui, dans l'histoire naturelle des canidés, peut être pensable en termes humains, puisque nos théranthropes sont en partie lycaons, et en partie humains, et que leurs caractéristiques participent donc des deux mondes.

Il sera dès lors possible de montrer que le lycaon est, en Afrique, l'espèce idéale pour penser, en clé animale, les rapports sociaux, notamment en ce qui concerne la chasse et le partage de nourriture, tout particulièrement en un temps où ces rapports étaient précisément modifiés par la domestication.

## HISTOIRE NATURELLE (ET CULTURELLE !) DU LYCAON

La documentation ostéologique du Sahara néolithique atteste l'existence du chacal (*Canis aureus*), du Lycaon (*Lycaon pictus*) et de trois renards : fauve (*Vulpes vulpes*), pâle (*Vulpes pallidus*) et famélique (*Vulpes rüPELLI*). Il est remarquable que les caractéristiques des deux premières espèces s'opposent si régulièrement que l'on pourrait pratiquement dire que l'une est l'inverse de l'autre :

Chacal	Lycaon
nocturne	diurne
s'adapte souvent à la présence de l'homme, pénètre volontiers dans les agglomérations	nomadise sans cesse et fuit généralement les zones habitées par l'homme
peut se domestiquer	réputé non domesticable
vit solitaire ou en couple	vit en meutes de 6 à 90 individus, très rarement seul ou en couple
ne communique que par jappements perçants	utilise une large gamme de vocalisations et cris
chasseur solitaire	chasse en groupe organisé
charognard omnivore	prédateur redoutable
dépeceur de carcasses et cadavres	dévore ses proies vivantes
apprécie fruits et insectes rongeurs ou petits animaux	proies favorites : toutes antilopes, girafes, zèbres... animaux plus grands que lui
se repaît « égoïstement »	partage la nourriture (régurgitation)

Les préhistoriques du Sahara central étaient d'excellents observateurs de leur milieu (ainsi que le prouvent maintes de leurs œuvres) et les caractéristiques respectives du lycaon et du chacal ne pouvaient leur avoir échappé. Alors, choisir préférentiellement la première espèce pour élaborer des chimères homme-animal manifestement en rapport avec le surréel, quelque soit le sens de ces créations, ne pouvait être le fait du hasard.

Or du point de vue strictement naturaliste, les stratégies de chasse utilisées par les lycaons ont été étudiées par divers observateurs qui, tous, ont été frappés par deux traits comportementaux :

1. l'extrême efficacité des poursuites, le leader précédant souvent la meute de quelques centaines de mètres afin de rabattre la proie sur le reste de la bande, tout en la forçant à la course ; il est souvent ajouté que les lycaons se relaient pour pratiquer une chasse plus efficace, mais en réalité cela n'a jamais été confirmé par les éthologues (Kühme, 1965 : 443 ; Estes and Goddard, 1967 : 59) ;
2. le fait que tous les membres d'un même groupe de lycaons se donnent des signes d'attachement mutuel, et que la cohésion sociale (Bourlière, 1962 ; Pfeffer, 1972), renforcée par des signaux sonores variés (Robbins, 2000), y est surtout assurée par le « rite » ou la « cérémonie » (termes utilisés par les éthologues) du mordillement de la commissure des lèvres, provoquant la régurgitation qui permet l'échange de nourriture (Kühme, 1965 ; Estes and Goddard, 1967). Ce procédé est systématique, et le contenu stomacal de chaque individu passe successivement dans la gueule de chaque membre du clan, ce qui permet une répartition équitable de la viande, notamment en direction des petits et de leurs gardiens (Malcolm, 1979 ; Malcolm and Marten, 1982), au point qu'on a pu comparer le groupe à un « estomac collectif ».

Tous ces traits comportementaux font du lycaon une sorte de chasseur idéal, et s'il est actuellement en voie de disparition, c'est qu'il a été systématiquement exterminé par l'homme, qui l'accuse régulièrement de tuer plus qu'il lui est nécessaire pour survivre (Rodriguez de la Fuente, 1971 : 260), voire de s'amuser à « harasser » ses proies par plaisir (Brosset, 1994 : 30). Même à l'intérieur des parcs naturels, cet animal fut systématiquement massacré : jusqu'en 1930 dans le parc Krüger (Rodriguez de la Fuente, 1971 : 260), 1973 en Tanzanie, 1975 au Zimbabwe, 1979 au Niger<sup>2</sup>.

Les autres caractéristiques communément prêtées aux lycaons sont les suivantes :

- ils pratiquent « une chasse à courre typique », en suivant des « stratégies » (Brosset, 1994 : 27, 32) ;
- ils mettent en pratique le dicton selon lequel « l'union fait la force » (Fanshawe, 1987) ;
- le savoir-faire des adultes est transmis aux petits par un « apprentissage prolongé » (Brosset, 1994 : 30) ;
- ils sont capables de riches vocalisations, dont la variabilité permet l'identification individuelle (Hartwig, 2005) ;
- ils sont « bons parents » et ils « apportent secours et ravitaillement aux membres de la meute blessés ou vieux » (Brosset, 1994 : 30) ;
- il n'en sont pas moins des « tueurs féroces » (Brosset, 1994 : 30), car ils dévorent leurs proies vivantes (Estes and Goddard, 1967 : 59) ;
- même Georges Adanson, protecteur et martyr de la faune kenyane (tué en 1989) jugeait qu'ils sont « trop cruels » (*apud* Brosset, 1994 : 32).

Ces dernières caractéristiques surtout les ont fait considérer comme de la « vermine » (Anonym, 1967), justifiant des campagnes d'élimination systématique, alors que ces façons de voir ne résultent que d'une mauvaise interprétation du comportement de ce prédateur (Childes, 1985). En effet, si le lycaon dévore ses proies vivantes, c'est

<sup>2</sup> [http://www.canids.org/species/Lycaon\\_pictus.htm](http://www.canids.org/species/Lycaon_pictus.htm)

tout simplement parce qu'il ne peut pas les tuer, car vu la taille du gibier qu'il choisit, sa gueule est trop petite pour permettre le « killing bite » pratiqué par les félins (Kühme, 1965 : 444 ; Estes and Goddard, 1967 : 59). Ne pouvant tuer facilement ses proies, il n'a d'autre choix que de commencer à les dévorer vives, souvent alors qu'elles sont toujours sur pied, et il n'y a donc là nulle « cruauté » particulière.

## QUE LE LYCAON EST L'AUTRE DE L'HOMME

Résumons-nous : voici donc des animaux que l'on dit chasser intelligemment, et pour le plaisir, tout en communiquant entre eux par une large gamme de vocalisations. De plus, la chasse qu'ils pratiquent est particulièrement efficace, alors même qu'elle est pratiquée par un « chasseur désarmé », incapable de tuer ses proies avec les seules armes dont la nature l'a doté, mais qui compense ce handicap par l'intelligence et la pratique collective. Enfin, le lycaon a résolu de façon idéale le grand problème qui se pose à tous les peuples prédateurs, à savoir celui du partage équitable du gibier (Coon, 1987 : 176-180). Trop faible pour rapporter ses proies, incapable même de les tuer avant de les dévorer, il en avale sur place la plus grande quantité possible (neuf kilogrammes par individu au maximum) et, une fois revenu auprès du reste de la meute, régurgite le tout, qui est alors ingéré par la totalité de la meute.

Certains de ces comportements pourraient bien avoir inspiré celles des gravures rupestres qui montrent des êtres mythiques à tête de lycaon regroupés en action de chasse (fig. 15), ramenant collectivement leur gibier (fig. 4), ou encore en train de se le présenter ou se l'offrir l'un à l'autre (fig. 11). Quelques gravures les décrivent même en train de se concerter et d'entretenir entre eux

quelque « intelligence » à proximité de leurs victimes habituelles : aurochs, rhinocéros (fig. 14).

Or quel autre animal naturellement désarmé chasse intelligemment, en groupe, par plaisir, en communiquant oralement, et en compensant son handicap de « chasseur nu » par l'astuce et l'entraide? Il n'y en a qu'un seul : l'homme. C'est pourquoi, quelque soient les motivations explicitement avancées, l'élimination systématique des lycaons par l'homme, partout en Afrique, vient surtout du fait que ce dernier ne supporte pas la concurrence, et qu'il a cherché à éliminer un très inquiétant *alter ego*.

Si cela était vrai jusqu'en plein xx<sup>e</sup> siècle avec des chasseurs souvent originaire d'Europe et pour lesquels l'Afrique offrait un terrain de jeu inespéré, qu'en était-il au Sahara central, durant la préhistoire? L'idée d'une identification entre chasseurs humains et lycaons y est encore plus probable. Du reste, certains paléontologues ont songé à utiliser le comportement du lycaon comme un modèle comparatif pour tenter de reconstruire celui des premiers hominidés (Mellinger, 1982). Sans aller jusque là, il n'est pas excessif de penser que l'attention des chasseurs du Messak, observateurs et chasseurs hors pair, ainsi que le prouvent les gravures qu'ils nous ont laissées, dut certainement être attirée par les faits et gestes du lycaon. Ces artistes-chasseurs-pasteurs, qui ont bien noté sur leurs œuvres des caractéristiques telles que le flehmen des grands mammifères en rut, ou le musht de l'éléphant, ne pouvaient que remarquer la plupart des traits comportementaux listés plus haut pour le lycaon. Et le fait qu'ils aient choisi la tête de cet animal — parmi tant d'autres espèces possibles! — pour élaborer un être chimérique omniprésent dans leur mythologie en images a toute chance d'être lié au caractère très particulier du lycaon, et au fait qu'il soit « le chasseur par excellence ».

Compte tenu enfin de l'importance bien connue des rites de partage du gibier chez tous les peuples prédateurs (Testard, 1987), on comprendra que le comportement naturel de *Lycaon pictus* a dû être particulièrement examiné par une culture préhistorique où la chasse jouait un rôle éminent, et qui, se pensant elle-même selon le procédé des métaphores animales, nous a laissé les témoignages gravés de cette prise en compte symbolique. En Grèce ancienne, le loup a du reste connu un statut tout à fait similaire (Detienne and Svenbro, 1979).

## ET CEUX DU CHACAL ?

De ce qui précède, on peut conclure que les chasseurs-pasteurs néolithiques du Messak ont dû se considérer, d'une certaine manière comme « ceux du lycaon ». Mais qu'en est-il des théranthropes, au Sahara central, en dehors de la zone que nous venons d'examiner ?

Il en existe en d'autres lieux que le Messak, et l'on connaît particulièrement au Tassili-n-Ajjer des anthropomorphes à tête animale qui sont le plus souvent représentés par la technique de la gravure, mais quelques-uns sont peints (Muzzolini, 1991, fig. 11 : à Baidikoré, armé d'un arc ; fig. 13 : à Tazerouk ; Tschudi, 1956 : pl. V et Guerrier, 2006 : 52 à Assadjan wa-n-Mellen). Il n'est pas toujours possible de dire s'il s'agit d'hommes masqués ou d'être surnaturels, mais dans le cas de ceux à tête de canidé, c'est la seconde possibilité qui prévaut — notamment à cause de l'absence de délimitation entre la tête et le corps. C'est ainsi le cas dans le wâdi Djérat, (Lhote, 1976 : n° 377, 572, 843, 1159, 1655, 1793), où ces êtres sont représentés nus et généralement sans armes (bien que certains tiennent parfois un arc). Dans cette zone, ils peuvent être très visiblement ithyphalliques (voire

macrohalliques!) et sont parfois en train de coïter (ou d'éjaculer) ; leurs oreilles sont petites et pointues ou absentes, ils ne semblent pas particulièrement agressifs, et lorsqu'ils ont une queue, elle est assez longue, touffue et pendante, ou bien très courte et rebiquée (fig. 16).

L'espèce de canidé utilisée pour construire ces images est d'autant plus difficile à identifier que même lorsque les animaux sont représentés en entier, il n'est pas toujours possible de les reconnaître. C'est pourquoi, dans son étude sur les images de canidés pré-pharaoniques d'Égypte et du Soudan, Jean-Olivier Gransard-Desmond a prudemment insisté sur le fait qu'il est souvent impossible de différencier la représentation d'un chien de celle d'un chacal (Gransard-Desmond, 2004 : 20, 54). Bravant cette difficulté, Gabriel Camps a considéré que les hybrides tassiliens étaient dotés d'une tête de chacal (Camps, 1978 : 306). Une identification identique a été proposée par le même auteur pour une grande gravure de Ti-n-Afflelfelen en Ahaggar (Camps, 1975 : 325-326), et celle — similaire — qu'indique Fabrizio Mori pour une célèbre image de Ti-n-Lalan (fig. 17) a été très largement acceptée (Mori, 1975 : 358). L'ensemble du dossier peut alors se résumer ainsi : au Messak, les théranthropes ont des têtes de lycaon, tandis qu'ailleurs au Sahara central ce n'est certainement pas le cas, et les têtes des anthropomorphes hybrides y évoquent plutôt le chacal. Il existe donc une opposition patente entre le Messak et le reste du Sahara : les théranthropes de la première zone ont assurément des têtes de lycaon, alors que ce n'est jamais le cas ailleurs, où l'identification comme chacal est possible, bien que non toujours certaine.

Nous avons vu plus haut que, dans la nature, les caractéristiques *naturelles* du chacal et du lycaon les opposent radicalement, au point que l'un peut être



considéré comme l'inverse de l'autre. Cette opposition naturelle et facilement observable pour des chasseurs-pasteurs émérites aurait très bien pu être mise à profit par ceux-ci pour élaborer une distinction *culturelle* entre différents groupes humains.

Or si l'on compare les traits culturels manifestes chez les théranthropes des deux zones, le même type d'opposition se retrouve. En effet, ceux du Messak sont habituellement habillés d'un pagne qui rend leur sexe invisible, ne s'approchent jamais de femmes (étant toujours isolés ou associés à des animaux), peuvent être armés d'une hache ou d'un poignard (l'arc étant, dans la tradition graphique du Messak, strictement réservé aux hommes qui, au contraire, ne portent jamais la hache ou le poignard), leurs oreilles sont dans une très large majorité des cas fort grandes, ils retroussent volontiers leurs lèvres pour montrer une denture extrêmement agressive, et ils n'ont généralement pas de queue, ou alors, quand ils

disposent (très rarement) de cet appendice, il est mince et remonte entre leurs jambes. Ils ont aussi très souvent des ornements corporels tels que ceinture, baudrier, collier, bracelets, et leur posture est stéréotypée, avec notamment une main vers la taille et l'autre portée en avant. Dans leur ensemble, ces caractéristiques ne se trouvent que dans le Messak, où elles contribuent à donner aux êtres mythiques de cette zone un indéniable « air de famille », même si tous ne cumulent pas l'ensemble de ces traits. La seule exception serait une gravure de la Tadrart algérienne, mais il s'agit-là d'une zone qui, du point de vue des gravures rupestres, prolonge vers le Sud-Ouest l'aire culturelle du Messak (Striedter and Tauveron, 2005) — et cette exception ne fait donc que confirmer la règle.

Résumons de nouveau, en conjoignant dans un même tableau les caractéristiques des théranthropes des deux zones évoquées :

	Au Tassili-n-Ajjer	Au Messak
<b>Oreilles</b>	Petites ou absents	Grandes arrondies
<b>Denture</b>	Invisible	Découverte, impressionnante
<b>Queue</b>	Longue, touffue et pendante ou bien courte et rebiquée	Presque toujours absente ou bien longue et passée entre les jambes (dans deux cas seulement)
<b>Sexualité</b>	Ithyphalliques et/ou macrophalliques, souvent en coït avec une femme	Sexe non représenté, êtres jamais figurés en coït, ni même jamais associés à une femme.
<b>Habillement</b>	Nus, inornés (un cas avec une ceinture)	Habillés et ornés (collier, bracelets, baudrier, pendentifs, ceinture...)
<b>Armes</b>	Sans armes ou parfois d'otés d'un arc	Régulièrement armés de la hache et du poignard (alors que l'arc est réservé aux humains)
<b>Posture</b>	Non agressifs	Généralement agressifs

Il apparaît que l'opposition « naturelle » entre lycaon et chacal aurait fort bien pu recouvrir une opposition culturelle entre deux groupes humains : « ceux du lycaon » au Messak, et « ceux du chacal » au Tassili. Cette constatation renforce la probabilité d'une identification comme chacal des canidés utilisés pour élaborer les théranthropes de la seconde zone.

Entre les deux aires culturelles ainsi caractérisées, se trouve le massif de l'Akâkûs (fig. 1), réputé pour ses peintures dont l'apparemment stylistique avec celles du Tassili-n-Ajjer sont patentes, mais où des gravures ont été récemment repérées : largement plus d'un millier pour la seule région de l'Awis, dans la partie septentrionale de ce massif (Choppy *et al.*, 2002). Dans cette zone intermédiaire entre les deux



précédentes, et désormais bien prospectée, les personnages mythiques connus sont d'une part des ithyphalliques « en posture de Bès », et d'autre part un être à tête de chacal et petite queue rebiquée, coïtant avec une humaine apparemment normale (fig. 17), tous ces êtres étant nettement apparentés aux stéréotypes tassiliens (Choppy, 1996).

Les constatations précédentes encouragent à considérer l'Akâkûs comme une zone à forte affinité tassilienne — zone de passage obligé pour tout contact entre Tassili-n-Ajjer et Messak —, et font penser que les communautés humaines des deux grandes aires culturelles entre lesquelles s'allonge ce massif ont chacune brodé, sur le thème commun du théranthrope mythique à tête de canidé, des variations opposées, construisant ainsi des marqueurs de leur propre identité.

## UNE OPPOSITION PEUT EN CACHER UNE AUTRE

Partant de l'histoire naturelle des canidés, nous avons tout d'abord mis au jour une symétrie régulière des caractéristiques de deux d'entre eux, le lycaon et le chacal. Puis nous avons constaté que ces deux espèces ont justement été choisies par des sociétés néolithiques sahariennes pour élaborer une partie au moins de leurs personnages mythiques. Nous nous sommes alors aperçus que l'opposition naturelle découverte au début en sous-tendait une autre, culturelle cette fois, puisque les « hommes-lycaons » présentent avec les « hommes-chacals » une relation converse dans l'ordre de la culture, tout comme les lycaons s'opposent aux chacals dans l'ordre de la nature. Mieux, s'agissant des théranthropes, la répartition des deux types n'est pas aléatoire, mais recouvre des zones bien distinctes : Messak et un court prolongement sud-occidental dans la Tadrart algérienne pour le premier type, ensemble du Tassili-Ahaggar pour le second.

Ces distinctions peuvent-elles être recoupées par d'autres observations ?

Une très récente synthèse d'Yves et Christine Gauthier sur les monuments funéraires du Sahara permet de répondre par l'affirmative. Les minutieux inventaires effectués par ces auteurs leur ont permis de préciser la répartition différentielle de deux types de monuments lithiques : d'une part les « monuments en corbeille » qui ne se trouvent qu'au Messak avec une seule exception dans la Tadrart algérienne dont nous avons déjà vu qu'elle est un prolongement culturel du Messak ; et d'autre part les « monuments en trou de serrure » dont la répartition est essentiellement tassilienne, avec un prolongement à l'ouest vers l'Immidir, et un autre au sud vers l'Ahaggar (Gauthier, 2006). Cherchant à identifier les constructeurs de ces monuments, Yves et Christine Gauthier comparent leur aréologie et celles des peintures et gravures, pour constater que l'aire de répartition des « monuments en trou de serrure » correspond en gros à celle du style pictural dit de « Iheren-Tahilahi - Wa-n-Amil » (du nom des deux abris du Tassili et de l'Akâkûs où ce style de peintures a d'abord été repéré). Après avoir examiné les diverses possibilités en présence, ils concluent à la très probable identité des auteurs de ces monuments et de ces peintures. Une opposition comparable aux précédentes se dessine alors, puisque le centre de densité de ces peintures et de ces monuments se trouve au Tassili-n-Ajjer, et que ni les uns ni les autres ne se trouvent au Messak. De plus, on peut ajouter en première analyse (mais cela demanderait à être affiné, et la place manque ici pour une discussion aussi spécialisée) que ce dernier plateau fut par excellence un domaine de graveurs, alors que l'Akâkûs et surtout le Tassili furent préférentiellement occupés par des peintres.

À cela s'ajoute une autre particularité, concernant cette fois la latéralisation des images : au Messak, 72 % des gravures sont tournées à droite, alors que les gravures

du Tassili (oued Djerat) et de l'Ahaggar présentent une orientation indifférente (53 % à droite et 47 % à gauche dans le premier cas; 50 % - 50 % dans le second).

Nous nous trouvons donc devant une série d'oppositions dont l'aréologie est la même que celle des deux grands types de théranthropes :

	Messak	Tassili - Akâkûs
<b>Théranthropes</b>	Homme à tête de lycaon	Homme à tête de chacal
<b>Monuments funéraires</b>	«En corbeille»	«En trou de serrure»
<b>Mode d'expression</b>	Surtout gravures	Surtout peintures
<b>Style artistique</b>	Gravures en «Style du Messak»	Peintures en «Style d'Iheren-Tahilahi-Wan-n-Amil»
<b>Latéralisation des gravures</b>	Majoritairement vers la droite	À égalité vers la droite et vers la gauche

Même s'il ne s'agit ici que d'une première approche, qu'il conviendra de préciser ultérieurement, il semble bien que, par au moins trois domaines essentiels à toute société et généralement liés entre eux, à savoir les rituels funéraires (ici manifestés par les monuments lithiques), l'art (peintures et gravures) et le mythe (les théranthropes), deux grandes zones se dessinent au Sahara central. L'une, orientale, se limite au Messak avec une extension ouest-méridionale vers la Tadrart algérienne, l'autre, occidentale, paraît comprendre tout le territoire s'étendant de l'Akâkûs à l'Immidir vers l'Ouest, et l'Ahaggar au Sud.

Pour utiliser des toponymes modernes, cette distinction recouvre grossièrement celle que les cartographes actuels établissent entre « Fezzân » libyen et « Tassili » algérien au sens large.

Or, de longues discussions tenues en 1999 avec Khalîfa Mohammed Sûqi, qui fut le dernier Touareg à vraiment nomadiser au Messak, il résulte que les Touareg considèrent que la limite *actuelle* entre Fezzân et Tassili n'a rien à voir avec celle que matérialisent nos cartes, dont on sait à combien de « rectifications » de frontières elles ont donné lieu au xx<sup>e</sup> siècle pour cette zone. Selon les (désormais très rares) habitants de ces lieux, la limite entre les deux régions est matérialisée au sol par un accident

géologique : un long affleurement nord-sud situé dans la plaine juste à l'ouest du plateau du Messak marque en effet le passage du jurassique au Trias. Cette ligne est parfaitement visible sur les photographies satellitaires, et au sol elle forme un brusque dénivelé qui peut atteindre par endroits une trentaine de centimètres, d'où son nom de *es-Slaïta el-Hamra'*, c'est-à-dire « la petite marche rouge » (fig. 1). Je revois encore Mohammed se tenant juste à l'est de cette ligne et dire : « ici, je suis au Fezzân », puis, après avoir fait un pas vers l'ouest pour aller de l'autre côté, dire : « et ici, je suis au Tassili ».

L'utilisation de cette marque naturelle pour indiquer la frontière occidentale du « Fezzân » et celle, orientale, du « Tassili » pourrait bien être très ancienne, car elle constitue une excellente limite physique entre les deux grandes zones dont nous venons de mettre en évidence les particularités pour la préhistoire. En tout cas, elle permet de rappeler que, pour les Touareg, les régions que nous appelons « Akâkûs » ou « Tadrart » correspondent à deux provinces du Tassili, alors que le Messak est un autre monde, comme c'était déjà le cas, culturellement, au Néolithique.



## LÉGENDES DES FIGURES



**Fig. 2.** Gravures du Messak : théranthrope à tête de lycan marchant à grands pas tout en portant un aurochs adulte sous le bras, action qui signale l'indiscutable caractère surnaturel de cet être (relevé JLLQ).



**Fig. 3.** Gravures du Messak : théranthrope à tête de lycan portant un aurochs adulte sur les épaules, à la manière du « bon pasteur ». Aucun homme, masqué ou non, ne pouvant accomplir un tel exploit, cet être est donc bien surnaturel (relevé JLLQ).



**Fig. 4.** Gravures du Messak : deux êtres mythiques à tête de lycan, dont l'un, très musculeux, porte un aurochs adulte sur les épaules. L'autre est plus gracile : serait-ce sa compagne ? L'association des deux connote en tout cas la vie sociale de ces êtres (*relevé JLLQ*).



**Fig. 5.** Exemple de gravure du Messak mettant en scène le activités pastorales des graveurs, ici la traite. Les artistes du Messak étaient des pasteurs chez lesquels les traditions cynégétiques tenaient une place importante. Remarquer en outre le développement du pis (*photo JLLQ*).



**Fig. 6.** Théranthrope mythique gravé au Messak. La tête de cet être met bien en évidence certaines des caractéristiques du lycan : grandes oreilles arrondies, museau molossoïde, denture redoutable. On pourrait certes songer aussi à la hyène, mais l'étude statistique de l'indice de longueur de l'oreille par rapport à la longueur totale de la tête, portant sur une centaine de ces êtres, a montré que cet indice correspond bien à celui que l'on constate chez les Lycans (*photo JLLQ*).



**Fig. 7.** Autre théranthrope gravé, à tête de lycaon, du Messak. Celui-ci tient d'une main une hache et de l'autre un poignard. Comme souvent, il porte aussi plusieurs détails vestimentaires : collier, bracelets, ceinture, pagne... renforçant son versant humain (photo JLLQ).



**Fig. 8.** Théranthrope à tête de lycaon gravé dans le Messak (photo JLLQ).



**Fig. 9.** Théranthrope gravé à tête de lycaon, montré en train de marcher avec un rhinocéros tenu à l'envers sous le bras: encore une action liée à la chasse, et inaccessible à l'homme. Voir relevé figure suivante (Photo JLLQ).



**Fig. 10.** Relevé de la figure précédente. Lorsque les êtres de ce type sont présentés comme des maîtres des rhinocéros ou des aurochs, qu'ils transportent comme en se jouant, c'est leur côté « chasseur » qui est mis en avant (relevé JLLQ).



**Fig. 11.** Deux théranthropes à tête de lycaon du Messak. Ils se font face, et l'un présente à l'autre une antilope oryx qu'il tient par le cou d'une seule main. Cette image semble répondre, dans le domaine mythique, au comportement réel des lycaons dans le domaine éthologique, puisque ceux-ci sont bien connus pour effectuer leurs chasses en commun, et en partager ensuite équitablement le produit (relevé JLLQ).



**Fig. 12.** *Lycaon pictus* vu de profil. Remarquer : les oreilles arrondies, le museau molossoïde, la denture impressionnante. Aucun autre canidé africain ne présente l'ensemble de ces caractéristiques (photo offerte par Pierre Pallez sur son site <http://www.hotpixel.ch/pp/index.php?showimage=26>).



**Fig. 13.** *Lycaon pictus* vu de face. Remarquer la très grande dimension des oreilles (photo JLLQ).



**Fig. 14.** Groupe d'êtres mythiques à tête de lycaon paraissant se concerter entre un aurochs et un rhinocéros, leurs deux proies favorites sur les images rupestres, et donc probablement dans la mythologie des graveurs (relevé JLLQ).





**Fig. 15.** Scène de chasse à l'antilope et au rhinocéros, par un groupe d'êtres mythiques à tête de lycan. Le caractère collectif de cette action répond bien au comportement réel de *Lycaon pictus* dans la nature (relevé JLLQ).



**Fig. 16.** Comme tous ses congénères du Tassili-n-Ajjer, cet être mythique gravé dans l'oued Djerât diffère beaucoup des précédents : il a des oreilles pointues, une queue rebiquée, aucun détails vestimentaire, et surtout il est en train de coïter avec une sorte de géante elle-même à tête ou masque animal, alors que les théranthropes à tête de lycan du Messak ne participent jamais à des scènes sexuelles (relevé JLLQ, d'après Lhote).



**Fig. 17.** Gravure de Ti-n-Lalan dans l'Akâkûs, montrant un théranthrope à tête de canidé coïtant avec une femme richement parée. Là aussi, l'être mythique diffère de ceux du messak : il a une petite queue courte, il est sexuellement actif, et surtout sa tête, à oreilles et museau pointus, ressemble à celle d'un chacal (photo JLLQ).

## BIBLIOGRAPHIE

- Anonym (1967), 'Results of killing "vermin"', *Oryx*, 9, 175-76.
- Berge, François (1951), 'Les légendes du déluge', in Mortier, Maxime Gorce & Raoul (eds.), *Histoire Générale des Religions* Paris: Quillet, vol. V, 60-104.
- Bottéro, Jean and Samuel Noah Kramer (1993), *Lorsque les dieux faisaient l'homme: mythologie mésopotamienne*, Paris: Gallimard. 755p.
- Bourlière, François (1962), 'La structure sociale des meutes de Lycaons', *Mammalia*, 26, 167-70.
- Brosset, André (1994), 'Chiens sauvages menacés: le lycaon d'Afrique et le dhole d'Asie', *Le Courrier de la Nature*, 145, 26-32.
- Camps, Gabriel (1975), 'Symboles religieux dans l'art rupestre du Nord de l'Afrique', in Anati, Emmanuel (eds.), *Valcamonica symposium* Capo di Ponte: 323-33.
- Camps, Gabriel (1978), 'Les cultures néolithiques en Afrique', (eds.), *L'archéologie, cultures et civilisations du passé en France et dans le Monde* Milano: A. Mondadori, 298-332.
- Charencey, H. de (1882), 'Les hommes-chiens', *L'Athénée orientale*, 4, 209-37.
- Childes, S.L. (1985), 'The wild dog: victim of ignorance', *Zimbabwe Wildlife*, 41, 13-15.
- Choppy, Jacques et Brigitte (1996), 'Le "Djenoun", définition et aire de répartition', *Sahara*, 8, 86-90.
- Choppy, Jacques et Brigitte, Jean-Loïc Le Quellec, and Scarpa Falce (Sergio et Adriana) 2002, *Images rupestres en Libye: Aouis*, Paris: Chez J. & B. Choppy 330.
- Clottes, Jean and J. David Lewis-Williams (1996), *Les chamanes de la préhistoire: transe et magie dans les grottes ornées*, Collection Arts rupestres; Paris: Seuil 118, [2] p.
- Coon, Carleton Stevens (1987), 'The hunting peoples (maps and drawings by Aldren A. Watson)', 413.
- Detienne, Marcel and J. Svenbro (1979), 'Les loups au festin et la cité impossible', in Vernant, Jean-Pierre (eds.), *Problèmes de la guerre en Grèce ancienne* Paris/La Haye: Mouton, 119-42.
- Elwin, Verrier (1968), *Myths of the north-east frontier of India*, (1st ed edn., Shillong: North-East Frontier Agency) XXIV-495 p.
- Erdoes, Richard and Alfonso Ortiz (1995), *L'oiseau-tonnerre et autres histoires. Mythes et légendes des Indiens d'Amérique du Nord*, Paris: Albin-Michel.
- Estes, Richard D. and John Goddard (1967), 'Prey selection and hunting behavior of the African wild dog', *The Journal of Wildlife Management*, 31 52-70.
- Fanshawe, J.H. (1987), 'Licaone: l'unione fa la forza', *Silva*, 6 18-31.
- Francfort, Henri Paul, Roberte Hamayon, and Paul G Bahn (2001), *The concept of shamanism: uses and abuses*, (Bibliotheca shamanistica, v. 10; Budapest: Akadémiai Kiadó) vii, 408 p.
- Freeman, Leslie G. and Joaquín González Echegaray (2001), *La Grotte d'Altamira*, (La Maison des Roches).
- Gauthier, Yves et Christine (2006), 'Monuments en trou de serrure et art rupestre: sur la distribution du groupe d'Iheren-Tahilahi/Wan-n-Amil et ses relations avec les autres groupes culturels', in Gauthier, Yves, Jean-Loïc Le Quellec, and Roberta Simonis (eds.), *Hic sunt leones. Mélanges sahariens en l'honneur d'Alfred Muzzolini* Cahiers de l'AARS, No. 10, 79-110.
- Gransard-Desmond, Jean-Olivier (2004), *Étude sur les Canidæ des temps pré-pharaoniques en Égypte et au Soudan*, (BAR international series, 1260; Oxford, England: Archaeopress) v-89.
- Guerrier, Jacques (2006), 'Peintures rupestres du nord de Tamrit. Brève évocation du classement et des chronologies, à propos de trois sites du Tassili des Adjers', *Le Saharien*, 176 (1), 52-55.
- Hartwig, Simone (2005), 'Individual acoustic identification as a non-invasive conservation tool: an approach to the conservation of the African wild dog *Lycaon pictus* (Temminck, 1820)', *Bioacoustics. The International Journal of Animal Sound and its Recording*, 15, 35-50.
- Henry, Teuira (1962), *Tahiti aux temps anciens; traduit de l'anglais par Bertrand Jaunez* (rééd. partielle, sous le titre *Mythes tahitiens*, Paris, Gallimard, « L'aube des Peuples » 1993, textes choisis et préfacés par A. Babadzan), Publications - Société des océanistes; no. 1, Paris: Musée de l'homme 671 p.
- Hodson, Derek (2006), 'Altered States of Consciousness and Palaeoart: an Alternative Neurovisual Explanation', *Cambridge Archaeological Journal*, 16 (1), 27-37.
- Holbeck, Bengt (1990), 'Hundsköpfige', (eds.), *Enzyklopädie des Märchens. Handwörterbuch zur Historischen und Vergleichenden Erzählforschung* Berlin/New York: Walter De Gruyter, VI: 1372-1380.
- Ivanick, A. (1993), 'Les guerriers-chiens. Loups-garous et invasions scythes en Asie Mineure', *Revue de l'Histoire des Religions*, CCX (3), 304-29.

- Klein, Cecelia F., et al. (2006), 'La chamanite: une maladie historique de l'art précolombien', in Lorblanchet, Michel, Jean-Loïc Le Quellec, and Paul G. Bahn (eds.), *Chamanismes et arts préhistoriques: Vision critique Collection des Hespérides*, Paris: Errance, 291-316.
- Knappert, Jan (1990), 'The Aquarian guide to African mythology.', [256] p.
- Koppers, Wilhelm (1930), 'Der Hind in der Mythologie der zirkumpazifischen Völker', *Wiener Beiträge zur Kulturgeschichte und Linguistik. Veröffentlichungen des Institutes für Völkerkunde an der Universität Wien*, 1, 364-99.
- Kretzenbacher, Leopold (1968), *Kynocephale Dämonen südosteuropäischer Volksdichtung. Vergleichende Studien zu Mythen, Sagen, Maskenbräuchen um Kynocephaloi, Werwölfe und südslawische Pesoglavci, etc.* (Beiträge zur Kenntnis Südosteuropas und des nahen Orients. Bd. 5.); München: Dr Rudolf Trofenik 145.
- Kühme, Wolfdietrich (1965), 'Communal food distribution and division of labour in African hunting dogs', *Nature*, 205 (4970), 443-44.
- Lahelma, Antti (2005), 'Between the Worlds. Rock Art, Landscape and Shamanism in Subneolithic Finland', *Norwegian Archaeological Review*, 38 (1), 29-47.
- Le Quellec, Jean-Loïc (1995), 'Aires culturelles et art rupestre: théranthropes et femmes ouvertes du Messak (Libye)', *L'Anthropologie*, 100 81-119.
- Le Quellec, Jean-Loïc (1997), 'Cynoéphales et Pentecôte', in Bertin, Georges and Marie-Claude Rousseau (eds.), *Pentecôte, de l'intime au social* Laval/Nantes: Siloë/Université Catholique de l'Ouest, 415-33.
- Le Quellec, Jean-Loïc (1998), *Art rupestre et préhistoire du Sahara: le Messak libyen*, Paris: Payot & Rivages 616 p., [16] p. of plates.
- Le Quellec, Jean-Loïc (1999), 'Répartition de la grande faune sauvage dans le nord de l'Afrique durant l'Holocène', *L'Anthropologie*, 103 (1), 161-76.
- Le Quellec, Jean-Loïc (2004), *Arts rupestres et mythologies en Afrique*, Paris: Flammarion, 212 p.
- Le Quellec, Jean-Loïc (2006a), 'Chamanes et martiens: même combat! Les lectures chamaniques des arts rupestres du Sahara', in Lorblanchet, Michel, Jean-Loïc Le Quellec, and Paul G. Bahn (eds.), *Chamanismes et arts préhistoriques: Vision critique Collection des Hespérides*, Paris: Errance, 233-60.
- Le Quellec, Jean-Loïc (2006b), 'L'adaptation aux variations climatiques survenues au Sahara central durant l'Holocène', *Le Sahara et l'Homme: un savoir pour un savoir faire. Actes du colloque organisé à Douz du 27 au 29 décembre 2003*, 109-29.
- Lecouteux, Claude (1982a), 'Les cynocéphales. Étude d'une tradition tératologique de l'Antiquité au xii<sup>e</sup> siècle.', *Cahiers de Civilisation Médiévale*, 24 117-28.
- Lecouteux, Claude (1982b), *Les monstres dans la littérature allemande du Moyen Âge: contribution à l'étude du merveilleux médiéval*, (Göppinger Arbeiten zur Germanistik, 330; Göppingen: Kümmerle) 3v: ill; 21 cm, set.
- Lecouteux, Claude (1993), *Les monstres dans la pensée médiévale européenne: essai de présentation*, *Cultures et civilisations médiévales*, 10; Paris: Presses de l'Université de Paris-Sorbonne 183.
- Lévi-Strauss, Claude (1964), *Le Cru et le Cuit*, (Mythologiques; 1, Paris: Plon) 402 p.
- Lewis-Williams, J. David and Thomas A Dowson (1989), *Images of power: understanding Bushman rock art*, (1<sup>st</sup> edn., Johannesburg: Southern Book Publishers) 196 p.
- Lhote, Henri (1976), *Les gravures rupestres de l'oued Djerat, (Tassili-n-Ajjer)*, (Mémoires du Centre de recherches anthropologiques, préhistoriques et ethnographiques, 25; Alger: Societe Nationale d'Edition et de Diffusion) 2 v. (830 p., [21] leaves of plates).
- Liu, Chungshee Hsien (1932), 'The Dog-Ancestor Story of the Aboriginal Tribes of Southern China', *Journal of the Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, 62, 361-217.
- Lorblanchet, Michel (1981), 'Le centre de préhistoire de Pech-Merle', *Archéologia*, 147 6-15.
- Lorblanchet, Michel (1995), *Les grottes ornées de la préhistoire: nouveaux regards*, (Paris: Editions Errance) 287, [1] p.
- Lorblanchet, Michel, Jean-Loïc Le Quellec, and Paul G. Bahn (eds.) (2006), *Chamanismes et arts préhistoriques: Vision critique, Collection des hespérides*; Paris: Errance 335 p.
- Lorblanchet, Michel (2006), 'Rencontres avec le chamanisme', in Lorblanchet, Michel, Jean-Loïc Le Quellec, and Paul G. Bahn (eds.), *Chamanismes et arts préhistoriques: Vision critique Collection des Hespérides*, Paris: Errance, 105-36.
- Malcolm, J.-R. (1979), 'Social organization and communal rearing in African wild dogs', Harvard University.
- Malcolm, J.-R. and K. Marten (1982), 'Natural selection and the communal rearing of pups in African wild dogs', *Behavioural Ecology and Sociobiology*, 10, 1-13.
- Mellinger, J. (1982), 'Large social carnivores as comparative models of early hominid behavior', *American Journal of Physical Anthropology*, 57, 209.

Mori, Fabrizio (1975), 'Contributo allo studio del pensiero magico-religioso attraverso l'esame di alcune raffigurazione rupestri preistoriche del Sahara', in Anati, Emmanuel (eds.), *Valcamonica Symposium* Capo di Ponte: 343-486.

Muzzolini, Alfred (1991), 'Masques et thériomorphes dans l'art rupestre du Sahara central', *ArchéoNil*, 1, 16-42.

Pfeffer, Pierre (1972), 'Observations sur le comportement social et prédateur du lycaon (*Lycaon pictus*) en République Centrafricaine', *Mammalia*, 36, 1-17.

Quinlan, Angus R. (2006), 'Miroir et fumées: l'art rupestre et le chamanisme en Californie et dans le Grand Bassin', in Lorblanchet, Michel, Jean-Loïc Le Quellec, and Paul G. Bahn (eds.), *Chamanismes et arts préhistoriques: Vision critique Collection des Hespérides*, Paris: Errance, 317-28.

Ripoll Perello, Eduardo (1971), 'Una figura de "hombre-bisonte" de la Cueva de Castillo', *Ampurias*, 33-34, 93-110.

Robbins, Robert L. (2000), 'Vocal communication in free-ranging African wild dogs (*Lycaon pictus*)', *Behaviour*, 137 (10), 1271-98.

Rodriguez de la Fuente, F. (1971), 'Les Lycaons', in Rodriguez de la Fuente, F. (eds.), *La Faune*; t. 1 — *L'Afrique* Paris: Grange Batelière, 241-61.

Sauneron, Serge and Jean Yoyotte (1959), 'La naissance du monde selon l'Égypte ancienne', (eds.), *La naissance du monde* Paris: Le Seuil, 17-91.

Scheub, Harold (2000), *A dictionary of African mythology: the mythmaker as storyteller*, (Oxford: Oxford University Press) XVI-368 p.

Solomon, Anne (1999), 'Thoughtson therianthropes, myth and method', *Pictogramm*, 10 (2), 10-16.

Striedter, Karl Heinz and Michel Tauveron (2005), 'Traces de l'art rupestre fezzanais dans la Tadrart algérienne', *Hunters vs. Pastoralists in the Sahara: Material Culture and Symbolic Aspects. Acts of the XIVth UISPP Congress*, 1338, 15-23.

Testard, Alain (1987), 'Game sharing systems and Kinship systems among Hunters-gatherers', *Man*, 22 (2), 287-304.

Tschudi, Jolantha (1956), 'Les peintures rupestres du Tassili-n-Ajjer (traduction de Georges Piroué)', 105 p., 28 plates.

Van Albada, Axel and Anne-Michelle Van Albada (2000), *La montagne des hommes-chiens: art rupestre du Messak libyen*, Collection "Arts rupestres", Paris: Seuil, 138.

White, David Gordon (1991), *Myths of the dog-man*, Chicago/London: University of Chicago Press, XIV-334.

Whitley, David S (2000), *The art of the shaman: rock art of California*, Salt Lake City: University of Utah Press, 138 p.

Whitley, David S. (1992), 'Shamanism and rock art of Far Western North America', *Cambridge Archaeological Journal*, 2 89-113.

Zelenin, Dmitrii Konstantinovich (1952), *Le culte des idoles en Sibirie: les ongonnes médicaux zoomorphes; les ongonnes de chasse: l'origine totémique des ongonnes: les ongonnes anthropomorphes: les ongonnes d'élevage: les offrandes votives: le chamanisme et le culte des ongonnes/D. Zelenine; traduction de G. Welter*, Bibliothèque scientifique, Paris: Payot, 269 p.