

LÉGENDES ET RÉCIT DE L'HISTOIRE

Introduction

L'ensemble des productions narratives que nous créons, transmettons ou recevons, se distribuent selon un certain nombre de genres que nous reconnaissons par des vocables dont l'intelligence appartient à la culture la plus partagée : *conte*, *mythe*, *histoire*, *légende*, *roman*, *anecdote*, *rumeur*, *fable*, *saga* et, spécifiant éventuellement une forme ou un support : *poésie*, *chanson*, *film*¹. Ce déploiement, d'apparence hétéroclite, s'ordonne en vérité selon quelques critères principaux. Ceux-ci sont relatifs au caractère de création individuelle (*roman*) ou d'héritage collectif des schémas narratifs que l'on retransmet (autres genres sauf *fable* et *conte*, qui peuvent faire référence à des œuvres traditionnelles mais aussi à des créations littéraires), à ce que les faits rapportés ressortissent à la réalité (*histoire*, *anecdote*) ou à l'imaginaire, enfin à ce que les protagonistes des récits sont des hommes (*histoire*), des héros fondateurs (*légende*), ou des dieux (*mythe*)².

1. Ces derniers termes désignent des genres qui ne sont pas forcément narratifs. Le terme *film*, toutefois, tend à désigner une narration, selon une opposition lexicale à *documentaire*, *émission*... Il faut noter aussi que l'organisation précise des genres n'est pas universelle dans sa forme, mais varie selon les époques et les cultures.

2. Comme tous les auteurs le remarquent, cette classification, si elle découpe des grandes catégories narratives qui, globalement, sont aisément repérables, reste toujours approximative sur le détail. Il n'est pas un schéma narratif qui ne puisse, d'une culture à l'autre ou au sein d'une même culture, dans son évolution historique, dans la diversité de son champ social ou même dans un même champ de production, se retrouver exprimé dans des genres différents. Mais cette perméabilité, aussi intéressante et importante à prendre en compte soit-elle, ne remet pas en cause ni l'existence, de fait, des genres, ni les interrogations que pose leur pluralité discursive.

Les récits hérités à valeur collective, reconnus par leurs transmetteurs pour la validité de leur narration dans un champ de légitimité précisé par le genre lui-même, sont pour l'essentiel l'*histoire*, le *conte*, la *légende*³. Ils se distinguent avant tout par le statut de connaissance attribué à la chose narrée. Ainsi la posture énonciative de l'histoire peut-elle être caractérisée par le mode : « Il est arrivé que... », inscrivant la narration dans le champ de la réalité la plus prosaïque. Cela est vrai de la discipline historique en tant que telle, qui s'efforce d'instituer la vérité de la narration référentielle du groupe dans lequel elle s'inscrit, mais aussi de la place du récit historique au sein des cultures orales de tradition, qui instituaient ce récit dans un horizon référentiel de réalité désigné par des expressions telles que : « du temps des anciens », expression qui indiquait, sans que l'on n'ait plus à préciser la chaîne de transmission, que les récits produits descendaient en ligne en quelque sorte directe de témoins ou protagonistes des faits rapportés. Le conte – le conte populaire en tout cas – s'ouvre par un rituel « Il était une fois », qui signifie immédiatement, pour le conteur et ses auditeurs, qu'« il n'était pas une fois », c'est-à-dire que le récit est explicitement situé dans l'imaginaire. On notera la curiosité de ce procédé où « il était » indique précisément qu'il n'était pas, soulignant pour nous l'usage ludique et reconnu du brouillage des statuts de connaissance. La légende quant à elle s'installe dans le flou, un statut incertain, puisqu'elle est produite sur le mode : « Il paraît que », « Il est peut-être arrivé que », avec cette qualité étonnante que cette ambiguïté de statut est constitutive de son existence. Le récit légendaire est produit parce que la possibilité narrative qu'il déploie, pour aussi faible soit-elle dans le champ de la réalité (il y a quelquefois très peu de chances que la chose soit arrivée), apporte, par la seule énonciation de sa probabilité, un sens nécessaire à l'intelligence du monde (cf. infra).

Cette relation différente à la réalité fait aussi que l'histoire, comme narration véridique, propose un récit qui par essence tend à être univoque, monolithique, perfectible. Il tend à être achevé. Le conte et la légende, au contraire, s'ils reproduisent et doivent se conformer à des schémas narratifs hérités, autorisent, voire suggèrent, impliquent même la variation. Ils se nourrissent de et nourrissent cette liberté essentielle. Ils offrent une liaison au Verbe, comme matrice de création, radicalement autre, et cette distinction forte fonde leur complémentarité avec l'histoire. L'ensemble déroule les possibilités de la Parole.

Il est à remarquer que nos trois genres peuvent se décliner aussi en sous-genres reconnus par tout un chacun : nul n'a de peine à distinguer un conte

3. Il faudrait y ajouter le *mythe*. Mais celui-ci tient une place complexe et sa prise en considération ne peut se faire dans cette présentation courte. Cf. pour exemples X. RAVIER, *Le récit mythologique en Haute-Bigorre, Aix-en-Provence* – Paris, 1986, et *Ethnologie française*, t. XXIII, 1993, 1, *Textures mythiques*.

merveilleux d'un conte facétieux et, pour prendre un exemple de pertinence moins large mais qui montre la possible variation des découpages selon les espaces sociaux et culturels, ni moi ni mes camarades ne confondions, lorsque nous étions enfants, l'histoire apprise à l'école de l'« histoire sainte » apprise au catéchisme. Le champ du légendaire est lui-même balisé de quelques dénominations, telles celles de « légende dorée » ou de légende « noire », spécifiant des objets narratifs ou des éclairages singuliers de ces objets. Une distinction très intéressante est celle que nous faisons entre *légende* et *rumeur*, termes qui désignent pourtant des narrations produites sur le même mode cognitif : « Il paraît que ». Mais alors que la légende est énoncée comme une narration en quelque sorte légitime, accroissant et « positivant » le sens de la réalité par le détour du possible narratif qu'elle produit, le terme *rumeur* connote un jugement négatif, désignant une narration qui « entache » la réalité. Cela tient, entre autres, à ce que la rumeur est relative à une réalité temporellement proche, quasiment présente, tandis que le référent de la légende est temporellement plus lointain, ainsi qu'au fait que le statut de la rumeur est encore entremêlé à celui de la réalité, dont elle n'est pas assez distincte. Ce classement entre *légendes* et *rumeurs* est tout à fait instructif, en ce qu'il signale les conditions de légitimité des écarts narratifs que nous nous autorisons à prendre avec la réalité présumée.

Corrélativement à leurs statuts cognitifs, l'histoire, le conte et la légende narrent les faits et gestes de héros différents : les hommes véritables pour l'histoire, des héros imaginaires pour les contes, des figures au statut intermédiaire, souvent tutélaires, pour la légende. Mais, de façon plus fine, on observe que les temporalités dans lesquelles s'inscrivent ces trois discours ne sont pas les mêmes. En prenant pour exemple ce que nous connaissons de ces genres dans les contrées méridionales de la France depuis la seconde moitié du XIX^e siècle, on pourrait décrire schématiquement ces temporalités de la façon suivante. L'histoire, rapportant les faits référencés dans la réalité, s'inscrit – redondance ici nécessaire – dans la représentation du temps historique qui permet de référencer les faits : le temps, essentiellement, de l'écriture. Dans la tradition orale, le domaine de ce qui a statut d'histoire, le « temps des anciens », couvre le temps de l'expérience rapportée dans une chaîne de transmission repérable : trois ou quatre générations pour le menu détail de la vie quotidienne (jusqu'au temps des arrière-grands-parents environ), et quelque chose comme deux siècles pour les grands faits de l'histoire collective⁴.

A y regarder de près, le « Il était une fois » du conte n'est pas du tout un « Il était n'importe quand ». Le conte merveilleux, par son cortège de rois et

4. Il ne peut s'agir évidemment ici que de grandes approximations, dont on trouvera aisément des contre-exemples.

de princesses, de petits héros au statut social déclassé à qui il est permis, par la soumission victorieuse à des épreuves, d'épouser les princesses en question, produit une représentation idéalisée d'un « Ancien Régime » à ses origines, presque une nostalgie de cet Eden de la perméabilité sociale, avant que l'histoire – la « vraie » – ne devienne, précisément, réelle et contraignante : au-delà du temps représenté par le conte merveilleux, lorsqu'émerge l'histoire véritable, on ne se marie plus avec les princesses. Le conte facétieux a pour décor des temps plus récents. Les conteurs modifient d'ailleurs assez fréquemment leur formule d'ouverture d'un « Il était une fois », réservée plutôt aux contes merveilleux, en un simple « Une fois ». Ces temps sont d'abord celui de l'« Ancien Régime », mais plus historicisé, plus proche de nous que celui des contes merveilleux, dans lesquels les conflits sociaux ont déjà court puisque l'un des ressorts principaux de ces contes est justement le renversement symbolique, au travers du rire, de la hiérarchie sociale, notamment des seigneurs (avec lesquels donc on ne se marie plus). Ou bien les temps du progrès, le XIX^e siècle notamment, pour lesquels le rire mis en place par la facétie propose une mise à distance de la réalité de l'histoire pour se préserver de ses méfaits⁵. Il y a donc, derrière des récits donnés pour imaginaires, la mise en place d'une geste symbolique proposant une représentation « corrigée » et complémentaire de l'histoire.

La légende, enfin, propose ses narrations essentiellement dans les temps d'origine, origines fondatrices de la communauté narratrice (légendaires de Gargantua, de Roland, des Sarrasins pour les grands légendaires largement diffusés, légendaires plus localisés comme ceux de la prédestination protestante en Cévennes), ou refondation de ces origines dans des événements historiquement forts (Révolution, guerres napoléoniennes pour les légendaires communs, Guerre des Camisards – par exemple – pour les Cévennes)⁶.

La différence du statut des genres peut ainsi être interrogée comme permettant une continuité nécessaire de la représentation historique sur la totalité des temps⁷. Cette complémentarité s'opère en fonction des possibilités narratives qu'offre le rapport de l'expérience à la réalité – le conte et la légende narrent des temps que l'histoire ne documente pas – ainsi qu'en fonction des besoins de cohérence du « Grand Récit » eschatologique de l'histoire : le conte et la légende relatent, par le biais de la fiction, des événements que le statut de vérité de l'histoire ne lui permet pas de raconter, mais qui sont nécessaires à la juste inclusion du groupe narrateur dans le monde comme totalité.

5. Cf., pour exemple d'une description plus précise de ce discours du conte, J.-N. PELEN, *Le conte populaire en Cévennes*, Paris, 1994, p. 705-736 et *passim*.

6. Cf. P. JOUTARD, *La légende des Camisards. Une sensibilité au passé*, Paris, 1977, notamment « Une autre histoire », p. 277-347.

7. Le mythe et le récit de la création divine du monde se situent dans des temps encore antérieurs et avec des statuts de connaissance spécifiques.

*
* *

Le mot *légende*, dans le sens commun où nous le partageons, a une diversité de sens qu'il paraît pertinent de décrire et d'interroger, puisque cela questionne nos représentations et nous aide à comprendre la façon complexe dont nous narrons le monde.

Une première acception est celle employée pour désigner le statut non-véridique (et par conséquent non-légitime) d'une narration produite par un « Autre ». On appelle *légende*, ainsi, un récit présenté par son producteur comme historiquement véridique, mais dont on débusque, par un contre-savoir, une érudition, une critique des sources, les écarts d'avec la réalité que l'on prétend soi-même connaître. L'emploi du mot légende signale alors une position d'expert, renvoyant la narration considérée comme étant propre ou caractéristique à un champ culturel ou social qui n'élaborerait pas un véritable savoir. Les érudits de diverses disciplines, notamment historiens et folkloristes, ont ainsi parlé des « légendes populaires ». Dépasant le stade d'une dénonciation parfois nécessaire⁸, et entrant dans la dynamique discursive des producteurs du légendaire, un point de vue ouvert et fécond consiste à décrire et comprendre ces écarts à la réalité non pas comme des erreurs dénuées de sens, mais au contraire comme des logiques d'un autre mode, qui nous informent sur les processus de construction du récit historique au sens large – non limité au seul récit produit par l'institution de l'histoire – et sur les représentations de l'histoire⁹. Cette étude se justifie du fait que ces représentations de l'histoire sont elles-mêmes des faits historiques susceptibles d'être, comme tout autre, objet de connaissance, et parce que, selon une évidence que l'actualité la plus dramatique illustre constamment, elles engendrent elles aussi la réalité de l'histoire.

Cette considération de la légende est la plus courante. C'est celle qui a présidé aux recueils et travaux les plus classiques – et qui restent toujours des références fortes – d'un Paul Sébillot sur *Le peuple et l'histoire* (1907)¹⁰, ou d'un Arnold Van Gennep sur *La formation des légendes* (1917)¹¹. Ces ouvrages fondateurs ne sont pas restés lettre morte et ont été relayés par des études qui

8. J'entends par là la déconstruction de mythes obscurcissant le savoir. Pour exemples : C. AMALVI, *De l'art et la manière d'accommoder les héros de l'histoire de France. De Vercingétorix à la Révolution*, Paris, 1988 ; S. CITRON, *Le mythe national. L'histoire de France en question*, Paris, 1989. On pourrait citer aussi toutes les controverses nécessaires et salutaires qui ont entouré récemment les commémorations, dont celle, en particulier, du baptême de Clovis.

9. Cf. pour exemple R. GIRARDET, *Mythes et mythologies politiques*, Paris, 1986.

10. P. SÉBILLOT, *Le peuple et l'histoire*, vol. 4 de *Le folklore de France*, Paris, 1904-1907.

11. A. VAN GENNEP, *La formation des légendes*, Paris, 1917. Cf. aussi, du même auteur, *Religions, mœurs et légendes. Essais d'ethnographie et de linguistique*, Paris, 5 vol., 1908-1914.

ont fait date, ainsi celle de Georges Duby sur *Le dimanche de Bouvines* (1973)¹², ou de Philippe Joutard sur *La légende des Camisards* (1977)¹³. Mais, curieusement, alors que d'autres modes narratifs, tels celui du conte, ont été l'objet d'un mouvement de recherche très ample, nourri d'échanges internationaux¹⁴, on constate encore une très forte défiance de l'histoire institutionnelle comme de l'ethnologie (de façon moindre toutefois) envers le légendaire historique, comme si le discours historique n'était pas encore installé dans la conviction de sa propre scientificité ou légitimité pour pouvoir établir en objet distinct un discours qu'il ressent encore parfois comme concurrent.

Une seconde acception du terme *légende* est celle par laquelle un groupe culturel donné désigne une partie de ses récits à caractère historique comme relevant d'un rapport non démontré – sinon impossible – à la réalité. Une question simple – et somme toute fascinante – qui se pose alors, est de savoir pourquoi ces récits, relatifs à une réalité mais toutefois perçus comme non-véridiques, sont tout de même narrés. En quoi restent-ils nécessaires ? Pourquoi raconte-t-on, par exemple, des légendes de formation du paysage par Gargantua lorsqu'il serait passé par le pays narrateur, alors que l'on sait pertinemment qu'il n'y est pas passé et qu'il n'a pas modelé le pays ? Le début de la réponse est simple : parce que le fait que le paysage puisse avoir une histoire et un sens, même aléatoire, est supérieur à l'absence totale de sens. L'énonciation d'un sens fictionnel ouvre la possibilité d'existence du sens. Un paysage porteur de légendes, d'une mémoire même fictionnelle, est plus habité – et donc habitable – qu'un paysage sans mémoire. La fiction est plus forte que le vide, et reste peu dangereuse lorsqu'elle est énoncée comme telle.

Cet usage de la légende comme récit au statut cognitif incertain, pour ses transmetteurs eux-mêmes, a été peu interrogé. D'abord parce que ce jeu avec le statut de connaissance attribué à la narration a mal été perçu par les « spécialistes » qui, comme Van Gennep, dont on ne peut dire pourtant qu'il ne connaissait pas le domaine, n'ont considéré la légende que comme « objet de croyance »¹⁵, ce qui est loin d'être juste. Ensuite parce que cette considéra-

12. G. DUBY, *Le dimanche de Bouvines*, Paris, 1973.

13. P. JOUTARD, *op. cit.* Cf. aussi, relativement proche mais moins ample, J.-C. MARTIN, « La Vendée, région-mémoire », in P. NORA, *Les lieux de mémoire*, vol. 1, *La République*, Paris, 1984. Rééd. Paris, 1997, p. 519-534.

14. Le conte possède ainsi un outil de référence international sous la forme d'un catalogue des schémas narratifs, dénommés contes-types : A. AARNE et S. THOMPSON, *The types of the Folktale. A classification and bibliography*, Helsinki, 1976. Cf. aussi, pour une idée précise du matériau, de l'ampleur des collectes et des orientations d'analyse des genres, l'excellent P. DELARUE et M.-L. TENÈZE, *Le conte populaire français*, 4 vol. édités, Paris, 1957 (P. Delarue), 1964 (P. Delarue et M.-L. Tenèze), 1976 et 1985 (M.-L. Tenèze). Les deux premiers volumes sont consacrés aux contes merveilleux, le troisième aux contes d'animaux, le quatrième aux contes religieux. Le catalogue français est actuellement poursuivi par Josiane BRU. Pour une synthèse récente des études sur le conte, cf. N. BELMONT, *Poétique du conte. Essai sur le conte de tradition orale*, Paris, 1999.

15. A. VAN GENNEP, *op. cit.*, p. 30.

tion demande un fort et incontournable travail de « terrain » – qu'il s'agisse du terrain de l'oralité ou des sources écrites –, un effort de contextualisation du récit dans le champ de sa production¹⁶, et réclame la problématisation du récit légendaire dans l'ensemble des narrations, en interrogeant leur complémentarité discursive. Paul Veyne a bien évalué ce problème de l'espace de pertinence de « l'imagination constituante » lorsqu'il a posé la question : *Les Grecs ont-ils cru à leurs mythes ?*¹⁷ D'un autre point de vue, j'ai moi-même souligné, dans divers articles, d'une part le sens *malgré tout* d'un récit sur l'histoire pourtant rapporté comme non-véridique, d'autre part la multiplicité des supports discursifs et le caractère hétérogène des éléments narratifs dans la constitution d'un *tissu légendaire*, enfin l'idée d'une cohésion globale des narrations dans une *économie générale* du récit de l'histoire (en prenant pour exemple le conte, la légende, la chanson et, genre non considéré ici, le proverbe)¹⁸. Des travaux de terrain importants et en cours vont bientôt illustrer, me semble-t-il, la valeur heuristique de l'interrogation large et croisée des récits aux statuts de connaissance divers dans la constitution d'une représentation complexe – un « Grand Récit » – de l'histoire. Il s'agit des recherches de Pierre Laurence sur la mémoire orale en vallée Française et pays de Calberte (Cévennes), ainsi que ceux de Karine-Larissa Basset sur le légendaire concernant les Sarrasins en France, dont les deux contributions que l'on trouvera ci-après proposeront des illustrations partielles¹⁹.

16. Le long établissement, depuis en gros le milieu du XIX^e siècle, de *recueils* de légendes, par les folkloristes et les lettrés, est à l'inverse même de cette démarche. Les légendes n'y sont en effet considérées que comme des productions littéraires enjolivant la réalité, œuvres de création si elles sont le fait des auteurs des recueils, ou fictions populaires « curieuses » – parce que socialement « exotiques » – mais erronées lorsqu'elles sont collectées. Contrairement à ce qu'il en est de manière générale des recueils de contes, les recueils de légendes se présentent fréquemment avec un fort brouillage des sources dont on ne peut dire, sauf par une érudition adaptée, si elles sont populaires ou non. La contextualisation de la production légendaire y est donc généralement nulle.

17. P. VEYNE, *Les Grecs ont-ils cru à leurs mythes ?*, Paris, 1983.

18. Cf. sur ces trois points respectivement : J.-N. PELEN, « Considérations sur quelques légendes cévenoles et sur la tradition orale – réponse à l'éditorial du *Lien des chercheurs cévenols*, n° 88 », in *Lien des chercheurs cévenols*, Génolhac, n° 89, 1992, p. 1-6; « Le légendaire de l'identité communautaire en Cévennes, du XVIII^e au XX^e siècle », in *Le Monde alpin et rhodanien*, n° 1-4/1982, p. 127-141; « Mémoires de la littérature orale. La dynamique discursive de la littérature orale - réflexions sur la notion d'ethnotexte », in *Croire la mémoire ? Approches critiques de la mémoire orale*, Aoste, 1988, p. 85-106.

19. Cf. P. LAURENCE, *Mémoire orale des Cévennes. Vallée Française et pays de Calberte*, rapport pour la Mission du Patrimoine Ethnologique, automne 1999 (en cours); K.-L. BASSET, « Nos ancêtres les Sarrasins ». *Mythes historiographiques et traditions populaires autour des Sarrasins en France, XIX^e - XX^e siècles*, thèse d'histoire en cours d'achèvement à l'Université Paris VII Denis Diderot. Cette thèse, par la diversité et l'ampleur de sa documentation, la finesse de sa problématisation, devrait constituer la référence sur cet objet, vaste mais mal connu, en France. Cf. déjà, sur la complémentarité des statuts discursifs : idem, « Les "Sarrasins" du Véron. La dynamique discursive d'un légendaire », *Cahiers de littérature orale*, n° 43, 1998, p. 133-161. Sur le légendaire relatif aux « Sarrasins », cf. également Moresaca. *Images et mémoire du Maure*, Corte, 1998.

Une dernière acception du terme *légende* désigne enfin ce que l'on peut aussi dénommer les « récits de croyance » ou, plus précisément, « récits d'expérience ». Ces narrations rapportent, le plus souvent, des rencontres individuelles présumées véridiques avec des êtres de l'Au-delà, êtres religieux (Dieu, la Vierge, les Saints, le diable) ou profanes (la Mort ou les morts, les êtres fantastiques : fées et êtres sauvages, lutins domestiques...) ²⁰. Les raisons d'emploi du mot *légende* sont ici diverses et complexes. On peut y voir, dans un premier temps, une mise à distance du statut de vérité possible de ces récits, dans le cadre d'un regard érudit qui se donne comme historiquement avancé et donc sorti – dans une représentation de l'histoire dont le « progrès » est le moteur – de l'ère des « superstitions ». Mais l'emploi du mot *légende*, concernant ce domaine, est aussi le fait des narrateurs eux-mêmes qui, par cet usage, désignent le caractère incertain de l'expérience rapportée et surtout l'importance de la réitération de ces récits, tant il est vrai que les expériences de l'Au-delà répondent à des schémas narratifs somme toute peu nombreux et fortement réemployés. Ils trouvent même dans ce réemploi – c'est-à-dire dans le fait qu'ils renouvellent une expérience déjà arrivée – une large part de leur légitimité. Le récit est autorisé d'avoir déjà été dit ²¹. Enfin, le mot *légende*, ici, peut désigner le champ thématique que des récits d'expérience divers tendent à constituer, à la fois par leur complémentarité, dans l'intertextualité, et par leur réitération continue. C'est dans ce sens qu'Anatole le Braz a pu éditer, en 1893, sa *Légende de la Mort chez les Bretons armoricains*, l'auteur élaborant une représentation raisonnée du récit complexe de la Mort à partir de récits d'expérience individualisés ²².

*

* *

Les contributions ci-après réunies ont dans un premier temps donné lieu à une communication orale, le 23 février 1999, lors d'une journée d'étude de l'UMR TELEMME à la Maison des Sciences de l'Homme dans le cadre du

20. Les meilleurs travaux, à la fois ethnographiques et historiques, sur ce domaine, me semblent être ceux qui ont été développés par Charles Joisten, ou poursuivis à partir de ses enquêtes. Cf. notamment C. JOISTEN, « La mort, Dieu et le diable dans un ethnotexte du Haut-Embrunais », *Le Monde alpin et rhodanien*, n° 1-4, 1977, pp. 271-338, ainsi que, tout à fait remarquable : *Le Monde alpin et rhodanien*, n° 1-4, 1992, *Etres fantastiques dans les Alpes*. Cf. également dans cette revue, basé sur ces enquêtes, l'article de K.-L. BASSET.

21. Sur cette légitimation par la réitération, cf. PELEN, « Mémoires de la littérature orale... », *op. cit.*

22. A. LE BRAZ, *La légende de la Mort chez les Bretons armoricains*, Paris, 1893. Édition définitive, Paris, 2 vol., 1923. Pour une bonne étude récente sur ce domaine, présentant toutefois des déficits de documentation, cf. M. CAPDECOMME, *La vie des morts. Enquête sur les fantômes d'hier et d'aujourd'hui*, Paris, 1997.

séminaire sur *La production du récit collectif*²³ (programme *Représentations*). On soulignera, avec plaisir, qu'elles proviennent, pour quatre sur six, de jeunes chercheuses (trois sont doctorantes en histoire). L'ensemble ne recouvre pas – loin s'en faut, bien entendu, car le domaine est large et complexe – la totalité des champs du légendaire. La complémentarité des statuts cognitifs entre les divers genres narratifs n'y est pas véritablement envisagée; la production contemporaine forte d'un légendaire, malencontreusement dit « urbain », à caractère fantastique, n'y est pas, non plus, représentée²⁴, de même que n'est pas solidement problématisée, en tant que telle, la vigoureuse liaison du légendaire à l'espace, selon laquelle on pourrait presque appeler légende tout récit d'historicisation de l'espace²⁵. Les grands héros fondateurs d'une supposée « mythologie française », tels Roland ou Gargantua, ne s'y trouvent pas non plus²⁶, à l'exception, nette mais ici très particulièrement éclairée, du légendaire « sarrasin ». Les trois acceptions que nous avons décrites du terme *légende* – écart d'avec la « réalité » et pointé par l'expert d'une narration historique, récit délibérément symbolique de l'histoire aux yeux de ses transmetteurs, ou rapport d'une expérience individuelle d'un Au-delà objet d'une interrogation collective – y sont néanmoins illustrés à des titres divers. Et nous pouvons, en nous appuyant sur ces contributions, approfondir un peu les problématiques du légendaire.

Partons d'une question simple : qu'est-ce qui fait la logique d'ensemble de ces contributions ? Comment les classer, par exemple, selon un ordre de présentation qui ne soit pas aléatoire ? Peut-on les positionner les unes par rapport aux autres en suivant la chronologie référentielle des éléments légendifiés ? On aurait ainsi, traités dans ce numéro : le légendaire relatif à saint Aigulphe, du VII^e siècle (D. Planavergne), puis celui relatif aux invasions sarrasines du VIII^e siècle (K.-L. Basset), puis à l'édit de Nantes en 1598

23. Pour un éclairage de cette notion, un premier bilan et une prospective de ce séminaire, cf. J.-N. PELEN, « La production du récit collectif », *Le Monde alpin et rhodanien*, n° 4, 1999, p. 97-103.

24. Sur ce légendaire, cf. V. CAMPION-VINCENT et J.-B. RENARD, *Légendes urbaines. Rumeurs d'aujourd'hui*, Paris, 1992, qui donne une bonne idée de la thématique du champ. Également, pour une bonne analyse d'un motif, V. CAMPION-VINCENT, *La légende des vols d'organes*, Paris, 1997. Sur une autre thématique, l'ouvrage de W. STOCZKOWSKI, *Des hommes, des dieux et des extraterrestres. Ethnologie d'une croyance moderne*, Paris, 1999, a l'avantage d'être récent, d'une large documentation et d'une forte problématisation. Il pêche toutefois par une vision trop en surplomb, précisément peu ethnologique.

25. Sur ce rapport à l'espace, outre les travaux, déjà cités, de Philippe Joutard, Pierre Laurence et Karine-Larissa Basset, on pourra voir, pour exemple, S. BRUNET, « Place des vivants, place des morts dans les Pyrénées centrales », in *La mort difficile*, Carcassonne, 1994, p. 61-113.

26. Pour des publications assez récentes cf. A.-I. GALLETI et R. RODA, *Sulle orme di Orlando. Leggende e luoghi carolingi in Italia*, Padova, 1987; A.-I. GALLETI, *A la recherche de Roland. Les paladins de France en Italie*, Carcassonne, s.d.; P. GORDON, *Le géant Gargantua*, Paris, 1998.

(C. Borello), au bandit Gaspard de Besse dans la seconde moitié du XVIII^e (C. Jouval), le récit de revenant que Mistral rapporte s'être transmis à Maillane autour de 1820-1825 (R. Bertrand), enfin le légendaire sur Roux le Bandit, déserteur de la guerre de 14 (P. Laurence). Mais cet ordre ne serait pas sans inconséquence puisque l'on traiterait d'abord, avec le quatrième centenaire de l'édit de Nantes, d'une production discursive très contemporaine pour envisager ensuite, avec Gaspard de Besse, d'un légendaire déjà en place au XVIII^e. Comment assigner, par ailleurs, un référent de réalité datable, situé sur une échelle chronologique, aux *êtres fantastiques* dénommés « Sarrasins » ? Si la question de leur relation aux êtres historiques de même nom mérite d'être posée, il serait bien délicat de trancher. Pourrait-on alors classer ces articles selon la chronologie de *production* du légendaire sur lequel ils se penchent ? Nous déplacerions en dernier la contribution sur le quatrième centenaire de l'édit de Nantes, mais nous ne saurions comment ranger les productions légendaires étalées sur de longues périodes qui se recouvrent (les Sarrasins, Gaspard de Besse), voire qui sont encore largement ouvertes (les mêmes plus Roux le Bandit). Faudrait-il en définitive adopter un classement selon la longévité de la production légendaire ? Cela serait peut-être plus juste mais se heurterait à des déficits d'information (quand naît le légendaire sarrasin sous les motifs dont il est question ici ?) ou à des questions théoriques. De quand dater, ainsi, l'origine du récit produit par Mistral ? De la date qu'il propose des faits en question (1820-1825), de celle approximative de la rédaction de son ouvrage (1880-1890), de la date de sa publication (1906) ? Son récit n'est-il pas en effet légendaire sur toute cette période, et jusqu'à celle où nous le considérons nous-mêmes comme tel ? Et puis, pour un récit de cette sorte dont on connaît de multiples variantes, quel est le cadre historique et culturel de pertinence ? Est-il dans la version produite par Mistral ou, un peu plus, dans l'ensemble des versions que nous en connaissons ?

L'ordre en définitive retenu procède d'une cote forcément mal taillée, puisque la polysémie du légendaire et la pluralité des questions que l'on peut lui poser ne peuvent être reflétées par la linéarité. Tous les textes qui suivent interrogent, bien évidemment, l'écart à la réalité historique que s'autorisent, consciemment ou non, les narrations, et le sens des stratégies discursives : quelles représentations sont-elles mises en place et à quelles fins ? Mais ils suivent, par ailleurs, un cheminement problématique que l'on peut brièvement décrire.

Les deux premiers textes, de Delphine Planavergne et Céline Borello, sur le légendaire de saint Aigulphe et sur celui de l'édit de Nantes, ne s'appuient – à quelques détails près – que sur des sources écrites dont l'objectif est d'officialiser un récit de l'histoire, en l'interprétant toutefois selon des motivations diverses. Ils posent, de manière sous-jacente, la ques-

tion de la collusion inévitable – quoique l'un des objectifs de l'écriture scientifique soit de tenter de la réduire – du récit de l'histoire avec le champ social qui le produit, et plus particulièrement avec l'espace narratif du politique, au sens large du terme. Ils analysent, en quelque sorte, le caractère pour le moins connoté de récits qui ont déjà, en tant que tels, le statut de récits d'« experts », relatant des événements de l'histoire collective.

Les deux articles suivants, sur le légendaire de Gaspard de Besse par Caroline Jouval, et sur celui de Roux le Bandit par Pierre Laurence, partagent le fait de s'appliquer à éclairer un légendaire dont l'ancrage dans la réalité, du point de vue de son importance objective, peut sembler plus étroit que les précédents (il n'y s'agit que de « quelques bandits » dont les « exploits » n'ont pas modifié le « cours de l'histoire »), mais dont la production est beaucoup plus polymorphe, à la fois écrite et orale, « érudite » et « populaire », le sens du discours apparaissant presque comme enchevêtré dans la diversité de ses productions. Tous deux ont pour objet le même motif du « bandit social » et ils posent, en filigrane, la question de l'indispensable complexité du récit historique. À côté du récit patenté de l'histoire en effet, d'interprétation univoque dans la mythologie, principalement ici, de la nation, ils soulignent la nécessaire coexistence de récits « seconds », plus régionalisés, définissant des espaces d'appartenance différents, et qui contrebalancent, justement, le sens monolithique du récit institutionnel. L'existence même de nombreux légendaires de « bandits sociaux »²⁷ signifie cette exigence narrative d'une refondation symbolique inversant la valeur de la représentation hiérarchique²⁸.

L'article de Karine-Larissa Basset, à propos des enquêtes inédites de Charles Joisten sur le légendaire sarrasin, recoupe les deux précédents dans cette revendication, somme toute étonnante, de grands ancêtres marginaux ou représentatifs d'une altérité originelle²⁹. Il déplace la résonance du motif du bandit en ce que celui-ci – désormais « envahisseur » – n'est plus une figure individuelle de l'histoire locale mais une image des plus fortes de l'histoire nationale, curieusement détournée au profit du sentiment du local. Il ouvre en outre sur la fréquente légendification des êtres historiques en êtres fantastiques, mutation de la représentation dont les raisons – que l'on ne peut réduire, dans un revers d'argument, à une confusion ou un étiole-

27. Cf. E.-J. HOBBSAWM, *Le bandit social*, Paris, 1999 (première édition 1979), et D. BLANC et D. FABRE, *Le brigand de Cavanac*, Lagrasse, 1982.

28. Le légendaire des bandits sociaux n'est pas, *stricto sensu*, un légendaire d'origine. Le fait que ces bandits « battent le pays », réapproprient l'espace sauvage au profit de la communauté narratrice, l'y apparente toutefois.

29. Dans le Midi de la France, ces ancêtres ont amplement été représentés, depuis le XIX^e siècle pour le moins, outre par les figures des Sarrasins et de certains êtres fantastiques, par le taureau et les croquemitaines. Cf. D. LODDO et J.-N. PELEN, « Croquemitaines d'Occitanie. L'altérité tutélaire », in *Le Monde Alpin et Rhodanien*, n° 2-4, 1998, p. 81-102.

ment mémoriels – ne laissent pas de poser des questions fascinantes : quel recouvrement de signification, quelle incontournable évolution ont permis ou engendré cette mutation de statut ? Cet article ouvre enfin, par rapport aux précédents, la question du statut légendaire des récits de croyance.

C'est par ces deux biais du récit de croyance et du changement de statut cognitif que l'article de Régis Bertrand sur le récit de revenant rapporté par Mistral se relie au précédent. Au-delà de la juste problématisation qu'en propose son auteur – pourquoi et comment Mistral, en tant qu'érudit, relate-t-il, dans un ouvrage d'hommage à la Provence, édité à Paris, une « croyance », c'est-à-dire un récit dont l'évolution historique délégitime la crédibilité –, on peut poser aussi la question suivante : le report que fait Mistral du récit dans le temps des anciens, le temps de l'enfance, n'est-il pas l'une des constantes des récits d'expérience ? Mistral, en effet, fait amplement référence aux « légendes et croyances de notre race provençale, qui bercèrent [son] jeune âge d'un balancement de rêves et de poésie émue ! », et il précise, à propos de sa mère : « Après le lait que m'avait donné son sein, elle me nourrissait, la sainte femme, ainsi avec le miel des traditions et du bon Dieu »³⁰. Ce caractère « matriciel » des récits d'expérience se retrouve fréquemment dans les autobiographies, proposant un Eden originel poétisé³¹. Il se retrouve aussi dans les témoignages oraux, lorsque les témoins notent qu'ils ont aperçu les êtres fantastiques dans leur enfance, ou qu'ils en tiennent le témoignage de figures tutélaires ascendantes, parents ou grands-parents, souvent féminines : la mère ou la grand-mère³². Il y a là en quelque sorte, entre les récits « érudits » et les récits « populaires », certes une différence de statut des narrations (on se défend d'y croire d'un côté quand on admet leur possible véracité de l'autre), mais surtout une même légendification de l'histoire au moyen du récit biographique. Dans les deux cas, c'est bien aux confins des origines de l'être (l'enfance – récit biographique) que se sont manifestés, avant que de disparaître avec le déroulement du temps historique (depuis on ne les voit plus ou l'on y croit plus, dans les deux cas en raison du « progrès »), les êtres fantastiques.

*

* *

En définitive, les questions que nous pose la légende face à l'histoire, dans un élargissement anthropologique de la problématique de la narration, sont celles de sa nécessité. Peut-il y avoir, en premier lieu, établissement de

30. F. MISTRAL, *Mes origines. Mémoires et récits*, Paris, 1906, p. 43.

31. Cf. pour exemple A. CHAMSON, *Le chiffre de nos jours*, Paris, 1954, p. 262-268 : « Maman parlait-elle avec les morts ? »

32. Cf. par exemple, dans les documents de C. Joisten publiés ci-après, les n° 8 et 14.

la « vérité historique » si celle-ci n'est pas instaurée en contrepoint de la fiction ? En quoi, secondement, la fiction, même reconnue comme telle, n'étend-elle pas malgré tout la perception que nous avons de la réalité, par le sens ajouté qu'elle laisse, du simple fait d'avoir été proférée ? La vérité de l'histoire, enfin, ne réclame-t-elle pas, inexorablement, l'existence d'autres possibles narratifs, à la fois pour permettre le déploiement de son imaginaire et éviter, surtout, un enfermement dans une représentation totalisante ?

Jean-Noël PELEN