

The logo of the University of Brittany Occidental (UBO) features the letters 'UBO' in a stylized, white, rounded font against a dark blue background.

université de bretagne  
occidentale



THÈSE / UNIVERSITÉ DE BRETAGNE OCCIDENTALE

sous le sceau de l'Université européenne de Bretagne

pour obtenir le titre de

DOCTEUR DE L'UNIVERSITÉ DE BRETAGNE OCCIDENTALE

Mention : ethnologie

École doctorale sciences humaines et sociales

DOCTEUR DE LA FACULTÉ OUVERTE DES RELIGIONS ET DES HUMANISMES LAÏQUES

Mention : sciences religieuses

Les troménies bretonnes.  
Un mode d'anthropisation  
de l'espace à l'examen  
des processions giratoires  
françaises et belges.

Tome II - Études et analyses

présentée par

**Joël Hascoët**

Préparée à l'UBO à Brest (France)

en cotutelle avec la FORel à Charleroi  
(Belgique)

**Thèse soutenue le septembre 2010**  
devant le jury composé de :

**Jean-François Simon jury 1**

Professeur, UBO / directeur de thèse

**Claude Sterckx jury 2**

Professeur émérite, FORel / co-directeur de thèse

**Donatien Laurent jury 3**

Directeur de recherches émérite, CNRS / promoteur

**Pierre-Yves Lambert jury 4**

Directeur d'études, EPHE/ rapporteur

**Olivier Servais jury 5**

Professeur, UCL / rapporteur



## **Tome II - Études et analyses**

### ***III<sup>ème</sup> partie – La terre domestiquée***

<b>III-1 De l'espace naturel à la paroisse.....</b>	<b>427</b>
<b>III-2 Chaque année au jour dit .....</b>	<b>467</b>
<b>III-3 Le rite sacré autour de la cité.....</b>	<b>484</b>
<b>III-4 Un récit pour fonder le monde .....</b>	<b>531</b>

### ***IV<sup>ème</sup> partie – L'animal épiphanique***

<b>IV-1 L'animal guide .....</b>	<b>605</b>
<b>IV-2. Le cerf monture merveilleuse .....</b>	<b>622</b>
<b>Conclusion .....</b>	<b>707</b>



## III<sup>ème</sup> partie – La terre domestiquée

La troisième partie de ce travail est consacrée à la présentation des matériaux universels tels que l'espace, le temps et le rite et à leur mise en perspective dans le cadre de notre corpus. Reconnaissons cependant les complexités rencontrées et la limitation de la recherche de par la manque d'études scientifiques (géographie, hagiographie, histoire, linguistique...) développées sur ce vaste sujet à l'échelle européenne. Alphonse Dupront, historien du christianisme, avait lui-même commencé une recension française puis européenne des processions chrétiennes, qui s'est rapidement avérée un travail titanesque. À défaut de prétendre à l'exhaustivité, nous avons essayé de couvrir le mieux possible les champs signifiants de ces processions giratoires, soit du point de vue ethnologique : l'espace, le temps, la légende et le rite.

### III-1 De l'espace naturel à la paroisse

« Avec le temps, l'espace est la seconde dimension fondamentale par rapport à laquelle l'être humain doit se situer<sup>1</sup> ». Les rapports qu'entretient un peuple avec son territoire sont complexes et multidimensionnels. L'un des aspects en est l'appropriation symbolique et rituelle de l'espace par le biais des circumambulations religieuses. Symbolique par la nature même du récit fondateur, rituelle par son mode opératoire commémoratif.

Pourquoi s'intéresser, à cette dimension, souvent cachée ou même évanescence, de l'appropriation symbolique du territoire ? À cette question, nous proposons plusieurs réponses :

- L'appropriation symbolique du territoire fait partie du champ de l'anthropologie, elle a donné lieu à de nombreuses recherches dans plusieurs régions du monde.
- Le sujet d'étude couvre des disciplines aussi différentes que l'ethnologie, la géographie, l'histoire, le droit, les sciences religieuses. Il a donné lieu à des études récentes dans ces disciplines, le plus souvent menées de façon indépendante les unes des autres, et avec des méthodologies et des objectifs différents. Le sujet se prête bien à l'établissement de passerelles entre les disciplines.
- Une telle recherche correspond à une démarche personnelle et universitaire, d'observation participante, et si possible de restitution de la connaissance anthropologique aux populations concernées.

#### Définition de l'espace :

Le terme « espace » est généralement défini comme l'« étendue indéfinie qui contient et entoure tous les objets<sup>2</sup> », ou encore le « lieu, plus ou moins bien délimité, où peut se situer quelque chose<sup>3</sup> ». Pour André Lalande il est un « milieu idéal caractérisé par l'extériorité de ses parties, dans lequel sont localisés nos percepts, et qui contient par conséquent toutes les étendues

---

1 Meslin 1997:1948.

2 *Dictionnaire Larousse* « Espace ».

3 *Le Robert électronique* « Espace ».

### III - La terre domestiquée

finies<sup>4</sup> ». Il peut se décliner dans différentes catégories de la pensée humaine : géométrie, géographie, littérature, philosophie, physique... C'est l'espace géographique qui va retenir notre attention, car c'est bien dans cette région matérielle que se déploie le génie humain. Le terme d'espace, neutre dans son concept, est ici préféré à ceux de « terre, territoire, région, paroisse, communes... », rattachés à d'autres concepts, religieux, de possession, d'identité, de société.

De tout temps les hommes ont occupé, ordonné et explicité l'espace. L'Espace est cet ensemble regroupant le ciel et la terre, leur séparation, comme nous l'apprennent les cosmogonies antiques, permet la naissance de la vie sur Terre. L'homme dépendant de ces deux entités, il les conçoit à son image, mâle et femelle, un ciel fécondant une terre matrice de la vie.

Nous pouvons affirmer qu'universellement, l'homme a besoin d'anthropiser (d'humaniser) l'espace qui l'entoure, de donner sens à l'inconnu, de domestiquer l'espace, en le nommant, en le balisant, en le limitant par des frontières artificielles et/ou naturelles.

#### III-1.1 Justifier la possession !

L'éternelle question du rapport de l'homme à son territoire, soit l'espace perçu comme lieu de vie d'un groupe humain, est appréhendé sous les formes :

- de questionnement,
- de légitimation, nationale ou religieuse, le territoire étant alors conçu comme espace vital de la nation contre l'ennemi national ou religieux ; pouvant aller jusqu'à une entrée en guerre ;
- de la nationalité, acquise par le sang ou par le lieu de naissance ;
- de l'héritage patrimonial et de sa transmission, simple ou complexe...

L'acquisition se fait toujours dans une logique de force suivie d'une justification du pouvoir, local, ecclésial, seigneurial ou régalien. Le récit justifiant la possession de l'espace peut provenir de différentes sources : cosmogonie, mythe, autochtonie, légende, ou tout simplement droit du plus fort comme l'exprime l'action de coloniser un lieu ou de se l'approprier.

#### De la terre au territoire

La terre représente la matière à partir de laquelle fut formé Adam\*, le premier homme, et la Terre dans son acception spatiale, l'espace qui l'a accueillie, la matrice naturelle qui permit aux premiers agriculteurs de produire leur propre subsistance, la planète qui accueille plusieurs milliards d'êtres humains... D'où l'importance de développer les acceptions du terme originel.

**La terre (vierge)** : du lat. *terra*, est sémantiquement proche du terme français « terre ». Elle correspond à l'élément solide qui supporte les êtres vivants et leurs ouvrages et où poussent les végétaux. Elle correspond également à l'étendue limitée, bornée, de la surface terrestre et,

4 Lalande 1956:298.

spécialement, des terres cultivables, considérées comme objet de possession.

À l'inverse de l'aspect neutre de la terre, le territoire évoque immédiatement un espace contrôlé, où une communauté humaine exerce un pouvoir politique et juridique.

**Le territoire** : du lat. *territorium*, de *terra* « terre », correspond à l'étendue de la surface terrestre sur laquelle vivent des groupes humains, et, spécialement, les collectivités se définissant politiquement comme nations.

Les termes de « terre » et de « territoire » résument à eux deux la différence linguistique, subtile, séparant l'occupation et la possession. Ainsi, Jules Michelet, dans son ouvrage consacré aux *Origines du droit français*<sup>5</sup>, propose de classer ses exemples historiques de la propriété au travers de ces deux catégories : occupation<sup>6</sup>, suivi de possession<sup>7</sup>.

Ainsi l'occupation humaine d'une terre en justifie rapidement sa possession, qui doit être avalisée par le droit d'y résider et le pouvoir de châtiment au profit du possesseur. Si la possession est réglée par le droit en vigueur, l'occupation antérieure doit se justifier, moralement, symboliquement, matériellement, idéologiquement en somme. Si la terre ne possède pas d'histoire, c'est le nouvel occupant qui « invente » l'histoire, le récit, de sa propriété.

**Le terroir** : de même racine étymologique que le territoire, correspond à un espace homogène, du point de vue de ses qualités et de ses aptitudes agricoles. Terme à l'acception plus globale, il n'est pas employé dans la terminologie de conquête physique. Remarquons que cette perception analogique de l'espace est fortement valorisée en France<sup>8</sup> ; elle manifeste une anthropisation remarquable de productions agricoles régionales, liant le produit à la terre : le Roquefort, le Champagne, le label AOC ; et si l'on pousse la comparaison dans l'expression politique « La terre ne ment pas<sup>9</sup> », sous entendu que les travailleurs de la terre sont associés de fait aux valeurs positives qu'elle véhicule, en opposition aux populations urbaines !

## **Occuper, posséder, coloniser**

### *L'occupation*

L'occupation est un terme qui rappelle sans aucun doute des souvenirs douloureux pour nombre de Français ayant connu la Seconde Guerre mondiale, mais notre propos remonte à des temps bien plus anciens, à l'époque où le mythe se confond avec l'histoire. En effet, les récits d'occupations ressemblent rarement à des récits prosaïques d'arpentages. Le merveilleux prend le dessus sur les descriptions d'arpentages géométriques plus rationnels. Les héros acquièrent des propriétés, paroisses, asiles, par des gestes, des jets d'objet, des observations, des parcours

---

5 Michelet 1837.

6 Michelet 1837:II 71-85.

7 Michelet 1837:II 86-113.

8 Selon le journaliste-anthropologue québécois Jean-Benoît Nadeau 2004:93-108.

9 L'expression originale reviendrait au maréchal Pétain « la terre qui elle, ne ment pas », a été reprise dans la chanson « La terre ne ment pas », écrite par Lucien Boyer et mise en musique par Henry Verdun en 1941. Cf. Frélastre 2002:58.

équestres ou pédestres... Ces acquisitions territoriales résultent d'une prise de possession, avec ou sans possédant antérieur, avec intention manifeste de s'approprier un bien.

En 1837, Jules Michelet développe l'acception du terme « occupation » dans ses *Origines du droit français*, évoquant explicitement l'aspect coutumier de cette justification juridique d'une possession territoriale ; par le geste du jet, d'armes militaires ou d'outils, voire par la course et la ruse. Paul Sébillot intègre cette même thématique dans son *folk-lore de France*<sup>10</sup>, au travers des récits de fondations d'églises. Le folkloriste s'intéressant à l'hagiographie populaire, son corpus s'étoffe de merveilleux : la définition de l'emplacement se fait par le jet d'un objet, par les vœux d'érection et, dans le cas où l'emplacement choisi ne plaît pas, par le déplacement autonome de la statue du saint. Bien que le corpus rassemblé par les deux auteurs puisse apparaître comme trop folklorique, dans l'acception négative du terme, les légendes de fondation sont constituées de cette métamorphose de l'arbitraire historique en séquence logique, puis en nécessité providentielle, traduisant les faits en symboles.

Nos récits de fondation de processions giratoires participant à ces catégories, juridiques et étiologiques, il nous faut étudier en premier les aspects juridiques et idéologiques contemporains de la possession.

#### ***La possession***

Du point de vue juridique<sup>11</sup>, l'occupation prouve la possession en droit. Elle se fait souvent en défaveur de la minorité autochtone face à l'occupant plus puissant nouvellement arrivé, se traduisant par les « carences des systèmes juridiques nationaux dans la protection des droits des peuples autochtones à leurs terres et ressources<sup>12</sup> ». Comme le remarquait Olivier Roy, « Ce qui fonde une société, c'est la souveraineté, à commencer par l'appropriation d'un territoire. Une société est d'abord politique, jamais religieuse, même si elle mobilise la religion dans la légitimation des rapports de pouvoirs<sup>13</sup> ». Cette notion politique nous amène aux concepts liés à la colonisation.

#### ***La colonisation***

La colonisation est un processus d'expansion et de domination politique, culturelle et économique, à la différence du colonialisme qui est une doctrine ou une idéologie, pratiquée par certains États sur d'autres États ou peuples alors obligés d'accepter des liens plus ou moins étroits de dépendance<sup>14</sup>. Lorsqu'il y a domination politique du territoire et assujettissement de ses habitants, on parle alors d'impérialisme de la part du centre politique de décision appelé métropole.

---

10 Sébillot 1968: 111-178, « chap. III- les églises ».

11 Du point de vue ethnologique, le terme de « possession » évoque plus fréquemment « les cultes de possession » accompagnés de transe. Ce qui nous rapproche de la perception animiste de la terre habitée par des esprits chtoniens qu'il faut se concilier.

12 Deroche 2008:198.

13 Roy 2008:146. Olivier Roy est directeur de recherche au CNRS, spécialiste des questions politiques et de l'Islam.

14 Dalloz 1988:90-91.



### III - La terre domestiquée

En tout temps et en tous lieux, les peuples ont été amenés à envoyer, ou laisser partir, des fractions notables de leur groupe pour s'établir loin de leur patrie, sans pour autant rompre totalement les liens originels ni se fondre dans une autre civilisation, la problématique étant alors celle de l'immigration. L'histoire antique nous a légué des raisons différentes de ce que nous avons pu observer à l'époque contemporaine.

Plusieurs cités méditerranéennes ont été créées, suivant la légende de fondation, suite au bannissement d'un groupe, pour des motifs de conflit civil ou de crime (fondation de Carthage par Didon\*) ; suite à une série de calamités, la population doit effectuer le rituel du *ver sacrum* (printemps sacré), poussant sa jeunesse à l'exil sous l'égide du dieu Mars. L'histoire antique atteste ce rituel pour les peuples, samnite\*, Picénien\*, hirpin\*, mamertin\*...

L'émigration bretonne en Armorique au début du Haut Moyen Âge répond également à plusieurs motifs : peste jaune pour saint Telo\*, conquête militaire pour Conan Mériadec, émigration du clergé<sup>15</sup> de saint Illtud...

Plus proches de nous, dans notre monde sécularisé, les motivations religieuses ou vitales accompagnant l'émigration de population ont laissé la place aux idéologies colonialistes. Celles-ci ont dominé les dix-neuvième et vingtième siècles cherchant à justifier a posteriori auprès de leur population des motifs positifs de l'acte de coloniser qui est, quoiqu'on en dise, agressif envers l'occupé. Ainsi, c'est au seizième siècle que la colonisation est juridiquement définie comme une « politique d'expansion pratiquée par certains États à l'égard de peuples moins développés obligés d'accepter des liens plus ou moins étroits de dépendance<sup>16</sup> ». Le statut des territoires annexés devient rapidement l'objet de débats doctrinaires qui aboutissent à l'idée générale que l'occupation est un mode légal d'acquisition de territoires sans maître signifiant que le seul fait d'avoir pris possession peut conférer des droits sur le territoire<sup>17</sup>.

Plus pragmatiquement, l'histoire récente étudiant l'origine du processus et de l'idéologie colonisatrice relève comme motivations majeures, les enjeux économiques, stratégiques et idéologiques. La colonisation consistant en la projection humaine d'un groupe constitué dans un espace vide ou à faible résistance humaine, des actes justifiant l'intrusion du groupe vont être effectués : religieux avec des rites sacrificiels, d'inauguration, de plantation d'une lance ou d'un drapeau... Ces enjeux humains restent universels et contemporains, comme l'observe l'ethnologue David Lepoutre<sup>18</sup> au travers de l'appropriation de l'espace des banlieues par la jeunesse ; l'espace est quadrillé par des frontières imaginaires nécessitant des modes d'appropriation de l'espace pour les groupes de jeunes : prise de possession de certains lieux, définition des territoires « ennemis », mythologie et symbolique associés à certains lieux...

Cette introduction sur la justification de la possession territoriale nous permet de nous arrêter sur les rapports de l'homme face à son nouvel espace, au travers des dimensions communautaires et religieuses.

---

15 Saints, Divi, Pol, Samson, Leonor, Magloar, Gildas...

16 Dalloz 1988:90-91

17 Dreyfus 1987:37ss.

18 Lepoutre 2001 : « Vus de l'extérieur, les bâtiments, les blocs des banlieues, se suivent et se ressemblent dans leur affligeante tristesse, l'occupation du territoire par les bandes est un premier trait marquant de la cité ».

### III-1.2 De la paroisse à la commune

Si la possession d'un espace met à contribution les ressorts de l'esprit humain pour en légitimer l'occupation par la force, les territoires contemporains où se manifestent nos rituels ont connu maints changements au cours des siècles. Il nous faut donc recourir aux travaux historiques pour démêler la fondation légendaire des réalités historiques plus prosaïques.

#### Les évêchés

Pour la Bretagne, il est régulièrement fait appel aux « sept saints fondateurs » comme à une mythologie fondatrice expliquant les neuf diocèses qu'a connus la Bretagne historique. Faisant fi de la chronologie, les thuriféraires de cette fondation religieuse merveilleuse, évoquent une unité symbolique de fait, prédestinée, un peu à l'image de la nation préexistante de tout temps. Le pèlerinage régional du *Tro-Breiz* moderne, se base essentiellement sur cette redondance symbolique ; soit un pèlerinage aux sept saints fondateurs accompli en sept années « à raison d'une étape hebdomadaire chaque été, [les pèlerins] ont rejoint successivement les cathédrales de Saint-Pol-de-Léon, Tréguier, Saint-Brieuc, Saint-Malo, Dol-de-Bretagne et Vannes, avant de regagner Quimper, où la boucle s'est achevée le 5 août 2000<sup>19</sup> ». Unité septénaire et septennale parfaite, ce pèlerinage moderne se construit plus sur des symboles que sur une brève unité historique.

Si l'on observe de près la réalité historique de « l'origine des évêchés bretons<sup>20</sup> », l'historien Bernard Tanguy évoque plutôt une succession de territoires religieux, très différents suivant les époques, difficilement conciliable avec la description qu'en donne la « légende dorée ».

Les seuls évêchés gallo-romains de la péninsule furent ceux de Nantes, Rennes et Vannes [...] Dans le territoire des *Coriosolites* et des *Osismes*, les Bretons mirent en place une organisation religieuse qui, après avoir initialement reposé sur un réseau de *ploue*, vit le développement d'un système d'abbayes-évêchés de type celtique, à l'image de Dol [...] C'est à la faveur de la reprise en main de la Bretagne par Charlemagne et Louis le Pieux que furent créés ou alignés sur le modèle gallo-franc les évêchés d'Alet, de Dol, de Quimper et de Saint-Pol [...] La fondation des diocèses de Saint-Brieuc et de Tréguier est de toute évidence tardive et, très vraisemblablement, postérieure aux invasions normandes<sup>21</sup>.

Ce processus propre à la nation bretonne n'est pas observé en Belgique, où le jeune état est né suite à la Révolution belge de 1830<sup>22</sup>, regroupant trois communautés linguistiques différentes comportant d'importants redécoupages territoriaux diocésains<sup>23</sup>, l'identité se concentre plus sur la ville que sur une région. Si chaque région possède ses pèlerinages, il n'y a rien de comparable au *Tro-Breiz* moderne.

---

19 Tranvouez 2001:57.

20 Tanguy 1994.

21 Tanguy 1994:32.

22 État fédéral depuis 1994.

23 La Belgique compte aujourd'hui huit diocèses : l'archidiocèse de Malines-Bruxelles (1962), les diocèses de Liège, Namur, Tournai, Anvers, Bruges, Gand, Hasselt (créé en 1967 par détachement du diocèse de Liège).

## Les paroisses

Les paroisses sont-elles l'œuvre systématique de saints fondateurs, recourant aux pouvoirs magiques quand cela est nécessaire ou, plus prosaïquement, sont-elles le fruit de l'évolution religieuse, politique et cadastrale des communautés humaines ? Le sociologue des religions Gabriel Le Bras analysant la constitution générale de l'entité paroissiale précise un paysage chrétien primitif simple, évoluant du simple rattachement de l'église paroissiale à la cathédrale vers une autonomie plus tardive d'un territoire circonscrit et définit comme paroisse : « Jusqu'au sixième siècle, l'église rurale a dépendu, sauf rares exceptions, de la cathédrale, dont le clergé assurait le service de tous les lieux de culte publics du diocèse. Quand l'autonomie patrimoniale de l'archiprêtre puis de la paroisse, ébauchée dès le cinquième siècle, appela un clergé sédentaire, le problème se posa des limites de chaque gouvernement<sup>24</sup> ». « Contrairement à ce qui a été longtemps admis, la formation des territoires paroissiaux ne remonte pas aux premiers temps de la christianisation, mais résulte d'une longue élaboration<sup>25</sup> ».

Une tradition historiographique a longtemps interprété littéralement un canon du concile réuni à Tours en 461 évoquant l'ancêtre de la paroisse :

Il est bon de surveiller qu'un évêque ne tente de faire intervenir son autorité dans le territoire du ressort de son frère, de façon à pouvoir s'adjoindre des églises paroissiales extérieures à son diocèse, alors que les limites [des diocèses] ont été décidées par les Pères.<sup>26</sup>

Ce texte infère que les diocèses et les paroisses constituaient, dans la Gaule du cinquième siècle, des territoires délimités, bornés et stables. Une lecture contemporaine de ce texte revoit le sens spatial donné par le texte pour les références bibliques :

Cette dernière expression (*transgredere terminos a patribus constitutos*), qui rappelle le vocabulaire antique de l'arpentage et pourrait renvoyer à une procédure de bornage, est surtout une réminiscence de l'Écriture Sainte<sup>27</sup>, fréquemment attestée dans les textes du haut Moyen Âge, le plus souvent sans connotation spatiale ; l'expression est généralement employée de manière polémique, parfois pour condamner les "nouveauautés" sur un plan doctrinal.<sup>28</sup>

Comme nous le faisait remarquer l'historien André-Yves Bourgès<sup>29</sup> pour les diocèses bretons :

Le concile de Tours s'inscrit dans le cadre de l'affirmation par l'évêque Perpetuus de son autorité métropolitaine et d'une (ré)organisation de sa métropole dont les aspects territoriaux ne sont pas

---

24 Le Bras 1976:91.

25 Zadora-Rio 2005.

26 Delaplace 2002:11-40.

27 Cf. Proverbe 22, 28 « Ne déplace pas la borne ancienne, que tes pères ont posée. », ainsi que Deutéronome 19, 14 « Tu ne reculeras point les bornes de ton prochain, posées par tes ancêtres, dans l'héritage que tu auras au pays dont l'Éternel, ton Dieu, te donne la possession. »

28 Les nouveauté du plan doctrinal se rencontrent notamment, à l'époque carolingienne, dans les Libri carolini et, au moment de la réforme grégorienne, dans les libelles polémiques. Lauwers 2005:11-31, « À partir du neuvième siècle, l'idée s'imposa en outre qu'à tout lieu de culte devait correspondre une aire de prélèvement de la dîme (parfois qualifiée de *parrochia*, souvent désignée par le mot *terminus*). Les fidèles dépendant d'une église – et s'inscrivant désormais au sein d'un espace plus ou moins circonscrit ».

29 Correspondance personnelle datée du 21 mai 2009. Nous remercions l'auteur d'avoir eu l'obligeance de commenter les exemples bretons.

### III - La terre domestiquée

absents : voir notamment l'avant-dernier canon du concile de Vannes [461 ap J.-C.] qui évoque la nécessaire unité liturgique de la « province<sup>30</sup>». Au treizième siècle encore, se trouve dans la *vita* de saint Corentin une critique à l'encontre des évêques « qui s'estiment heureux s'ils peuvent étendre leurs ressorts [diocésains], leurs domaines propres et ceux sur lesquels ils lèvent l'impôt<sup>31</sup>» [...] Il s'agissait peut-être d'une allusion à l'extension de l'autorité de l'évêque de Léon au sud de l'Élorn qui paraît avoir été l'une des conséquences de la guerre féodale intervenue en 1163 entre les vicomtes de Léon et ceux de Châteaulin.<sup>32</sup>

Le processus de territorialisation de la paroisse, qui commence vers le neuvième siècle, « ne trouve son expression achevée dans le droit canon que vers 1250, dans la *Somme dorée* de Henri de Suse, dite *Hostiensis*. La paroisse y est définie comme un territoire circonscrit par des limites reconnues, qui constituent à la fois le cadre de vie des fidèles et le ressort dans lequel s'exerce le droit spirituel de l'église<sup>33</sup>». Cependant, si pour des raisons administratives, militaires et peut-être religieuses, la Réforme carolingienne a territorialisé toute l'Église franque<sup>34</sup>, « les défrichements et l'accroissement des populations, le groupement des cultivateurs libres provoquèrent la création de paroisses du onzième au douzième siècle<sup>35</sup>» ; la Grande Peste<sup>36</sup>, ainsi que la guerre de Cent Ans<sup>37</sup>, ont pour la seconde fois effacé les limites de beaucoup de paroisses<sup>38</sup>, l'œuvre de reconstruction semblant achevée au début du seizième siècle. « À la fin de l'Ancien Régime, la France est divisée en plus de trente mille paroisses<sup>39</sup>».

Le premier texte authentique de portée générale qui implique le devoir canonique d'organiser partout des paroisses délimitées est une lettre du pape Alexandre III<sup>40</sup> (pape de 1159 à 1181). Au treizième siècle, les docteurs classiques définiront la paroisse comme un lieu délimité dont les habitants sont liés à une église. « Les limites prouvées par écrits, témoins, commune renommée sont imprescriptibles. Pour éviter tout conflit, le circuit, au moins la liste des hameaux pouvait être fixée par un acte de fondation de la paroisse<sup>41</sup>».

En 1539, l'édit de Villers-Cotterêts promulgué par François 1<sup>er</sup> donna au prêtre la charge de tenir le registre des baptêmes, des mariages et des enterrements (B.M.S.), mais il faut attendre la

30 « Il nous a semblé bon que dans notre province il n'y eût qu'une seule coutume pour les cérémonies saintes et à la psalmodie ; en sorte que, de même que nous n'avons qu'une seule foi, par la confession de la Trinité, nous n'avons aussi qu'une même règle pour les offices : dans la crainte que la variété d'observances en quelque chose ne donne lieu de croire que notre dévotion présente aussi des différences », Guéranger 1878:125 citant et traduisant le texte du Concile de Vannes de 461.

31 « [...] *illi felices se esse credunt si dilatarunt terminos, praedia, possessiones* » Bourguès 1998:298.

32 Cf. Bourguès 1998:13n45 ; voir aussi « L'expansion territoriale des vicomtes de Léon à l'époque féodale » Bourguès 1997:355-374.

33 Zadora-Rio 2005.

34 Chaume 1937-1938:1-9.

35 Le Bras 1976:92-93.

36 La Peste Noire pour la France de 1347 à 1351 et de nouveau entre 1353 et 1355. Sur les conséquences démographiques de la Peste Noire de 1348 cf. Renoir 1948:459-466 et Carpentier 1962:1062-1092.

37 Généralement datée de 1337 à 1453, date de la fin de la présence anglaise sur le sol français, hormis la ville Calais. Le traité de paix définitif est signé le 29 août 1475 à Picquigny en Picardie.

38 Pour la Bretagne, cf. Mollat 1910-1911:175ss.

39 Le Bras 1976:94.

40 X, III, 48, 3. Le Bras 1976:99.

41 Le Bras 1976:99.

Révolution pour voir apparaître un cadre administratif et laïque, la commune, sur la paroisse qui ne conserve plus alors que sa dimension religieuse et communautaire. Pour la Bretagne, c'est ce dernier aspect qui traverse les époques avec le plus de vitalité : le pardon, ou fête paroissiale, est avant tout une fête communautaire, « On honore un saint fondateur, on règle quelques obligations avec l'au-delà, mais on célèbre surtout une identité collective en affirmant la cohésion du groupe<sup>42</sup>». Ce « patriotisme de clocher » apparaît dans la surenchère monumentale et décorative des lieux de culte, entre quinzième et dix-septième siècles, les particularismes vestimentaires au dix-neuvième siècle, les comportements politiques. Il faut attendre le vingtième siècle pour voir se diviser l'unité communautaire paroissiale : « la mairie, l'école communale, l'amicale laïque suscitent d'autres fidélités. Cependant, l'identification collective rejoue sans problème lors des pardons locaux, des baptêmes, des communions, mariages<sup>43</sup>».

Si nous nous référons au droit canon contemporain, la paroisse est définie par la communauté des fidèles, son pasteur, et ses limites sont définies par l'évêque :

Can. 515-§ 1. La paroisse est la communauté précise de fidèles qui est constituée d'une manière stable dans l'Église particulière, et dont la charge pastorale est confiée au curé, comme à son pasteur propre, sous l'autorité de l'Évêque diocésain.

§ 2. Il revient au seul Évêque diocésain d'ériger, de supprimer ou de modifier les paroisses ; il ne les érigera, ne les supprimera ni ne les modifiera pas de façon notable sans avoir entendu le conseil presbytéral.<sup>44</sup>

Bien qu'attachée à une échelle territoriale réduite, et relativement autonome à l'égard des grands bouleversements nationaux, la seconde moitié du vingtième siècle, avec l'effondrement du recrutement sacerdotal et de la pratique religieuse, voit disparaître l'encadrement clérical de proximité<sup>45</sup>, « dans un processus de sécularisation commun à tout le christianisme occidental<sup>46</sup>».

Aujourd'hui, l'heure est à une refonte drastique : dans le diocèse de Saint-Brieuc, les quatre-cent-seize paroisses sont devenues soixante-dix et il en va de même à Rennes [...] Le catholicisme se trouve ainsi renvoyé à une situation « préparoissiale » qui n'est point inédite, mais renvoie à un passé si lointain qu'il ne peut fournir aucun repère.<sup>47</sup>

## Les communes

« Alors qu'en ville elle prend la suite, presque naturellement, des communautés municipales d'Ancien Régime, la commune apparaît dans les campagnes bretonnes comme la fille illégitime

---

42 Provost 2004:115, « Aller à la messe le dimanche, c'est aussi honorer ses défunts, qu'ils soient inhumés au cimetière, dans l'église ou encore dans l'ossuaire. Religion des ancêtres –les Anaon qui demeurent très présents aux vivants–ou communion des saints selon le dogme catholique : point n'est besoin en Bretagne des confréries funéraires si courantes en d'autres régions ».

43 Provost 2004:119.

44 *Code de droit canonique*, 1983, « VI – Les paroisses, les curés et les vicaires », [www.vatican.va/archive](http://www.vatican.va/archive).

45 Voir aussi l'article brûlant d'actualité sur ce sujet « L'effacement du clergé breton est un événement considérable », Tranvouez 2008:26-29.

46 Provost 2004:120.

47 Provost 2004:121.

de la paroisse<sup>48</sup> et il lui faudra bien du temps pour s'imposer<sup>49</sup>». La Révolution, puis les régimes successifs sauvegardent le village paroissial, d'où cette géographie actuelle très inégale<sup>50</sup>, à l'image des paroisses de l'Ancien Régime. Ce maintien historique de cette échelle « villageoise » est propre à la France, peut-être l'esprit centralisateur issu de la Révolution, a préféré conserver cet état de fait, où les rivalités intercommunales ont plus de sens pour la population que la fusion à une plus grande échelle. Pour la Belgique, le nombre de communes est passé de deux-mille-trois-cent-cinquante-neuf, en 1975, à cinq-cent-quatre-vingt-seize<sup>51</sup>, puis cinq-cent-quatre-vingt-neuf en 1983.

En France, il n'est pour l'instant question que d'intercommunalité, soit la gestion en commun de certaines compétences. Il existe actuellement seize communautés urbaines (7,4 millions ou 12% de la population française), cent soixante-quatorze communautés d'agglomération, deux mille quatre cent six communautés de communes, et deux mille cinq cent vingt-deux communes isolées, sur un total de trente-six mille six cent quatre-vingt-six communes au 1<sup>er</sup> janvier 2009<sup>52</sup>.

## En Bretagne

### *Les plou- et les lan- bretons*

Si nous connaissons relativement mal la division « paroissiale » bretonne de la période gallo-romaine, la toponymie nous aide à resituer quelques grandes lignes de la constitution du réseau paroissial breton du haut Moyen Âge. Le territoire du Finistère renferme moins d'une vingtaine de paroisses portant des noms pré-bretons<sup>53</sup>, soixante-treize dont le nom comporte le breton *plæ*, plus tard *ploue* « paroisse » en position préfixée<sup>54</sup> ; leur origine remonte à la période d'installation et d'organisation des Bretons, entre les cinquième et septième siècles<sup>55</sup>:

L'organisation religieuse insulaire reposait en effet sur un système d'églises-monastères, appelées

---

48 Sauf pour les plus petites et les paroisses urbaines, la Révolution transforma chaque paroisse en une commune avec des territoires et populations identiques (loi établissant les municipalités du 14 décembre 1789). Le 22 janvier 1790 il est décidé de créer un département couvrant l'extrémité occidentale de la péninsule bretonne, ses limites sont arrêtées le 29 janvier 1790, sa préfecture, Quimper, le 5 novembre 1794. « Dans le nouveau département furent comprises 246 paroisses [...] avec leurs quelque 90 trèves [...] Aux 87 paroisses du diocèse de Léon englobé dans son entier, s'ajoutèrent 139 des 174 paroisses du diocèse de Cornouaille, ainsi que 15 paroisses de celui de Tréguier, 3 de celui de Vannes et 2 de celui de Dol » Tanguy 1990:13.

49 Cassard 2004:123.

50 « Son étendue varie de ½ km<sup>2</sup> à 100 km<sup>2</sup> » Le Bras 1976:90.

51 Arrêté royal du 17 septembre 1975, ratifié par la loi du 30 décembre 1975, la fusion étant effective au 1<sup>er</sup> janvier 1977.

52 36 783 au 1<sup>er</sup> mars 2008.

53 Tanguy 1990:15 : « Cela ne permet pas, bien sûr, de préjuger de leur ancienneté, d'autant qu'avant l'arrivée des Bretons, la christianisation de la majeure partie de la péninsule semble n'avoir été que superficielle ».

54 « Aujourd'hui sous la forme *Plou-*, *Plo-*, *Plu-*, *Ple-*, *Pla-*, ou encore *Poul-* » Tanguy 1990:16.

55 Tanguy 1990:16. « On ne peut comprendre la réalité première de la ploue sans éclairer le contenu sémantique du terme. Le mot *plœ* ou *ploue*, en vieux-breton \**plæv*, \**pluiv*, est un emprunt fait par le brittonique commun au latin *plebe(m)*. Le mot *plebs* –qui restera utilisé jusqu'au XI<sup>e</sup> -XII<sup>e</sup> siècle dans les documents pour qualifier la paroisse- du sens initial de « citoyens non nobles, peuple » servit en latin ecclésiastique à désigner, dès le III<sup>e</sup> siècle, la « communauté des fidèles » par opposition à l'*ordo*, c'est-à-dire les « clercs » » in Tanguy 1990:18.



### III - La terre domestiquée

lann (en gallois *llann*). L'encadrement des émigrés ne pouvant s'appuyer d'emblée sur une telle structure, d'où la nécessité d'une formule originale, différente du modèle insulaire, mais aussi du schéma gallo-romain, où, création épiscopale, la paroisse se désigne comme « structure verticale ». La *ploue* bretonne se caractérise, en effet, comme une « structure horizontale ». Elle a été mise en place par les prêtres et les moines bretons, à qui elle est, dans un peu plus de 75% des cas, redevable de son nom [...] elle n'existe pas d'abord comme circonscription, mais comme communauté chrétienne se déterminant par rapport au pasteur autour de qui elle s'est constituée et cristallisée.<sup>56</sup>

Le vieux breton *lann-*, correspondant au gallois *llan-*, est le terme utilisé au haut Moyen Âge pour désigner un établissement monastique, ermitage ou monastère. En Finistère, vingt-quatre paroisses et onze trèves ont pour antécédent une *lann*. Ils sont contemporains des toponymes en *plou-*.

Erwan Vallerie<sup>57</sup>, estime que la création des *Lan-* apparaît comme strictement indépendante de celle des *Ploue-*, avec la probabilité d'un commencement plus précoce. Les *Lan-* ne constituaient pas à l'origine un échelon territorial du maillage ecclésiastique. Ils correspondent à une paroisse suite au démembrement d'une paroisse primitive neuf fois sur dix, et pour le reste des cas par création d'une paroisse nouvelle en marge du réseau primitif. Dépourvu de base territoriale, l'implantation des *Lan-* manifeste une recherche des lieux désertiques et inhospitaliers. *In fine*, les *Lan-* apparaissent comme des établissements anachorétiques, confirmant l'interprétation traditionnelle qui a pu en être donnée.

Les noms bretons en *lok-* proviennent du latin *locus*, « lieu », « le mot prit en latin celui de “tombe” et servit par extension à désigner le lieu de culte greffé sur la sépulture d'un saint ou conservant les reliques d'un saint<sup>58</sup> ». L'usage et l'extension du terme s'étendent du onzième jusqu'au quatorzième siècle. Cependant, comme le signale l'historien Bernard Tanguy : « Établir la chronologie de ces noms –et *a fortiori* celle des paroisses– reste difficile<sup>59</sup> ».

Sans nous étendre plus en avant sur les origines des paroisses bretonnes, à la fin du onzième siècle, toutes les terres sont désignées par rapport à la *parochia*, et tous les individus sont des *parochiani*.

Dès le cartulaire de Redon, on les voit se réunir à l'église pour conclure des chartes solennelles. La paroisse acquiert ainsi une dimension administrative : à partir du treizième siècle, elle est doublée d'une fabrique chargée de gérer son budget ; elle devient aussi le cadre naturel de répartition de l'impôt, ducal puis royal. Jusqu'à la Révolution<sup>60</sup>, elle est le lieu du pouvoir local, qu'exercent tous les chefs de famille et à partir du XVII<sup>e</sup> siècle, une douzaine de notables qui se réunissent dans l'église, le porche ou la sacristie.<sup>61</sup>

---

56 Tanguy 1990:18-20.

57 Vallerie 1994:79-80.

58 Tanguy 1990:23.

59 Tanguy 1990:24.

60 « L'édit du 25 juin 1787 en créant les municipalités de village choisissait les paroisses comme circonscription. La Révolution ne détruisit point cette organisation territoriale et administrative. Quand furent constituées les communes, les limites de la paroisse fournirent le cadre normal. Un décret du 22 décembre 1789, article 7, institue une “municipalité en chaque ville, bourg, paroisse ou communauté de campagne”. Ces communautés “comprennent... tout le territoire, tous les hameaux, toutes les maisons isolées dont les habitants sont cotisés sur les rôles d'imposition du chef-lieu” » Le Bras 1976:94-95.

61 Provost 2004:114.

***Les minihis bretons***

L'étymologie couramment donnée pour le terme de troménie le fait remonter au breton *tro-minih* signifiant le tour du *minih*, lui-même étant dérivé du latin *monachia*, désignant à l'origine l'ensemble des biens du monastère, puis plus tard, le territoire appartenant au monastère. Plus tardivement le terme *minih* évolue dans le sens d'asile, de refuge, caractéristique des églises chrétiennes. Un rapide tour d'horizon historique va nous permettre d'appréhender cet espace ecclésial<sup>62</sup> qui a donné le nom contemporain aux processions giratoires bretonnes.

**Les plus anciennes références historiques** du terme *minih* se trouvent dans le Cartulaire de Redon, trois mentions pour le neuvième siècle et deux pour les années mille<sup>63</sup> : *Menehi Grocon* (842-867<sup>64</sup>), *menehi Uuokamæ* (834-845<sup>65</sup>), *Menehi Sancti Petri*, *Minih Sancti Gutuali*, *Minih Raunor*. Les *minihis Grocon* et *Uuokamæ* sont cités comme appartenant à des laïques et non comme des biens ecclésiastiques, à la différence des *minihis Sancti Petri* et *Sancti Gutuali* comportant un nom de saint signifiant leur fondation religieuse.

Le cartulaire de l'abbaye Sainte-Croix de Quimperlé mentionne, également, mais plus tardivement, quelques *minihis*<sup>66</sup> : *Maes Minichi ager*<sup>67</sup>, *An Manacdi*<sup>68</sup>, *Vetus miniki terra*<sup>69</sup>, et *Minihibriac*<sup>70</sup>.

Le cartulaire de Quimper ne mentionne qu'un seul *minih*, relatif à la fondation d'une chapelle :

62 Qui concerne l'Église, entendue comme communauté, sous son aspect social et juridique. Entendus qu'à l'époque carolingienne, les particularismes insulaires du clergé breton continental sont effacés ; le diplôme de Louis Le Pieux, en 818, à l'abbé de Landévennec Wrmonoc lui demandant d'abandonner les usages scotiques étant une date liminale.

63 Courson 1863:107-108, 140-142, 150, 252.

64 « Un lieu de refuge sous le nom de Menehi-Grocon ou Crocon, in Bobrogen » localisé dans la région de Ruffiac pour Delabigne-Villeneuve 1861:213.

65 Localisé dans la région de Bains près de l'Oult, Corson 1880:III 503 : « En 834, Arthwin, noble et ancien de Bains acheta d'avec une femme nommée Cléroc la moitié du minihy de Wokamoë [...] Il s'engagea à lui payer 42 sols 8 d. et à offrir à Saint-Sauveur de Redon, la veille de Noël, un cierge de 3 deniers chaque année. Plustard, le même Arthwin acquit l'autre moitié du minihy de Wokamoë et offrit la terre entière de ce nom aux moines de Redon, vers 845... ».

66 Les éditeurs mentionnent comme entrée de leur index « Minichi, miniki, minih, asylus » Maitre-Berthou 1904:351

67 Maitre-Berthou 1904:21, 143, « *De agro qui dicitur Maes Minichi* » dans le Rôle rentier du prieuré de Loc-Ronan, (1904 :143 n2) : « Le *Maes Miniki* ou champ de l'asile de Loc-Ronan est bien connu. Tous les six ans, une célèbre procession, dite *Tro-Minihy*, *Tromeni*, la Troménie (le tour de l'asile), en suit la limite qui, d'un côté, touche au territoire de Plogonnec ».

68 Maitre-Berthou 1904:249n4 : « [*An Manacdi in Guisscri*] Pont-Manéty, village en Guisriff, d'après MM. Le Men et Rosenzweig. ». L'acte est daté de 1163-1186 « DE TRIBUS VILLIS RIUALLONI ».

69 Maitre-Berthou 1904:151-152 : « *Sancte Crucis terram quam Veterem Miniki* » sous le chapitre « DE TERRA CADEGE », reconnu par les éditeurs comme le village de Cadigué en Guisriff.

70 Maitre-Berthou 1904:29, 183 : « Vicarius "Gaufridus vicarius de Minihibriac" », soit l'ancien nom de la circonscription définie aujourd'hui, plus étroitement, par la commune de Bourbriac (22). Pour l'étude des limites de ce territoire, cf. Bourges 1983:21-43.



*in vico maesmyngui*<sup>71</sup>. Le cartulaire de Landévennec ne mentionne également qu'une seule fois notre terme : « *De terra Minihi ecclesie Guæthuc VIII*<sup>72</sup> ».

À l'époque moderne, plusieurs auteurs citent et développent quelque peu notre terme. Le dominicain Albert Le Grand (1636) mentionne dans les Vies des saints Goulven\*, Sané<sup>73</sup>, Yves<sup>74</sup> et Goulven\*, le terme de *minihi*, dans le sens d'asile : « nommé communément par nos bretons *Menehi sant Goulven* c'est-à-dire, la franchise ou azile de saint Goulven\*, lequel terroir est encore, en ce temps, tenu pour un des plus fertiles de tout Leon<sup>75</sup> ».

À propos des limites du *minihi* de Locmaria-Quimper, le témoignage du vicaire Jean Derrien (1652) nous définit par défaut le terme, évoquant la « procession vulgairement appelée de *trovinie* ou *tro menec'hy*, c'est-à-dire tour et circuit de la juridiction des moines du dit Locmaria et limites du fief du prieuré<sup>76</sup> », est commenté en marge à propos de l'explication de la définition du terme comme une « Explication du tout impertinente et fausse, car ce mot *minihi* ne signifie que franchise seulement<sup>77</sup> ». Le mauriste Dom Lobineau (1703) mentionne plusieurs fois le terme dans le cadre de son *Histoire de Bretagne*<sup>78</sup>, le terme se trouvant déjà cité dans les *Preuves de cet ouvrage*<sup>79</sup>. Cinquante années plus tard, Dom Morice dans la rédaction d'une seconde *Histoire de Bretagne*<sup>80</sup>, cite plusieurs fois le terme *minihi*<sup>81</sup> et nous en livre une définition dans le glossaire du troisième tome des *Preuves* : « territoire affranchi et servant d'azile. Ce terme vient du breton *minichi* qui signifie franchise, d'autres le font venir de [*Manacdi*] *manach-ti*, maison de moines parce que les *minihis* avoient été sanctifiés par la pénitence de quelques solitaires<sup>82</sup> ». Le capucin Grégoire de Rostrenen, dans son *Dictionnaire françois-celtique ou françois-breton* (1732), évoque à plusieurs reprises notre terme dans les articles : *moinerie*<sup>83</sup>, *franchise* et *asyle*,

71 « Sans doute à la place actuelle de la Tour d'Auvergne, par Alain Le Gall, évêque de Quimper le 31 octobre 1336 » Lautrou 2001:38.

72 La Borderie 1888:175, chartres 18 et 60.

73 Le Grand 1901:81-82, « Saint Sané y avoit fait planter [deux croix] dès qu'il eust converty ce peuple à la Foy ; en reconnaissance de quoy, ces Croix ont esté depuis tenues en grande reverence, & servoient d'Azile & franchise pour les malfaiteurs ; que, s'ils pouvoient une fois se rendre au grand chemin entre ces deux Croix, ils n'estoient point appréhendez de Injustice & l'appelloit Menehy sant Sané ».

74 « [Saint Yves] nasquit au Manoir de Ker-Martin, en la Paroisse de Menehi, Diocese de Treguer, distant de la Ville de Land-Treguer d'un quart de lieuë. » Le Grand 1901:163.

75 Le Grand 1901:201.

76 Témoignage signé par Jean Derrien vicaire et Jan Quéré prêtre de Locmaria, daté du 18 juillet 1652, Archives départementales, série D, cité par Peyron 1912:278.

77 Cité par Peyron 1912:278

78 Présentés aux États de Bretagne en 1703. Lobineau 1973:I 583 (*Minihi* de Treguer), 649, 655, 760 (*Minihi* S. Tugdual), 846. Cité par Lautrou 2001:10, 19.

79 Lobineau 1973:II, 100, 1019, 1134, 1154, 1607, 1608, 1134, 1154. Cité par Lautrou 2001:10.

80 Morice 1974a et 1974b, dont la rédaction s'est échelonnée entre 1750 et 1756, et qui a été achevée par Dom Taillander.

81 Morice 1974a :I 510 (*Minihi* ou *Azyle* de Tréguier pour l'année 1430) ; 1974b:I col. 1373, 1668, 358, 359 ; 1974b:II col. 85, 293, 1228, 1595, 1631 ; 1974b:III col. 740, 741. Cité par Lautrou 2001:11, 19.

82 Morice 1974b:III col. 740-741.

83 « Au mot *moinerie*, il cite “menehy-léon” ; “mihiny Guisseny” ; “mihiny Plouguin” ; “menehy Landreguer, le Menehy de Treguer”. On peut remarquer l'orthographe “minihi” [...] cacographie de l'imprimeur ou de la propre orthographe de l'imprimeur » Lautrou 2001:19.

sans lui consacrer une entrée propre.

**Au dix-neuvième siècle** quelques historiens bretons poursuivirent l'investigation. A. Marteville commentant Ogée en 1853 : « *Menec, menic, minihy* sont tous dérivés du mot *manac'h*, qui signifie moine. En breton, *loc-minihy* signifie plus spécialement *la franchise*<sup>84</sup> ». Arthur de la Borderie fait quelques allusions succinctes aux minihis dans son *Histoire de Bretagne*<sup>85</sup> (1896) ainsi que dans son *Annuaire*<sup>86</sup> (1862). Paul Delabigne-Villeneuve, au congrès de Vannes de 1854, pose la question de la relation du droit d'asile en Bretagne en lien avec les minihis, le compte rendu est publié en 1861<sup>87</sup>.

**Le droit d'asile** accordé aux lieux de culte chrétiens<sup>88</sup> proviendrait de l'héritage, selon Delabigne-Villeneuve, « des droits et prérogatives analogues qui avaient été annexés aux temples du paganisme<sup>89</sup> ». Ce droit d'asile s'est étendu aux esclaves sous Théodose, aux débiteurs « même ceux du fisc<sup>90</sup> » sous l'empereur Léon, puis en France le premier concile d'Orléans en 511 « ordonna que même les homicides, les adultères, les voleurs se réfugiant à l'église jouiraient des privilèges accordés par les canons et par les lois romaines...<sup>91</sup> » sous peine d'excommunication.

Cette immunité de l'édifice cultuel chrétien s'étendait à son *atrium*, le parvis de l'église, une ordonnance de Clotaire II<sup>92</sup> statuant « qu'un arpent de terre pris de chaque côté de l'église tiendrait lieu d'*atrium* à celles qui en manquaient. C'est l'origine des cimetières<sup>93</sup> ». Plusieurs autres conciles (1027, 1054 et 1065) répètent les mêmes prescriptions « il était interdit de poursuivre et de saisir un criminel quelconque dans un rayon extérieur de 30 pas autour des édifices sacrés [...] Un canon du Concile de Clermont, tenu en 1095, communiqua la même prérogative de refuge aux croix plantées sur les chemins par la piété des fidèles. C'était le moment du saint enthousiasme des Croisades<sup>94</sup> ».

---

84 Ogée 1853:787n1, commentant la donation du duc Conan-le-Gros à la ville d'Aleth : « [il] y ajouta de nouveau celui d'asile et de sauvegarde. Tout criminel et tout débiteur était en sûreté, dès qu'il était parvenu sur son territoire, qui s'étendait depuis la cité d'Aleth jusqu'au village de Menhic ou Lominihi, par corruption de deux mots latins, *mane hic*, demeure là, Cet asile était inviolable : on en peut juger par ce trait d'histoire ».

85 La Borderie 1896:I 349, à propos du minihy de saint Goulven. 1896:II 215 : « Outre les églises et les monastères, certains territoires investis du droit d'asile et appelés menehis ou minihis, avaient aussi un caractère religieux. Nos actes du IX<sup>e</sup> siècle prouvent qu'ils pouvaient être ou du moins étaient souvent possédés par des laïques, vendus, donnés, en un mot mis dans le commerce comme des biens purement civils ».

86 Deux mentions.

87 Delabigne-Villeneuve 1861:164-214.

88 « Le premier Concile d'Orange (441) fit deux canons pour la protection des criminels et des esclaves qui se réfugiaient dans les églises : "Qu'on ne livre pas ceux qui se réfugient dans l'église, mais que la vénération pour le lieu saint leur serve d'intercession" » Delabigne-Villeneuve 1861:165.

89 Delabigne-Villeneuve 1861:166.

90 L'empereur Léon abrogeant les restrictions de la Constitution de Théodose, élargit l'immunité accordée aux églises.

91 Delabigne-Villeneuve 1861:169-170.

92 Roi des Francs de 613 à 629.

93 Delabigne-Villeneuve 1861:174.

94 Delabigne-Villeneuve 1861:174-176.

### III - La terre domestiquée

Il faut attendre le treizième siècle pour voir s'infléchir ces faveurs, Le Pape Grégoire IX (1227-1241) refuse l'immunité des asiles aux criminels, en 1430. Le duc Jean V envoie à Rome l'un de ses conseillers porter ses plaintes contre les abus du clergé breton, et tout particulièrement le minihi Tréguier qui occupait quatre lieues de pays<sup>95</sup>. À la mort de Jean V, aucune décision papale n'est prise, obligeant son successeur Pierre II à renouveler la démarche.

En 1451, le légat du Pape en France, le cardinal d'Estouteville, dans un règlement ordonna :

[...] que les larrons publics, ceux qui pilloient les champs de nuit, et tous autres obsédant les grands chemins, ne pourraient jouir du droit d'azile dans les églises, ni dans les minihis, et qu'ils en seroient tirez de force; que ceux qui de guet-apens auroient tué dans les aziles, ne jouiroient point de l'immunité de ces lieux sacrez; etc.<sup>96</sup>

Ce règlement ne sembla pas suffisant pour que le Pape Nicolas V, en 1453, publie une bulle à l'adresse de l'abbé de Redon proclamant que « les lieux appelés *menehiz* sont des *lieux profanes*<sup>97</sup> ». Si cette bulle signifie la mort de ce développement territorial propre à la Bretagne, une enquête judiciaire faite à Rennes en 1532<sup>98</sup> évoque la franchise attribuée au *franc régair*<sup>99</sup> de l'évêque de Rennes. À la fin du seizième siècle Bertrand d'Argentré, dans son *Commentaire sur la Coutume*, parle du droit d'asile comme d'une institution surannée et abusive.

*In fine* Delabigne-Villeneuve propose en conclusion une double origine des minihis bretons, les concessions de territoires aux saints bretons fondateurs, et le développement de zones franches au bas Moyen Âge jusqu'à leur interdiction par le pape au quinzième siècle. Il répertorie à la fin de son étude cinquante-quatre minihis, d'après les sources médiévales ainsi que les toponymes, dont une douzaine incertains.

L'avocat René Largillière soutient en 1925 une thèse d'histoire sur *Les saints et l'organisation primitive dans l'Armorique bretonne*. Grâce à l'apport toponymique, il étudie les différentes phases de création des paroisses bretonnes. Cependant, il faut attendre la publication posthume de son étude sur « Les minihis<sup>100</sup> » pour apprécier ses recherches. Il relève cinquante-huit minihis, dont vingt-sept sont en commun avec Delabigne-Villeneuve. Annaïg Lautrou, au travers de la nomenclature INSEE en relève dix-sept autres<sup>101</sup>, pour un total de soixante-quinze toponymes en

95 Delabigne-Villeneuve 1861:194 : « Dans le diocèse de Tréguier, portaient [sic] les instructions duciales, il existe un lieu d'asile qu'on appelle le minihi de Tréguier; il s'étend à un espace de quatre lieues, autrement douze milles. Là, les voleurs, les ravisseurs, tout criminel, en un mot, prétendent jouir d'une immunité complète. Pourtant, dans ce pays-là même, quelques-uns disent qu'anciennement cette immunité ne s'étendait pas au dehors de la cité de Tréguier et ne durait qu'un an ».

96 Delabigne-Villeneuve 1861:195.

97 « *Bulla Nicolai V. PP. ann. 1453* », in Morice 1974:II col. 1631; cf. Annexes, V-4.3, Nicolas V, p. 953.

98 « L'étendue de l'asile et de la franchise attribuée au, franc régair de l'évêque, de Rennes est ainsi débordée dans une enquête faite en 1532, pour Révérend Père en Dieu Yves Mahyeuc, évêque de Rennes, par le président de Bretagne, Louis des Dezerts, dans un procès que soutenait contre le prélat le procureur-général devant la Chancellerie et Conseil de Bretagne » Delabigne-Villeneuve 1861:199.

99 Les régaires étaient des seigneuries temporelles que les évêques tenaient directement du duc.

100 Largillière 1927a:183-216.

101 Lautrou 2001:32 : « La nomenclature INSEE permet de répertorier dans chaque commune les écarts et lieux-dits dont le nom semble étymologiquement proche de minihi, mais ce ne sont là que des traces et on ne peut en aucun cas en tirer des conclusions qui seraient hâtives ».

Bretagne historique<sup>102</sup>. Reprenant les conclusions de son prédécesseur, René Largillière définit le *minihi* comme un synonyme de la *monachia* des chartres latines, désignant d'abord « le territoire qui appartient à un monastère » puis celui « d'un établissement religieux quelconque et l'ensemble des biens qu'il possède<sup>103</sup> ». Aussi remarque-t-il dans le cartulaire de Redon que la *monachia* « s'oppose au *cænobium* qui est le monastère<sup>104</sup> ». Si Delabigne-Villeneuve a intégré l'histoire des *minihi* à celle plus générale de l'immunité des églises catholiques, Aurélien de Courson<sup>105</sup>, puis René Largillière proposent d'en suivre leur histoire propre au travers des cartulaires, et plus particulièrement du cartulaire de Redon<sup>106</sup>.

Plus récemment l'historien Mickaël Gendry<sup>107</sup> propose une relecture plus serrée de l'évolution de l'immunité :

Le droit d'asile hérité du droit romain, -notion territoriale à l'origine- est devenu progressivement un instrument de la conquête de l'Église, entre les mains des immunistes (évêques et abbés) à partir du IX<sup>e</sup> siècle et dans le cadre de la réforme grégorienne. L'allongement des rites de consécration aux IX<sup>e</sup>-XII<sup>e</sup> siècles, l'insertion d'un vocabulaire emprunté au langage diplomatique dans les *vitae*, la définition d'un « cercle de paix » qui vaut pour propriété de l'Église devient un moyen de la conquête et de l'organisation de l'espace, d'encellulement des fidèles à échelle locale. Les abbés, grands pourfendeurs d'âmes participeront activement à ce mouvement, en veillant à l'application de la législation de l'Église sur l'étendue des terres (*monachiae*) des monastères et en jouant un rôle de premier plan dans le mouvement de restitution des églises, fondées ou usurpées par des laïcs. Au terme du processus, le *minihi* au sens de lieu d'asile a fini par supplanter le sens initial de *monachia*. C'est dans cette acception, à travers l'expression *douguen minic'hi* (« assister », lieu d'asile) que le père Maunoir, dans son Dictionnaire breton en 1659, le définit alors.<sup>108</sup>

La « réussite » du *minihi* ne s'est pas accompagnée d'une dynamique économique particulière des *minihi* comme cela pouvait avoir été le cas des cimetières ou des bourgs dotés de franchises. Seuls, les sièges épiscopaux ou d'abbayes avec l'implantation de bourgs ont donné naissance à des villes.

[...] Le processus de sacralisation de certains *minihi* à l'époque féodale est donc à replacer dans la problématique plus large, de l'*inecclesiamento* (l'encellulement des fidèles à échelle locale, le tropisme exercé par le cercle de paix – l'église et son cimetière- sur son environnement immédiat) enclenché par la réforme grégorienne qui caractérise alors l'Occident et qu'ont souligné de nombreuses recherches<sup>109</sup> lancées sur ce sujet, depuis les années quatre-vingt au Pays de Galles, en Irlande ou en Catalogne...<sup>110</sup>

---

102 Comportant cinq départements.

103 Largillière 1927:184 : « Le mot *Minihi* n'a pas été à ses débuts un nom de lieu : c'est le nom du territoire qui appartient à un monastère : c'est la *monachia* de nos chartres latines, plus tard il servit à désigner le territoire d'un établissement religieux quelconque et l'ensemble des biens qu'il possède. L'étude de ce nom n'est donc pas une simple question de toponymie ».

104 Largillière 1927a:185.

105 Courson 1863:CXCI-CXCII. À propos du *minihi* de Tréguer « ... le domaine épiscopal comprenait les enclaves suivantes [...] : *Minihi-Coatreven*, *Minihi-Servel*, *Minihi-Ploulech*, *Minihi-Plougrescant*, *Minihi-Rospez*, *Minihi-Tonquedec* ».

106 Voir *supra*, Les plus anciennes références historiques, p. 438.

107 Vient de soutenir un mémoire de master II, sous la direction de Bernard Merdrignac, consacré aux *minihi* en Bretagne. Nous remercions l'auteur de nous avoir eu l'obligeance de nous confier sa recherche inédite.

108 Tanguy 1984:25.

109 Fixot-Zadora-Rio 1994.

110 Gendry 2010.

**En conclusion** le terme *minihi* est issu du vieux breton et vient du latin *monachia*, déclinaison bretonne d'un territoire monastique chrétien primitif, avant de devenir un territoire religieux. Le clergé breton insulaire, lors de son installation en Armorique, adapta son schéma original d'église-monastère<sup>111</sup> à la structure gallo-romaine, créant de nouvelles paroisses, les fameux *Plou-* bretons ; ce qui parfois ne va pas sans poser quelques problèmes de conception liturgique, comme nous le révèle la condamnation métropolitaine des prêtres bretons Lovocat et Catihern, qui vont de maison en maison célébrer la messe accompagnée de *conhospitae*<sup>112</sup>.

Quelques-uns de ces territoires ont connu un processus de sacralisation à l'époque féodale « ainsi que l'attestent en particulier le soin qu'ont mis certains hagiographes à insérer des rites de circumambulation dans les *vitae* ou l'évolution du mot : immunité<sup>113</sup> ». Des territoires équivalents, comme les *sauvetés* du midi de la France, ont suivi le même développement dans l'Occident chrétien.

La qualité d'asile, attribuée aux églises en général et au franc-régaire de l'évêque, s'est étendue à ces territoires aux tailles variables : l'espace compris entre les deux croix à Locmaria-Plouzané<sup>114</sup>, les quatre lieues de pays du *minihi* Tréguier<sup>115</sup> ou encore les sept paroisses du *minihi* Léon<sup>116</sup>. La Bretagne conservant quelques singularités, les qualités économiques (franchise), sociales et juridiques (immunité) de ces espaces ecclésiastiques, leur ont donné une popularité, laïque et religieuse, durant tout le Moyen Âge, jusqu'à ce que les pouvoirs, ducal, royal et papal (1430, 1451, 1453) n'en viennent à en abolir les privilèges. Cependant, quelques exemples tardifs, 1532 et 1650<sup>117</sup>, associent encore le toponyme<sup>118</sup> et la franchise ecclésiastique.

Les origines des *minihi*s peuvent être associés à l'érémisme breton du Haut Moyen Âge, au

---

111 Voir *supra* « Les *plou-* et les *lan-* bretons ».

112 « Par un rapport du vénérable prêtre Sparatus, nous avons appris que vous ne cessez point de transporter certaines tables de-ci de-là, dans les cabanes de divers concitoyens, et que vous osez célébrer des messes, en ayant recours, pendant le sacrifice divin, à des femmes que vous appelez « *conhospitae* » ; pendant que vous distribuez l'eucharistie, elles tiennent le calice,—vous étant présents—, et elles ont l'audace de donner au peuple le sang du calice. C'est là une nouveauté, une superstition inouïe » cf. Irien 1994:56. La lettre adressée à Catihern, par Licinius évêque métropolitain de tours, Eustochius évêque d'Angers et Melaine évêque de Rennes, est datée vers 511-520, voir Duchesne 1885:6-7.

113 Gendry 2010.

114 Le Grand 1636:81 « *Menehy Sant Sané* ».

115 « Pagus Tricurius mentionné par la Vie de saint Samson au VII<sup>e</sup> siècle » Tanguy 1990:336. Aujourd'hui, l'ancien *Minihi* de Tréguier, dont le statut fut remis en cause par le pape Martin V en 1430, n'existe plus que sous le vocable de la commune éponyme et voisine de la ville de Tréguier.

116 « [Le] *minihi* Paul était partagé en sept vicariats, dits du Crucifix de la ville ou devant le Trésor, du Crucifix devant le cœur ou de Notre-Dame de Cahel, Saint-Jean-Baptiste, de Toussaint (avec pour trêve Roscoff), de Saint-Pierre (avec pour trêve Santec), du Crucifix des champs, de Saint-Jean l'Évangéliste ou de Trégondern. Ces sept paroisses furent réunies par un décret de l'évêque, en date du 27 mai 1687, en une seule, mais leur union définitive n'intervint qu'en 1720 » Tanguy 1990:203-204.

117 Cf. le franc-régaire de l'évêque de Rennes en 1532, Delabigne-Villeneuve 1861:199, et en 1650 le procès des jésuites au seigneur de Kerangoff pour la procession de la *tro ar Minihy* de Locmaria-Quimper, Peyron-Abgrall 1927:307-308.

118 On pourra aussi se référer utilement au Dictionnaire des noms de lieux bretons d'Albert Deshayes à l'entrée « *Minic'hi* » pour ses différentes compositions toponymiques 1999:170-171.



don de terres par les seigneurs à ce clergé breton primitif ou plus tardivement aux défrichements du Bas Moyen Age.

À ces catégories historiques, doit-on intégrer le sanctuaire pré-chrétien, le *nemeton* préchrétien de Locronan<sup>119</sup> ? Historiquement le *Locus sancti*<sup>120</sup> de Ronan\* obtient sa consécration religieuse par la pseudo-donation du comte Alain Canhiart de l'immunité de saint Ronan\* à l'abbaye Sainte-Croix de Quimperlé en 1031<sup>121</sup>. Cependant comme le soulignait malicieusement Hubert Guillotel, à propos du transfert des reliques de saint Ronan\* à la cathédrale de Quimper au douzième siècle : « Devrait-on se demander si, faute de reliques propres à attirer les pèlerins, on n'aurait pas laissé se perpétuer un très ancien rituel d'origine païenne ?<sup>122</sup> ». Par une étrange coïncidence, c'est le terme francisé de « troménie », du breton *tro an minihi*, employé à Locronan pour décrire la procession giratoire sexennale, qui par les publications<sup>123</sup> des chanoines de Quimper, qui va officialiser la dénomination pour toutes les autres processions giratoires de l'évêché<sup>124</sup>.

À ce bretonnisme<sup>125</sup> va s'ajouter l'acception historiographique de procession annuelle coutumière à caractère juridique comme le propose pour la première fois le chanoine Peyron<sup>126</sup>, reprise par René Largillière pour Bourbriac et étendue aux autres processions giratoires armoricaines. Cependant, l'hypothèse juridique ne vaut que pour des minihis dépendant d'institutions monastiques en activité, comme le valide l'exemple de Locmaria-Quimper, dont la troménie disparaît au début du dix-huitième siècle, bien avant la Révolution française, qui effaça définitivement le prieuré attaché. Le second cas est celui de Locronan, sanctuaire religieux pré-chrétien, dont Joseph Loth<sup>127</sup> proposait de faire remonter le terme de *minihi* à celui de *nemet*.

---

119 Laurent 1979, 1987a, 1987b, 1990, 1995, 1997, 2002.

120 Traduction latine désignant le *minihi*. La même remarque vaut pour le Pénity de saint Ronan, évoquée dans la *vita* sous le terme d'*oratorium* : « Cette vie est du treizième siècle ; elle est du même auteur que la *vita longa Chorentini*, qui est un lettré et n'aura pas voulu donner un mot breton » Largillière 1930:23n1.

121 Cf. « [...] en remerciement pour la victoire remportée sur l'armée d'Alain de Rennes duc de Bretagne, grâce à l'appui du saint et vénérable pontife Ronan » Guillotel 1995:175, citant et traduisant la notice latine publiée par Maître-Berthou 1904:138-139. Cependant, il faut remarquer pour « le témoignage de la notice de 1031, il s'avère encore moins crédible puisque l'on sait maintenant que l'abbaye de Quimperlé n'a été fondée qu'aux années 1046-1050. » Guillotel 1995:175. La Vie du douzième siècle, évoque le don du comte de Cornouaille de « toute la terre comprise entre la vallée et l'oratoire, et d'autant en son pourtour », suite à l'arrêt des bœufs du cortège funèbre à Trobalo, voir aussi Laurent 1995:46. La tradition orale contemporaine évoque sans plus de précision l'espace enclôt par le circuit de la grande Troménie.

122 Guillotel 1995:190.

123 Cf. les articles de Paul Peyron 1906:173-183 et 1912:274-293 avec pour ce dernier article le titre révélant le souci classificatoire : « Pèlerinages, Troménies, Processions votives ».

124 Voir *infra*, Les troménies bretonnes, p. 514.

125 « Bretonnisme » ou les expressions de langue française issues du breton. Voir aussi Le Dû 2002:7-11.

126 Peyron 1912:276.

127 Loth 1924:56-57 et *infra*, Locronan - Nemet, Nemeton et Névet, p. 171.

## En Belgique

Les études consacrées aux paroisses belges restent peu nombreuses<sup>128</sup> et généralement limitées aux grandes villes ou aux anciens diocèses ; le processus de leur création et de leur développement a été plus linéaire que celui observé en Bretagne. Un colloque sur *La paroisse en questions*<sup>129</sup> s'est tenu à Saint-Ghislain en 1995, dans le but de comparer les différents diocèses du nord de la France et de Belgique, nous permettant de dresser un tableau récent et fidèle de la question.

On sait qu'au haut Moyen Âge, de nombreux lieux de culte furent fondés à l'initiative des évêques (dans le cadre de leur fonction épiscopale) mais aussi à celle de grands propriétaires fonciers (laïcs, monastères, collégiales ou évêchés) au sein de leurs domaines et qu'une large partie de ces lieux de culte devint des églises paroissiales, entendons des églises, détentrices de certains droits religieux et matériels, placées à la tête d'une circonscription ecclésiastique qu'on finira par appeler « paroisse » et dans laquelle vit une population dirigée par un curé. Au début du onzième siècle, dans une large partie de l'Europe, la majorité des paroisses rurales (ce sont les plus nombreuses et les mieux connues) étaient étroitement liées au pouvoir seigneurial (exercé le plus souvent par un laïc ou une grande institution ecclésiastique) : elles constituaient des églises privées (ce que les auteurs allemands ont appelé *Eigenkirchen*). Le seigneur foncier y détenait une série de droits et revenus non négligeables, entre autres le bâtiment de l'église<sup>130</sup>, une partie des dîmes (généralement la plus importante, de l'ordre des deux tiers) et le droit de patronage<sup>131</sup>; au responsable de la paroisse (le curé de droit ; à l'époque, on le désignait par le terme général de *persona*, tandis que sa charge et les revenus attachés – le bénéfice paroissial – s'appelaient *personatus*, *personat*) revenaient au minimum la part restante des dîmes, les offrandes des fidèles et les profits occasionnels liés à l'exercice du ministère paroissial. On en arriva ainsi à considérer les églises paroissiales comme faites de deux éléments, nettement distincts [...] que de nombreux textes contemporains qualifient respectivement d'*ecclesia* ("église"= en fait une partie de celle-ci, la nef; c'est-à-dire ce qui est le domaine des laïcs, du seigneur foncier) et d'*altare* ("autel"= la partie de l'église où se situe l'autel ou chœur; à savoir le domaine du clergé, la part de la *persona*).<sup>132</sup>

Comme le souligne l'historien Alain Dierkens « la plupart du temps, les limites des paroisses primitives sont celles des domaines anciens, au moment de la détermination de ces paroisses au début de l'époque carolingienne<sup>133</sup> ». La paroisse primitive apparaît comme un ensemble, « fréquemment traversé par un cours d'eau, de 3 000 à 5 000 hectares (parfois plus, en cas d'existence de forêts), où le hameau n'est pas séparé du centre du village/de la paroisse de plus de 5 à 6 kilomètres<sup>134</sup> ». La naissance de nouvelles paroisses résulte le plus souvent du démembrement d'un centre ancien à la faveur d'une nouvelle zone de peuplement. Les contraintes géographiques imposent la configuration à la formation des ensembles. Dès le neuvième siècle, une paroisse se crée le plus souvent au détriment d'une autre. Alain Dierkens

128 Delmaire 1997:50 : « L'histoire de la paroisse rurale dans les anciens Pays-Bas n'a pas suscité beaucoup de travaux ».

129 Coutiez-Van Overstraeten 1997.

130 Qu'il ait construit celle-ci, qu'il l'ait usurpée ou qu'il en ait hérité de l'une ou de l'autre manière.

131 Le droit de patronage comprend notamment le droit de présenter à l'évêque du lieu un candidat à qui sera confié la desserte effective de l'église.

132 Van Overstraeten 1997:11-12.

133 Dierkens 1997:40.

134 Dierkens 1997:41.

auteur d'une thèse<sup>135</sup> sur l'implantation du christianisme dans la région de l'Entre-Sambre-et-Meuse résume ainsi en quelques points l'évolution historique de la topographie paroissiale :

- Les paroisses anciennes ont des frontières naturelles qui, sur la carte, présentent un aspect « harmonieux » ; par opposition certaines paroisses récentes présentent une forme « tourmentée ». <sup>136</sup>
- Souvent le terroir d'une paroisse récente avance à l'intérieur d'une paroisse ancienne, qui donne l'impression de l'enserrer par deux appendices. <sup>137</sup>
- Parfois la paroisse nouvelle se crée sur les marges de la paroisse ancienne, épargnant ainsi le noyau ancien du domaine. <sup>138</sup>

À la fin du onzième siècle, suite à la réforme grégorienne, « la totalité de l'espace est divisé, de manière nette et presque sans flou (sauf, peut-être, dans le cas de certaines forêts), en circonscriptions paroissiales, elles-mêmes placées dans une hiérarchie stricte relevant de l'évêque : archidiaconés et doyennés, dont les prérogatives se précisent peu à peu<sup>139</sup> ».

Si l'histoire paroissiale remonte à l'implantation de sanctuaire chrétien, *ex nihilo* ou par réemploi de structures plus anciennes, rien ne nous est dit sur le processus de sacralisation du territoire dépendant de l'église.

#### III-1.3 L'espace sacralisé

##### **Orientation :**

L'orientation des bâtiments publics et religieux contemporains répond plus souvent à des logiques financières et urbanistiques qu'à des considérations ésotériques ou astronomiques. Nous avons vu les théories sur l'orientation solaire des implantations romaines (camps, villes, centuriations) plus pragmatiques et variées que fidèles à un modèle canonique. Pourtant, la pensée religieuse oscillant sans cesse entre l'exégèse et la lecture littérale des textes sacrés, recourt fréquemment à l'analyse symbolique du rituel pour expliquer la transcendance spirituelle attendue et, *in fine*, sa relation au cosmos ; ainsi saint Jean décrit la Jérusalem céleste<sup>140</sup> dans de récit de l'*Apocalypse*,

---

135 Dierkens 1983b.

136 Aubrun 1981:226-227 (fig. 5 et 6).

137 Aubrun 1981:226-227 (fig. 7) ou Dierkens 25 (fig. 1).

138 Dierkens 1997:42.

139 Dierkens 1997:47.

140 « Et je vis descendre du ciel, d'auprès de Dieu, la ville sainte, la nouvelle Jérusalem, préparée comme une épouse qui s'est parée pour son époux. Et j'entendis du trône une forte voix qui disait : Voici le tabernacle de Dieu avec les hommes ! Il habitera avec eux, et ils seront son peuple, et Dieu lui-même sera avec eux », Apocalypse, 21, 2-3, trad. Segond 1910.



Ézéchiel évoque le sanctuaire de la Maison Dieu<sup>141</sup>, saint Augustin<sup>142</sup> et sa conception de l'architecture sacrée... ces textes étant souvent cités comme source d'inspiration des bâtisseurs de cathédrales. Remarquons que les processions lustrales sur les finages paroissiaux, de nature rurale, ont moins inspiré les penseurs médiévaux que l'architecture gothique.

#### *Circuits et limites paroissiales*

S'il est courant d'affirmer que les limites naturelles conditionnent les flux économiques et par conséquent humains, les limites paroissiales sont également affectées par cette logique lors de leur fondation ou de leur redimensionnement. Mis à part le cas britannique des *beating the bounds*, aujourd'hui disparues, dont le but était la mémorisation des limites paroissiales, nos circuits s'éloignent peu ou prou de cette logique juridique ; nous relevons trois catégories distinctes :

1. Le circuit correspond aux limites paroissiales, précisément (Locquénolé, Locronan) ou approximativement (Ceaucé, Magnac-Laval, Renaix, Saintes) :

- le circuit comporte de nombreux éléments mytho-géographiques et archéologiques (Locronan, Magnac-Laval et Renaix) qui témoignent de couches historiques préchrétiennes.
- le circuit comporte peu de folklore hagiographique, les marqueurs se limitent à de simples croix ou de petits oratoires à la charge du voisinage, d'une confrérie ou plus généralement de la paroisse.

2. Le circuit relie des édifices religieux situés aux centres de villages (Larchant et Gerpinnes) :

- leur longueur avoisine la trentaine de kilomètres, le circuit pouvant varier en fonction de la qualité et de la disponibilité des routes ;
- de nombreux conflits de préséances entre les représentants des différents villages sont signalés, révélant le moteur identitaire du rituel lorsqu'il franchit les limites paroissiales.

3. Le circuit relie des édifices religieux et d'autres éléments remarquables :

- croix, oratoires, arbre du saint (Landeveau, Gerpinnes, Magnac-Laval, Nivelles, Soignies),
- le cloître du saint et sa fontaine (Plouzané),

---

141 « Je traiterai avec eux une alliance de paix, et il y aura une alliance éternelle avec eux ; je les établirai, je les multiplierai, et je placerai mon sanctuaire au milieu d'eux pour toujours. Ma demeure sera parmi eux ; je serai leur Dieu, et ils seront mon peuple. Et les nations sauront que je suis l'Éternel, qui sanctifie Israël, lorsque mon sanctuaire sera pour toujours au milieu d'eux » in Ézéchiel 37, 26-28, trad. Segond 1910.

142 « Pour ce dernier, “la musique et l'architecture sont sœurs, car elles sont toutes deux filles du ‘nombre’, elles ont la même valeur parce que l'architecture reflète l'harmonie éternelle et la musique en donne l'écho” » in Georg-Gubler 1991:31.

### III - La terre domestiquée

- le château du seigneur (Bourbriac, Landeleau et Plabennec),
- sa fontaine (Gouesnou),
- uniquement des croix (Ceaucé, Magnac-Laval).

Les limites paroissiales étant fluctuantes dans le temps (division de grands ensembles, agrégation de villages...) il est difficile de les définir avec précision avant l'Époque moderne ; cependant les trois catégories proposées dégagent des logiques spatiales au sein desquelles les communautés humaines mettent en scène la mémoire de leur fondateur de manière assez similaire.

**Dans notre première catégorie**, certains circuits suivent les finages, au plus près du chemin traditionnel sans pour autant lui donner une valeur juridique (Magnac-Laval, Ceaucé) comme l'établissaient les *beating the bounds*. Le caractère englobant du circuit, nettement marqué, se contente de suivre au mieux les limites naturelles (Ceaucé, Renaix, Saintes), ou les limites définies d'un territoire restreint (Locquénolé, Locronan). ressortent les strates historiques du territoire pré-paroissial, gallo-romain (Ceaucé, Magnac-Laval et Renaix) visibles au travers de l'archéologie et du légendaire fantastique. La même remarque vaut pour la Bretagne avec le cas de Locronan où le monachisme celtique puis le clergé diocésain ont fixé et conservé le légendaire ancien. Les hagiographes ayant contribué à ce recyclage du légendaire dans les Vies, il est difficile de séparer l'invention, l'emprunt, le recyclage des caractères historiques du matériel mythologique local<sup>143</sup>. À Locronan et Renaix plusieurs sites archéologiques préchrétiens marquent les angles du tour paroissial rendant peu crédible la formation *ex nihilo* d'un circuit médiéval mais plutôt l'appropriation chrétienne d'un chemin rituel plus ancien.

**Dans notre seconde catégorie**, le circuit se contente de relier entre eux des édifices cultuels (église ou chapelle), manifestation matérielle des points d'ancrage religieux des communautés locales. Le tour de Sainte-Rolende, notre seul exemple vivant de cette catégorie, manifeste avec éclat les préséances communautaires suscitées par la procession ; cet aspect peut sembler dérisoire pour l'étranger profane, et pourtant, ces confrontations intervillageoises redynamisent l'identité communautaire dans une région qui vit la plus grande échelle de l'intercommunalité depuis plus de trente ans. Notons également que cette dérive profane pour une mise en scène populaire se fait au détriment de l'aspect religieux, soit dans l'entité de Gerpennes la liturgie et les pèlerins de sainte Rolende ; c'est d'ailleurs ce type de conflit inter-paroissial qui est à l'origine de l'arrêt du tour de la Châsse à Larchant par les autorités ecclésiastiques. Certains marcheurs ou « rolendiens » n'ont jamais parcouru le circuit processionnaire dans son intégralité ; leur participation à « la Pentecôte » se concentre sur les trois jours de fête du village dont le point culminant est l'accueil de la procession, transportant la châsse reliquaire, durant quelques dizaines de minutes dans l'église du village, la tradition est sauvée, c'est le plus important.

**Troisième catégorie**, la plus fréquente, le circuit englobe un espace intra-paroissial, peu ou prou géométrique, jalonné de marqueurs religieux et historique en lien avec la Vie du saint. Le plus

---

143 Sur ce sujet voir la thèse de Bernard Merdrignac 1985, 1986, *Recherches sur l'hagiographie armoricaine du VII<sup>e</sup> au XV<sup>e</sup> siècle, Les saints bretons témoins de Dieu ou témoins des hommes ?*

souvent les marqueurs sont des croix de pierre (Bretagne), de bois (Normandie & Limousin) ou de petits oratoires dénommés « chapelles » (Belgique). La vitalité du circuit s'observe dans l'intérêt porté à la préservation des marqueurs religieux du chemin processionnaire, le plus souvent par l'intermédiaire de confréries locales (Magnac-Laval, Soignies) ou d'associations paroissiales dédiées à l'organisation du tour (Nivelles, Saintes). A contrario, à Locquénolé et Plabennec, la difficile « récréation » des troménies s'observe également par l'absence des fragiles marqueurs, le rituel de la troménie se limitant alors à une « simple » procession paroissiale ou marche priante.

#### *Éléments mytho-géographiques :*

Après avoir observé la distribution spatiale des circuits rituels, posons notre regard sur les manifestations matérielles du légendaire au travers des éléments mytho-géographiques parsemant le circuit; leur existence témoigne du passage et des exploits du saint fondateur, offrant par leur complexité interne une sémiologie à plusieurs niveaux.

1. Le circuit comporte de nombreux éléments mytho-géographiques, signes matériels des aventures locales du saint :

- fossés (Gouesnou),
- arbre, château et dolmen (Landealeu),
- lavoir, ferme, hutte, mégalithe, siège (Locronan<sup>144</sup>),
- arbre et trou (Magnac-Laval),
- arbre et ferme-château (Gerpennes),
- ferme du saint (Renaix).

2. Les éléments remarquables peuvent témoigner d'un folklore indépendant de la Vie du saint, témoignant d'une interpolation d'éléments extérieurs ou de leur effacement des mémoires locales :

- le Mont Margantin (Ceaucé),
- l'arbre de Velours (Gouesnou),
- la pierre du diable (Magnac-Laval),
- la chapelle des sept douleurs (Nivelles<sup>145</sup>).

3. Les éléments mytho-géographiques délimitant le territoire religieux (minihi ou paroisse) sont l'œuvre du saint :

---

144 Il s'agit de la ferme de Kernevez en Quéménéven lieu de résidence de la rivale de saint Ronan, la hutte correspond à la dixième station en haut de la montagne, le mégalithe ou siège est appelé *Kador Sant-Ronan* ou encore *Gazeg-Ven*. La fontaine du saint se trouve à l'extérieure du circuit en Plonévez-Porzay.

145 Ce dernier cas, malgré la logique géométrique observée, peut s'apparenter plus simplement à la simple agrégation de modes cultuelles comme pour l'importante variété de titulatures de chapelles observée sur les autres circuits.

### III - La terre domestiquée

- fossés (Gouesnou<sup>146</sup>),
  - le circuit rituel qui est considéré comme une création du saint lui-même.
4. Le circuit est censé délimiter le territoire monastique offert au saint :
- de son vivant (Briac, Goeznou, Telo),
  - après sa mort (Ronan).
5. Le circuit est censé délimiter le territoire d'une franchise offerte à la ville :
- suivant des limites fluctuantes dans le temps (Nivelles, Renaix, Soignies).

**Dans la première catégorie**, l'on remarque immédiatement la faiblesse relative de ce type de marqueurs légendaires pour la Belgique. C'est d'ailleurs ce qui nous avait interpellé à Gerpinnes où nous pensions trouver une structure complexe sous-jacente à la légende de sainte Rolende, sans succès. Ce matériel légendaire, au propre comme au figuré, révèle la société qui les fait vivre. Ainsi, la troménie de Gouesnou ne longe aujourd'hui les anciens fossés que sur un tiers de son parcours ; la légende de la création des fossés témoigne selon nous<sup>147</sup> d'un état ancien de la troménie qui devait les longer dans leur intégralité ; le circuit s'étant agrandi pour intégrer des acquisitions territoriales de la fabrique d'église (l'enclos de Saint-Thudon, la fontaine de saint Gouesnou), la légende des fossés a perdu son sens initial.

**Dans la seconde catégorie**, des éléments extérieurs (sont) agrégés peu ou prou au circuit n'ont pas été associés au légendaire positif chrétien du saint, mais au diable comme pour la montagne des sabbats pour le Mont Margantin et la pierre du Diable à Magnac-Laval. À Landeleau, le dolmen de Ty-Glaz, monument préhistorique s'il en est, est devenu la première maison du saint et les cupules témoignent des traces laissées par ses larges mains. L'arbre de Velours de Gouesnou ne fait que témoigner de l'abandon d'un site religieux ancien, qui n'a survécu que dans la légende de la *troménie fantastique*. À Landeleau, l'arbre représente un élément du circuit et ne fait pas l'objet lui-même d'un culte comme le souligne Georges Provost<sup>148</sup> ; cette remarque souligne l'appartenance du motif de l'arbre à la première catégorie et par corrélation son absence physique contemporaine à Gouesnou précède son effacement dans l'imaginaire paroissial.

**La troisième catégorie** reste sous-représentée dans notre corpus, bien que nous ayons recensé de nombreux récits de fondation d'espace religieux bornés par des signes visibles laissés par le saint lui-même<sup>149</sup>.

**La quatrième catégorie** synchronise la donation du territoire avec la demande du saint. Si l'exemple de Gouesnou suggère l'existence d'un territoire monastique, l'un remontant à la

---

146 À l'image des saints Goulven et Fiacre, qui n'ont pas laissés de traces processionnaires pour leur *monachia*.

147 Ainsi que Bernard Tanguy 1984:20 qui propose de voir dans l'enclos des fossés de Gouesnou une ancienne réserve de chasse du seigneur Conomor.

148 Provost 1998:73n2.

149 Un sillon laissé par les saints Goeznou, Goulven, Genou, Domenech, Domineuc, Fiacre, des pierres disposées par saint Lunaire...

fondation du monastère, l'autre à une donation postérieure<sup>150</sup>. À Locronan, la prétendue donation posthume du minihi à saint Ronan\* par le comte Alain Canhiard en 1031, révèle l'existence antérieure d'un sanctuaire que les moines de Sainte-Croix de Quimperlé devaient protéger contre les appétits territoriaux des seigneurs voisins à l'époque de la rédaction de leur cartulaire.

Il faut comprendre le motif du recours posthume au saint comme la sacralisation a posteriori d'un domaine monastique ou d'une paroisse, « le saint constituant, d'une certaine manière, un alibi. Il est invoqué comme garant de l'intégrité territoriale et des franchises du territoire [...] Les sanctions que la justice des hommes peut prononcer contre les atteintes à la réglementation en usage sont loin d'avoir le pouvoir de dissuasion qu'exerce la menace d'un châtement du ciel<sup>151</sup> ». C'est une des missions du récit hagiographique que de s'adresser aux imaginations et de manière à frapper les esprits afin d'obtenir la plus efficace des protections.

**La cinquième catégorie** remplace l'asile monastique inviolable par la franchise de la ville, que nous retrouvons dans les exemples belges. La cité remplace l'abbaye, le circuit enclosant largement la ville a également pu enclore ses terres franches. Là encore, le saint protecteur de la cité et de sa communauté est sollicité comme recours contre les agressions extérieures et peut servir de garant, comme à Soignies, contre les tentatives d'appropriation extérieures.

Au travers de ces exemples se révèle la force symbolique des éléments dans la sacralisation du parcours. Cependant, bien que le recensement des éléments mytho-géographiques s'éloigne des observations astronomiques solsticiales relevées par ailleurs, nous observons :

- une adaptation géographique orientée sur un seul axe astronomique correspondant à la fête solaire du saint fondateur pour Landeleau et Nivelles, ou à une logique calendaire plus ancienne comme pour Locronan ;
- le minihi de Gouesnou est construit suivant les quatre points cardinaux comme l'indiquent les « *Acta Sancti Goeznovei* » du *Bréviaire de Léon*.

#### ***Directions cardinales et solaires :***

Quand nous observons la projection sur carte des tours étudiés, nous remarquons soit une absence de logique géométrique, quand le circuit suit les limites paroissiales ou naturelles, soit au contraire une forme géométrique très marquée, manifestation de la volonté humaine d'orienter l'espace consacré. Ainsi, dans notre corpus plusieurs modèles révèlent cette anthropisation de l'espace consacré :

- **L'espace quadrangulaire est orienté par rapport aux quatre points cardinaux :** comme pour la *Lev Dro* de Bourbriac, le minihi primitif de Gouesnou et la petite paroisse de Locquénolé, avec pour cette dernière le côté oriental dessiné délimité par un estuaire. Le minihi primitif de Gouesnou, disparu des mémoires locales, est le seul exemple présentant un récit de construction précis<sup>152</sup>. Le saint suit les directions

---

150 Tanguy 1984:23-24.

151 Tanguy 1984:21-22.

152 Pour Albert Le Grand (1837:660), le saint marche deux lieues de Bretagne en carré, et dans les *Acta Sancti*

cardinales et marche quatre stades de longueur pour chaque côté ; une logique similaire est utilisée par saint Suliau\* pour créer une clôture magique autour de son champ afin de le protéger des animaux voisins<sup>153</sup>. Ce type de récit de construction provient de la croisée de traditions plus anciennes<sup>154</sup> avec la tradition populaire mettant en scène un mode opératoire fantastique ; cependant quand l'hagiographe mentionne l'action de délimitation elle est laconique (cf. Hervé\* et Goulven\*).

- **L'orientation géographique** : favorise l'orientation du circuit sur une ligne de crêtes (Renaix et Locronan), sur une rivière (Ceaucé, Landeleau), un estuaire (Locquénolé), ou sur le pourtour d'un golfe terrestre (Larchant). La direction est-ouest de la ligne de crête permet l'orientation du territoire, défini par le circuit processionnaire, sur la course du Soleil à une période précise de l'année (1<sup>er</sup> novembre / 1<sup>er</sup> mai à Locronan) à l'image des églises chrétiennes.
- **L'orientation solaire** : soit la synchronisation des levers et couchers du Soleil sur la fête du saint patron s'observe dans l'orientation géométrique du circuit (Landeleau, Locronan et Nivelles). Si cette synchronicité s'explique par les caractères anciens observés localement (celtisme pour Locronan, gallo-romain pour Landeleau), l'axe équinoxial de Nivelles proviendrait d'une réflexion médiévale, en l'absence manifeste d'un centre urbain avant le haut Moyen Âge. La procession de Neuf Lieues de Magnac-Laval témoigne également d'une complexité géométrique orientée sur la course solaire estivale, selon une logique vraisemblablement gallo-romaine, sans correspondance avec les autres cas étudiés. Nous relevons la même difficulté d'interprétation pour Ceaucé et Renaix.

#### *Le carré sacré :*

Si l'orientation solaire est censée accorder la terre occupée avec l'astre souverain, l'établissement de la figure indo-européenne du « carré sacré », consacre l'espace comme un lieu de communication privilégié entre les dieux et les hommes.

En Inde, cette géométrie sacrée est mise en œuvre par les brahmanes à l'occasion du rituel du feu sacré de *l'āhavanīya* ; elle trouve une correspondance structurelle dans le *pomerium* tracé par Romulus\* lors de la fondation de Rome. Reprenant sur ce dossier les analyses

---

*Goeznovei* : « Au jour et à l'heure dite, le saint part en direction du Nord et marche pendant un stade puis tourne vers l'Est et avance tout jusqu'à un lieu appelé *caput nemoris* (aujourd'hui Penhoat : la "tête du bois"). De là, il tourne à angle droit vers le Sud et, ayant parcouru en marchant tout droit environ quatre stades, tourne à nouveau vers l'Ouest et marche pendant, encore, quatre stades. Puis il fait un quatrième angle droit et marche quatre stades vers le Nord avant de tourner une dernière fois vers l'Est pour revenir à son point de départ », Laurent 1990:279.

153 Voir à ce sujet, l'excellente étude de Bernard Merdrignac 1987.

154 Guyonvarc'h-Le Roux 1986:304 : « Vers les débuts du XII<sup>ème</sup> siècle le transcritteur du *Lebor na hUidre* [le livre de la vache brune], inscrivant les origines irlandaises dans le classicisme biblique, plaçait chacun des quatre points cardinaux sous le patronage d'un individu prédestiné : "Les quatre points cardinaux du monde, à savoir l'est et l'ouest, le sud et le nord il y avait quatre hommes en eux, à savoir un homme à chaque point cardinal, et c'était pour magnifier les merveilles et les miracles faits par Dieu, pour dire les choses anciennes et inconnues du monde à la race d'Adam" ».



### III - La terre domestiquée

comparatives de Georges Dumézil, il nous a semblé intéressant de prolonger la comparaison à la figure géométrique identique observée dans le rituel de la grande Troménie de Locronan. Si la comparaison est sous certains aspects pertinente, on peut déjà se poser la question de la finalité primitive du rituel de la forêt du Névet, permet-il également la communication avec le monde divin ?

Dans le tableau suivant, nous comparons les aspects formels et structurels des trois rituels précités associés à la figure du carré sacré; si le rituel de la fondation de Rome ne révèle pas, en première lecture, une géométrie précise en comparaison avec le rituel indien, Georges Dumézil<sup>155</sup> et à sa suite Dominique Briquel<sup>156</sup> y voient une logique commune.

Comparaison de trois rituels sacrés <sup>i</sup>			
	Rome	Inde	Locronan
1	Rituel antique et légendaire.	Rituel védique ancien et contemporain.	Rituel contemporain et légende ancienne.
2	On creuse un fossé dans lequel on jette les prémices des bonnes choses usuelles		
3	Traçage du <i>Sulcus primigenius</i> (sillon primordial) définissant l'enceinte sacrée de la ville,	Traçage du carré sacrificiel défini par quatre sillons	Quadrilatère sacré défini par le circuit rituel et les douze <sup>ii</sup> stations, définissant les anciennes limites paroissiales de Locronan
4	une génisse et un taureau blancs	deux bœufs	deux bœufs non dressés
5	tirent une araire, suivant le rite étrusque <sup>iii</sup> ,	tirent une charrue en bois avec des cordes de gazon	tirent le chariot du corps du saint, sur le circuit qu'il accomplissait régulièrement.
6	fondant la <i>Rome carrée</i> <sup>iv</sup> , autour du mundus. (Les <i>templa quadrata</i> romains, dont Rome est le prototype <sup>v</sup> , sont construits suivant les 4 points cardinaux, dans une orientation est-ouest)	suivant quatre directions, puis les diagonales.	La procession tourne autour du centre du minihi suivant quatre directions. Les diagonales des douze stations se rejoignent au centre géométrique situé au Menec.  Le quadrilatère est orienté par sa médiane nord-est - sud-ouest <sup>vi</sup> .
7		Au centre, le prêtre verse douze jarres d'eau sur une motte de gazon, puis y jette les semences	
8	Le rituel sert à la fondation des villes romaines. Le feu chtonien était hébergé dans l' <i>Aedes rotunda Vestae</i> (la maison religieuse ronde non inaugurée car à vocation chtonienne).	Le rituel est occasionnel, il correspond à l'établissement de l'un des trois feux rituels védiques, l' <i>āhavanīya</i> , le feu sacrificiel destiné aux dieux.	Le rituel se déroule tous les douze semestres et dure une semaine. Il est ouvert et fermé par un <i>tantad</i> (feu de joie réalisé dans un cadre religieux).

i - Pour les textes, Rome = Plutarque 1862:X-XI, Inde = Dumézil 1954:27-43, Locronan = « Locronan » cf. *supra*.

ii - Il est fort probable que le dénombrement de douze stations soit récent, dans une logique de synchronisation

155 Dumézil 1954:27-43.

156 Briquel 1980:290.

### III - La terre domestiquée

symbolique avec les douze apôtres dont on lit l'évangile aux stations ; le nombre des huttes varie également au gré des époques ; nous subodorons le rajout tardif des deux premières stations.

iii - Grandazzi 1993:539 : « on avait tendance à qualifier d'*etruscus* tout rite témoignant d'une haute antiquité ».

iv - Grandazzi 1993:493 : « *Roma quadrata*, la Rome carrée, une tradition littéraire bien incertaine ».

v - Dumézil 1954:32.

vi - Suivant un découpage solaire ouvrant et fermant le semestre de la saison claire et celui de la saison sombre, suivant les levers solaires (1<sup>er</sup> mai, 1<sup>er</sup> nov. – 65°) et les couchers solaires (1<sup>er</sup> mai, 1<sup>er</sup> nov. 245°) en tenant compte d'une marge d'erreur liée à l'observation visuelle d'environ 5%.

Bien qu'il soit anachronique de comparer des rituels à des millénaires d'intervalle : -753 pour la fondation mythique de Rome, intemporel pour les rites védiques (-1500 à aujourd'hui), historique avec la grande Troménie (du Moyen Âge à aujourd'hui), la redondance de telles similitudes au sein de structures comparables ne doit peut-être rien au hasard. La construction géométrique du rituel (Rome, Inde et Locronan), n'ayant rien de naturel, son orientation, la redondance du chiffre douze (Inde et Locronan), le centre géométrique conçu comme une ouverture vers le monde des dieux (Rome et Inde), la présence de bovidés comme arpenteurs sacrés du circuit (Rome, Inde et Locronan), d'un héros fondateur à caractère religieux (Romulus\*, brahmane, saint Ronan\*), invite à une analyse comparative des structures rituelles et mythiques.

Au-delà de ces parallèles, des inversions significatives apparaissent : le rituel sert à fonder une ville à Rome tandis qu'il est un devoir occasionnel pour le brahmane indien et un rituel collectif sexennal à Locronan. À Rome le centre est un trou, le *mundus* (monde), considéré comme une bouche garnie d'offrandes permettant la communication sacrificielle, il est une motte de gazon en Inde avec une oblation similaire, et est simplement un lieu géométrique à Locronan dénommé « Le Menec<sup>157</sup> », toponyme breton traduisible par « l'endroit aux pierres ». Le feu chtonien se trouve dans l'*Aedes rotunda* de Vesta à Rome, tandis que le brahmane réalise ce rituel du feu sacrificiel, à l'image de Vivásvat, ancêtre de l'humanité, dieu et premier sacrifiant, tandis que le *tantad* à Locronan ne sert qu'à ouvrir et à fermer l'octave du rituel de la grande Troménie.

Les points communs sont plus structurels que formels, l'ancienneté et les inversions observées rendent difficile l'interprétation d'un hypothétique proto-rite de la grande Troménie. Rien ne nous permet d'apprécier l'ancienneté du *tantad*, ni le rôle fondateur de saint Ronan\*, dont la *vita* médiévale révèle une profonde adaptation de la Vie du saint Ronan\* d'Hillion au complexe légendaire du sanctuaire de Névet, dans le but plus prosaïque de financer la construction de la cathédrale de Quimper.

À Rome le mythe de Romulus\* contient le mythe fondateur de la *Roma quadrata* ou « Rome carrée », modèle plus mythique que réel, mais néanmoins archétype référentiel des rituels de fondation de toutes les colonies romaines. En Inde, il s'agit d'un rituel védique de feu sacrificiel que doit réaliser tout brahmane en plus de deux autres feux rituels<sup>158</sup>, à Locronan nous avons mis en avant la qualité et l'ancienneté formelle du circuit de la grande Troménie ainsi que le rôle performatif de la liturgie.

---

157 « Le hameau le plus proche s'appelle "Le Menec" ("l'endroit aux pierres"), ce qui semble indiquer la présence autrefois à cet endroit de "pierres remarquables" » in Laurent 1990:284.

158 Le feu domestique des ancêtres et le feu magique prophylactique pour la collectivité. L' *āhavanīya* est ramené deux fois par jour, à partir du feu domestique.



Pour Olivier Keller, le spécialiste de la géométrie préhistorique, « la nouveauté [néolithique] réside dans l'association du rectangle (ou de la croix) et du cercle inscrits l'un dans l'autre, avec dans certains cas l'indication d'un mouvement circulaire [...] À l'origine de tout cela, il y a la découverte des points cardinaux ou solsticiaux, et leur liaison avec les cycles du jour, de l'année et de la vie humaine<sup>159</sup> ».

Dans notre corpus nous retrouvons cette figure géométrique, adaptée et orientée, à Larchant, Locronan et Nivelles. Le peu d'exemples existant ainsi que leur dispersion temporelle et géographique rend difficile l'interprétation de l'objet. Remarquons également que la forme du carré croisé de huit diagonales se retrouve également dans les jeux de damiers celtiques, étudiés par le professeur Claude Sterckx<sup>160</sup> et l'archéologue Philippe Guigon pour Locronan<sup>161</sup>; cette figure se retrouve également sur le bétyle de Kermaria<sup>162</sup>, les figures à triple enceinte rupestres trouvées dans les environs de Larchant<sup>163</sup>, manifestant une représentation cosmogonique antique.

#### *Solstices, équinoxes et fêtes calendaires :*

Si nous opérons un parallèle avec la construction des édifices culturels chrétiens, les églises et chapelles sont généralement construites sur le plan de la croix latine, symbole du fondateur et métaphore de la communauté religieuse dans son ensemble : le Christ représente l'Église, sa mort corporelle sur la croix est reprise dans l'art et l'architecture. Cependant, l'orientation solaire des édifices chrétiens est plus symbolique et empirique qu'uniforme et précise<sup>164</sup>. On évoque régulièrement l'hypothèse d'une orientation symbolique vers Jérusalem<sup>165</sup>, une orientation que le père Yves-Pascal<sup>166</sup> n'a pas constaté *in situ* dans la ville sainte, les églises conservent une orientation est-ouest classique et non pas radiale comme on aurait pu le supposer. Cette orientation vers le soleil levant des églises peut varier d'un édifice à l'autre, suggérant l'autre hypothèse d'une orientation en relation du lever du Soleil le jour de la fête du saint patron<sup>167</sup>, selon une théorie qui demanderait à être vérifiée systématiquement pour en apprécier sa validité.

L'orientation au levant des églises nous pose la question de celui du carré sacré et des processions giratoires. Dans l'hémisphère nord le solstice d'été correspond au jour le plus long de l'année et inversement le solstice d'hiver au jour le plus court. Les levers et couchers apparents du

---

159 Keller 2006:75.

160 Sur les jeux de damiers celtiques cf. Sterckx 1970: 597-609, 1973a:733-749, 1973b:675-685. Voir aussi Buron 1997:19-31, Stalmans 1994:24-30. Voir aussi *supra*, I-6, Locronan - Analyse, p. 170.

161 Guigon 1994b:5-19; 25-30.

162 Laurent 1990:285n46, Loth 1905:215.

163 Beaux 1988, cf. *supra*, II-1.2, Larchant - Art rupestre et Mérelles, p. 230.

164 Bien que l'architecte romain Vitruve ait théorisé le modèle parfait d'une route romaine, l'archéologue Jean-Yves Éveillard nous confiait retrouver rarement le modèle prescrit sur le système routier gallo-romain armoricain, mais plutôt un ensemble de choix divers et variés, relativement efficaces si l'on observe leur bonne conservation jusqu'à nos jours. Cf. Annexes V-4.1, Cartographie générale, carte 6, p. 868.

165 À l'instar des musulmans, qui s'orientent vers La Mecque pour leurs prières quotidiennes.

166 Nous remercions le père Castel de nous avoir confié son témoignage.

167 Jean-Paul Lemonde 1997 propose d'analyser les églises chrétiennes à partir d'un ensemble de relevés solaires et de calculs géométriques et de retrouver une méthode de construction qui serait applicable à la majorité des exemples étudiés.

### III - La terre domestiquée

Soleil forment un angle variable (+/- 40° pour nos régions) avec la ligne équinoxiale (printemps et automne) où la durée diurne équivaut à la durée nocturne. Si nous projetons sur le sol les directions des levers et couchers du Soleil aux dates solsticiales et équinoxiales, nous obtenons un carré traversé de six diagonales; et si l'on rajoute les directions du nord et du sud, nous obtenons les huit branches formant le carré sacré étudié *supra*. Nous nommons cette figure astronomique le carré des solstices-équinoxes<sup>168</sup>. Cependant, s'il est tentant d'associer cette figure astronomique à la figure géométrique du carré sacré indo-européen, la correspondance reste visuelle, comme l'adaptation formelle d'une représentation cosmogonique.

Nous trouvons la correspondance géométrique du carré sacré dans notre corpus, adapté et orienté :

- À Nivelles<sup>169</sup>, nous observons un quadrilatère (3,1 km x 2,8 km<sup>170</sup>), dont deux des angles forment un axe passant par la collégiale, suivant les levers et couchers du Soleil lors des fêtes de sainte Gertrude\* (17 mars) et de saint Michel\* (29 septembre), dates proches de l'équinoxe, séparant l'année en deux parties égales.
- À Locronan<sup>171</sup>, nous observons également un quadrilatère (2,2 km x 1,6 km), présentant une répartition des stations suivant, peu ou prou, les branches de la figure. Le quadrilatère, adossé sur la crête du Menez Lokorn, est orienté sur l'axe des levers du Soleil suivant l'octave du 1<sup>er</sup> mai et du 1<sup>er</sup> août et des couchers du Soleil suivant l'octave du 1<sup>er</sup> novembre et du 1<sup>er</sup> février; ces quatre dates correspondent aux quatre fêtes celtiques intermédiaires<sup>172</sup> des fêtes solsticiales (21 juin et 21 décembre) et équinoxiales (21 mars et 21 octobre).
- À Larchant<sup>173</sup>, nous observons un carré des solstices-équinoxes (+/- 8 km x 12 km), manifesté par des mégalithes disposés sur le proche horizon de la cité, permettant d'effectuer des relevés astronomiques précis pour les couchers du Soleil, vu que le levant est barré par une falaise naturelle. Le tour de la Châsse contient les points du carré mais n'en suit pas la logique.

D'autres géométries apparaissent dans les autres troménies et tours étudiés, sans la figure du carré sacré. Cependant, si nous observons des éléments signifiant une volonté d'orienter les circuits rituels, nous observons plusieurs logiques :

- La géographie permet une synchronisation avec une orientation solaire : comme à Renaix, le circuit est adossé à une crête de colline suivant un axe est-ouest, proche de l'équinoxe. Les nombreux éléments archéologiques, l'aspect mythologique du saint et la situation sur une vieille frontière linguistique incitent à considérer la construction du

---

168 Cf. Annexes V-4.1, Cartographie générale, carte 5, p. 868.

169 Cf. Annexes V-3.3, Nivelles, cartes 7 et 8, p. 843.

170 Pour les plus grands côtés; si nous mesurons chaque côté nous avons, sud-ouest 3,1 km, nord-ouest 2,4 km, nord-est 2,9 km et sud-est 2,8 km.

171 Cf. Annexes V-1.6, Locronan, carte 31, 32, p. 778.

172 Pour l'Irlande, cf. Guyonvarc'h-Le Roux 1995, pour la Gaule cf. Sergent 2009:52-74.

173 Cf. Annexes V-2.2, Larchant, carte 3, p. 797.

circuit comme non empirique, malgré notre ignorance sur la genèse de cette orientation.

- Les fêtes solaires des saints patrons projettent dans l'espace un axe sur lequel s'organise le circuit : comme nous pouvons l'observer à Landeleau. Les nombreuses différences structurelles de la troménie s'expliquent par son intégration dans un plus grand ensemble spatial organisé autour de la cité antique de Vorgium-Carhaix<sup>174</sup>.
- La géométrie du circuit met en scène le coucher du Soleil durant la période de la manifestation rituelle : comme à Magnac-Laval où la forme géométrique complexe (en limaçon de Pascal<sup>175</sup>) est indépendante de la géographie et du carré solstices-équinoxes. Le coucher du Soleil de la période de la Pentecôte est synchronisée avec la rentrée de la statue dorée du saint dans l'église.

Mais si nous devons rechercher l'orientation première, nous la retrouvons dans les pratiques d'inhumation, ou pour les sépultures catholiques contemporaines, le défunt est orienté est-ouest, la tête au pied de la croix en direction de l'est, vers le levant. Symbole de résurrection pour le christianisme, ou plus généralement de régénération corporelle à l'image de la vie végétale renaissant par le chtonien grâce au cycle saisonnier du Soleil pour les populations du néolithique.

#### *Dextrogyre ou sénestrogyre ?*

Nous avons évoqué l'omniprésence du symbolisme au sein de la ritualité religieuse organisatrice des rituels processionnaires. Si le sens de circulation dextrogyre, ou à main droite, est généralement considéré comme positif dans le monde occidental, la giration sénestrogyre, ou à main gauche, est perçue comme positive dans les rituels religieux des traditions juïques<sup>176</sup> et musulmanes<sup>177</sup>. Dans notre corpus nous avons recensé quelques exemples sénestrogyres, dont la valeur symbolique, faste ou néfaste, du sens giratoire est passée inaperçue dans les recherches locales. Quelques remarques s'imposent :

- Les usagers contemporains n'ont en général pas conscience de la valeur bénéfique ou non du sens de circumambulation. En Bretagne nous entendons régulièrement l'expression convenue « on tourne dans le sens du Soleil » ; cette observation visuelle est apparue comme significative, sous la plume du professeur Donatien Laurent<sup>178</sup> la

174 Cf. Annexes V-1.3, Landeleau, carte 4, p. 732.

175 Cf. Annexes V-2.3, Magnac-Laval, fig. 15, p. 807.

176 Le principal rite de circumambulation est celui des cabanes (*soukkot*) rappelant celui du temple de Jérusalem : « Les prêtres, portant des branchages de saule, effectuaient une tournée de droite à gauche autour de l'autel du temple chaque jour de la fête, cf. *Misnah*, Middôt, II, 2 : « Quiconque entre dans le parvis du Temple, pénètre par la droite et circumambule, sortant par la gauche » in Fenton 1996:164 et 164n6. Remarquons cependant qu'il est difficile de trouver des explications précises sur le sens de circumambulation, il est juste question d'aborder l'autel par la droite, donc de circumambuler à main gauche.

177 La circumambulation sénestrogyre, préislamique, autour de la Ka'ba, reproduite auprès des mausolées de saints hommes, cf. Fenton 1996:166-167.

178 Laurent 1979:197 : « Le tour se fait dans le sens du soleil en gardant toujours l'église à sa droite ». En fait Anatole Le Braz 1894:201 transcrivant une tradition orale locale cite notre giration solaire « Il avait adopté un circuit qu'il accomplissait ponctuellement deux fois par jour, sans dévier d'une semelle, le matin, dans le sens du

### III - La terre domestiquée

première fois en 1979 pour la grande Troménie de Locronan et, a été maintes fois reprise depuis. Grosso modo, la giration dextrogyre à l'image de la course du Soleil serait une preuve d'ancienneté préchrétienne<sup>179</sup>, nos ancêtres vénérant les forces de la nature. À Mons, « la Procession en tournant dans le sens des aiguilles d'une montre va faire "le tour" de la Ville pour retourner à la Collégiale<sup>180</sup> ». Le sens de giration des rituels catholiques romains est exclusivement dextrogyre, sauf pour le retour des rois mages<sup>181</sup>, les processions coutumières suivent le rite local<sup>182</sup>.

- La circumambulation sénestogyre observée à Magnac-Laval, ainsi que dans les Ostentions limousines, est vécue comme normale<sup>183</sup>, sans valeur négative ou positive, alors qu'elle est généralement associée dans la Bible à une bipolarité positif-négatif induisant un monde dual; une dualité omniprésente dans les pratiques populaires<sup>184</sup>, que l'on trouve antérieurement dans l'épopée homérique<sup>185</sup> et plus généralement dans l'histoire et l'iconographie<sup>186</sup> religieuses.
- À Locronan, quelques rares pèlerins accomplissent le circuit de la grande Troménie durant la semaine en sens inverse, afin d'éviter l'ascension brutale du Menez Lokorn par sa face nord<sup>187</sup>.
- À Nivelles, le sens de circumambulation de la rentrée solennelle religieuse et/ou du cortège historique profane, suivant que l'on considère l'aspect sacré ou pratique, autour

---

soleil et le soir à l'encontre de l'astre » ; cependant ce sens solaire inversé la nuit n'est pas cité ultérieurement. M. Donatien Laurent nous confie que, Joseph Loth, Joseph Cuillandre et Christian Guyonvarc'h, ont été ses prédécesseurs.

179 « Les organisateurs [du *pardon mud* de Ty Mamm Doué à Quimper] expliquent que les trois tours autour de l'église seraient une survivance du rite circumambuloire de l'époque gauloise. "Les Gaulois faisaient trois fois le tour de leurs sanctuaires dans le sens du déplacement apparent du Soleil. Ils faisaient de même trois fois le tour de leur fontaine avec leur animaux, une pratique qui s'est maintenue jusqu'à une époque récente, par exemple avec les chevaux à Gouézec, à Plouyé et à Plouguerneau" », [http://tymammdoue.canalblog.com/archives/les\\_pardons/](http://tymammdoue.canalblog.com/archives/les_pardons/) consulté le 15/12/2009, paru dans *Ouest-France*, le 15 mars 2008, « Quimper ».

180 Raepers Georges, 2009, Lumeçon. Jeu de Saint Georges (textes rédigés par Georges Raepers, réalisateur du Lumeçon de 1972 à 2002), document dactylographié, Mons.

181 Gruau 1999:85 : « Le jour de l'Épiphanie, on chantait *Crudelis Herodes* et la procession se faisait en sens inverse pour rappeler que ce jour-là les mages retournèrent dans leur pays par un autre chemin ».

182 Boiteux 1991 Le pèlerinage aux sept collines à Rome qui durait une journée s'accomplissait à main gauche : « Le temps cérémoniel s'inverse par rapport au temps quotidien. Une lecture chrétienne voit dans ces marches cheminant de la droite vers la gauche l'illustration d'une sortie par le côté de l'Évangile et le retour par celui de l'Épître » ; sur le passage de l'Évangile à l'Épître, cf. Delumeau 1989:121.

183 Pour vérifier cette observation, nous avons exprimé notre questionnement dans un article paru dans *Le Populaire* comportant ces interrogations, sans que personne puisse nous révéler une valeur faste, et les informateurs se référant à la Bible, évoquaient systématiquement une valeur néfaste à la gauche. Cf. Maurice Fougeras « Une procession unique au monde », *Le Populaire du Centre*, samedi 29 mai 2004, p. 13.

184 Tour à main droite faste autour des sources Brenneman 1995, Logan 1980:21.

185 Joseph Cuillandre 1943 y a consacré une thèse : La droite et la gauche dans les poèmes homériques en concordance avec la doctrine pythagoricienne et avec la tradition celtique.

186 Pierre Bertrand 1998 a également rédigé une thèse sur la question : La symbolique de la droite et de la gauche au Moyen Âge et au début des temps Modernes, étude d'anthropologie sociale et d'iconographie.

187 Et ce malgré les remarques des gardiens de hutte. Nous n'avons pu dater cette pratique singulière.

de la collégiale a été inversé en l'an 2000 afin de faciliter la dispersion des figurants. L'inversion giratoire n'a pas suscité de contestation populaire, subodorant par là que la symbolique initiale (solaire) du sens de giration a perdu son importance et son sens initial avec l'avènement du monde industriel, où l'éclairage électrique permet l'illumination nocturne.

Si les sens giratoires dextrogyres et sénestogyres développent un symbolisme bipolaire évident dans nombre de rituels, la remarque ne vaut pas pour nos processions, il n'est pas pensé comme performatif, mais comme simple aspect de la procession. Cependant, mis à part le cas de Nivelles, nous n'avons trouvé aucune attestation d'inversion du sens du rituel.

#### **Nature et culture :**

Nous venons de voir l'importance de l'orientation solaire ou cardinale des circuits, dans une volonté religieuse de mise en harmonie de l'espace rituel avec l'astre solaire. Dans une logique proche, cette fois-ci d'anthropisation de l'espace naturel, l'homme chrétien a également éprouvé le besoin de marquer sa paroisse de signes religieux ostensibles (croix, calvaires, statues), lui permettant ainsi d'exorciser la nature sauvage environnante. À l'image de ce marquage pérenne du territoire, la procession religieuse se distingue à minima d'un regroupement politique par la présence d'un signe religieux en tête de procession.

#### ***Marqueurs :***

Selon le *Rituel Romain* et les statuts synodaux en vigueur, la procession doit être précédée d'une croix ; ce signe religieux est difficilement visible dans les regroupements de plusieurs milliers de personnes, comme dans les grands tours belges, où des portes-drapeaux font office de porte-croix (Nivelles, Saintes et Soignies). Dans cette même idée, pour la procession de Neuf Lieues de Magnac-Laval, le marquis d'Abadie<sup>188</sup> réclamait la conservation de la bannière de saint Maximin\* en tête de procession, à l'exemple de la grande Troménie de Locronan, le curé magnachon ayant remplacé la bannière par une croix. À Landeleau, la mise en scène étant moindre, la croix est aujourd'hui portée sans sa hampe, à l'inverse de Locronan, où les croix sont mises en valeur et leurs porteurs invités à se placer derrière l'autel durant la cérémonie de clôture. Enfin, la procession pouvant s'allonger indéfiniment (Nivelles, Soignies) les pèlerins dépassent rapidement le porteur de croix censés la précéder, rendant difficile son observation.

Églises, chapelles et croix jalonnent fréquemment les circuits des troménies et des tours étudiés. La toponymie conserve parfois la trace d'édifices cultuels chrétiens disparus, anciennement (Gouesnou) ou plus récemment (Landeleau). En Belgique, les petits oratoires, de la niche murale à la petite chapelle dévotionnelle, sont également appelés « chapelles ». Leur fragile présence est intimement liée à l'investissement humain que la communauté leur donne, elles sont à la charge d'un particulier ou de la paroisse. Les chapelles de plain-pied, peuvent également disparaître en quelques décennies (trois chapelles détruites à Landeleau entre 1930 et 1950) ; cependant

---

188 D'Abadie 1957:13.

comme elles se situent plus fréquemment au centre de la paroisse que sur ses frontières, nous les rencontrons donc moins souvent dans notre corpus<sup>189</sup>.

Si les croix en bois (Ceaucé et Magnac-Laval) de par leur nature périssable obligent de les renouveler tous les dix, vingt ou trente ans, les croix de granit bretonnes bougent et disparaissent également; si d'un point de vue pratique elles balisent le chemin processionnaire, elles l'accompagnent dans ses changements géographiques. La dissémination des bétyles observée à Locronan, manifestait selon notre observation une fixation pérenne de la géométrie du circuit jusqu'à ce que, très récemment, ils soient perçus comme des gênes matérielles sans valeur pour les propriétaires fonciers. Cela pose la question de l'importante destruction subie par ces objets depuis l'époque de leur mise en œuvre et du changement de perception à leur égard.

Les éléments mytho-géographiques (arbres, dolmens, pierre...) sont christianisés par la légende, qui les protège et en prolonge l'existence matérielle et culturelle.

D'autres marqueurs chrétiens moins pérennes n'ont laissé aucune trace, comme les incisions dans des arbres ou sur les mégalithes<sup>190</sup>: « Outre la nécessité d'affirmer la force de christianisme face aux symboles païens, l'insertion des croix présente un autre caractère notable : elle s'opère presque toujours dans un paysage aménagé par l'homme et non dans un espace sauvage<sup>191</sup> ».

#### ***Toponymie :***

Les travaux récents du père Hervé Queinnec<sup>192</sup> sur la restructuration contemporaine des paroisses dans les diocèses bretons soulèvent la réflexion du libre choix des dénominations des nouvelles entités paroissiales. En effet, la diminution de l'encadrement presbytéral oblige les diocèses à redéfinir les paroisses traditionnelles en des ensembles paroissiaux (Finistère), dans de nouvelles paroisses recomposées suite à la suppression des anciennes (Côtes-d'Armor et Ille-et-Vilaine<sup>193</sup>), ou encore en ne touchant pas aux unités territoriales (Morbihan<sup>194</sup>).

Ainsi, pour le département du Finistère, l'archidiaconé de « Morlaix Trégor » regroupe les doyennés de Lanmeur, Morlaix, Trégor-Sud et Notre-Dame du Relec, découpés en sous-ensembles paroissiaux regroupant les paroisses traditionnelles. Dans ces quatre exemples, deux villes importantes donnent leurs noms aux doyennés de Morlaix et Lanmeur, une région pour le doyenné de Trégor Sud<sup>195</sup> et une chapelle pour le doyenné de Notre Dame du Relec. Quand le

189 La troménie de Landeleau ne se déployant pas sur les limites communales, par inversion, rejoint plus logiquement les chapelles intérieures.

190 Martin 1977:26-27.

191 Martin 1977:30; 1977:37 : « La Bretagne rurale aurait rempli envers les croix le rôle de conservatoire des pratiques anciennes qui fut le sien en bien des domaines ».

192 Nous reprenons les idées développées par l'auteur « La restructuration des paroisses dans les diocèses bretons » lors de la journée d'étude du CRBC du 18 décembre 2009 à Brest, *Le catholicisme en Bretagne à l'époque contemporaine (XIX<sup>e</sup> -XXI<sup>e</sup> s.) - 2, autour des crises et mutations du dernier demi-siècle*.

193 à Rennes la préférence s'est portée sur les réalités territoriales locales laïques suivant un mouvement concomitant.

194 Mgr Mathurin Gourves a bloqué le réaménagement paroissial du diocèse de Vannes, en comblant le déficit presbytéral par la création de GAP (Groupe d'Action Paroissiale) dans chaque commune.

195 Regroupant les villes de Garlan, Saint-Eutrope, Plouigneau, Plougouven, Lanneanou, Bolazec, Guerlesquin,



nom de la ville la plus importante n'est pas retenu, cas relativement fréquent, les paroisses plus petites exigent la création d'un nouveau nom éludant ainsi le sentiment d'annexion. Cependant, ces inventions toponymiques créent des problèmes d'identification et de localisation aux personnes extérieures. Ainsi, dans l'exemple suivant, il est relativement difficile d'identifier les communes de la pointe nord-ouest du Finistère dans le nom du « doyenné du Pays d'Iroise », regroupant les ensembles paroissiaux de Pen-ar-Bed<sup>196</sup>, La Pointe-de-Corsen<sup>197</sup>, Le Chenal-du-Four<sup>198</sup>, Le Noroît<sup>199</sup>, Loc-Majan<sup>200</sup> ? Les ensembles paroissiaux de Saint-Renan<sup>201</sup> et d'Ouessant-Molène<sup>202</sup> posent moins de difficulté par la conservation d'une toponymie bien connue. Cependant, l'importante variété de dénomination remarquée dans le Finistère n'est pas apparue dans le diocèse de Saint-Brieuc qui avait pourtant suivi une même logique de regroupement paroissial joint à une redéfinition territoriale. On peut se demander si ces créations onomastiques manifestent seulement une période de transition après laquelle les référents anciens seront repris ou, une réelle création toponymique promue à un bel avenir ? Ces questions d'actualités révèlent la complexité de l'onomastique paroissiale qui a pu être similaire peu ou prou durant les processus d'évangélisations historiques.

Si la fréquence des hagiotoponymes en France est d'un pour huit, elle est d'un pour deux en Bretagne, elle est encore plus importante pour les troménies qui, rappelons le, commémorent le saint fondateur. Si nous observons cette association dans notre corpus, nous trouvons pour les régions étudiées les couples paroisse/saint fondateur :

- En Bretagne : les couples ville/saint de Bourbriac/Briac\*, Goeznou/Gouesnou\*, Landeleau/Telo\*, Locquénolé/Guénolé\*, Locronan/Ronan\*, Plouzané/Sané\*, conservent l'onomastique du saint fondateur ; Locmaria/(?) et Plabennec/Ténénan ont quant à eux perdu cette mémoire.
- En France : Ceaucé/Ernier\*, Larchant/Mathurin\* et Magnac-Laval/Maximin\* dissocient le nom du saint fondateur du nom du village.
- En Belgique : Gerpennes/Rolende, Mons/Waudru, Nivelles/Gertrude\*, Renaix/Hermès\*, Saintes/Renelde et Soignies/Vincent, dissocient également le toponyme de la cité du nom du saint fondateur.

Nous avons évoqué l'importante prégnance du légendaire pour la Bretagne, qui se double ici de l'hagiotoponymie du saint fondateur. C'est d'ailleurs cette forte association qui a initié la direction thématique de cette étude.

---

Plouegat Moysan, Le Ponthou.

196 Le Conquet, Plougonvelin et Trébabu.

197 Lamber, Lampaul-Plouarzel, Plouarzel, Ploumoguier et Trézien.

198 Bréles, Landunvez, Lanildut et Porspoder.

199 Lampaul-Ploudalmézeau, Ploudalmézeau, Plourin-Ploudalmézeau et Portsall.

200 Plouguin, Saint-Pabu et Tréouergoat.

201 Guipronvel, Lanrivoaré, Milizac et Saint-Renan.

202 Île d'Ouessant et Île Molène.

## Vie et mort du circuit :

Selon nos observations le circuit est le support vivant des processions giratoires étudiées ; les changements topographiques subis, plus qu'initiés, occasionnent une désacralisation de fait de l'aspect traditionnel du circuit annonçant très souvent la disparition prochaine du rituel. La reconquête du territoire perdu est difficile voir impossible sans une très forte volonté locale. Observons au cas par cas les évolutions observées sur le terrain.

### *Bretagne*

**Bourbriac** : la disparition du circuit s'est opérée, par le changement de propriété des terrains traversés, et par la vente municipale de tronçons du circuit en lot à bâtir ... Le chemin perdant son ancrage territorial, il a perdu sa cohérence interne ainsi que sa signification, accélérant sa disparition de la mémoire collective.

**Gouesnou** : l'extension du parcours de la troménie est clairement visible sur les cartes ; d'un territoire quadrangulaire, correspondant au *minihi* primitif donné au saint<sup>203</sup>, le circuit s'étend progressivement, à une date indéterminée, pour relier l'enclos de Saint-Thudon en direction de Guipavas ; au vingtième siècle il s'arrête à Keraudren, puis intègre une nouvelle station à l'emplacement d'un massacre de civils perpétré à la fin de la Seconde Guerre mondiale. Plus récemment le développement d'une importante zone commerciale au sud de la ville, puis l'extension de la piste de l'aéroport de Guipavas, ont encore modifié la géographie du circuit processionnaire. Gouesnou peut recevoir la palme des changements géographiques sans que cela ait diminué la fréquentation. L'évolution démographique de la ville, son intégration à la communauté urbaine de Brest<sup>204</sup>, son ancrage dans le Léon, une région réputée pour sa forte pratique catholique, expliquent la bonne forme contemporaine de la procession malgré les changements subis.

**Landeleau** : bien qu'il y ait une présence toponymique indiquant une implantation monastique brittonique, le circuit de la troménie ne délimite pas une *monachia*, mais semble hériter, selon notre hypothèse, d'une portion d'un grand circuit antique autour de la cité antique de *Vorgium* -Carhaix.

**Locmaria-Quimper** : l'ensemble des terres ayant été offertes à l'abbaye<sup>205</sup> de Locmaria au onzième siècle par les comtes de Cornouaille, la procession ne peut donc remonter au-delà de cette date. La troménie a disparu dans la première moitié du dix-huitième siècle sans que l'on en connaisse la raison ; en 1794 la communauté monastique est chassée du prieuré. Les moniales, organisatrices du rituel, ont jugé bon de le supprimer pour des motifs propres alors que rien ne

---

203 Tanguy 1984:20.

204 Anciennement la CUB, aujourd'hui BMO (Brest Métropole Océane).

205 « Le fait que Locmaria fut abbaye est en tout cas la grande certitude que nous confère l'étude des plus anciennes archives. C'est à cette époque, des XI<sup>ème</sup>/XII<sup>ème</sup> siècles, que se confirme la première configuration territoriale connue de l'abbaye, pierre angulaire sur laquelle se bâtit la seigneurie "royale et ducale du Grand-Locmaria". Les terres que donnent alors les princes de Cornouaille demeurent patrimoine de l'abbaye puis du prieuré tout au long de son histoire. Cette pérennité se lit dans la toponymie des rentiers » in Morvan 1993:170-171.



semblait à cette époque en justifier l'arrêt<sup>206</sup>. L'usage juridique de la troménie n'a pas survécu aux décisions internes du prieuré, le rituel processionnaire lui-même n'ayant pu être transmis à la communauté paroissiale ou à l'évêché distant d'un kilomètre.

**Locquéolé** : la troménie de Locquéolé est elle aussi un exemple aussi parfait que fragile ! Le circuit processionnaire délimite exactement les finages d'une des plus petites paroisses finistériennes, enclavée dans celle de Taulé. Malgré cette simplicité, ainsi que la renommée de son fondateur, saint Guénolé\* patron de la célèbre abbaye de Landévennec, la troménie a connu plusieurs arrêts : après la Révolution, en 1970 et, de 1997 à 2007. Le dernier arrêt puis sa recréation sont à mettre à l'actif du clergé desservant, révélant implicitement la « faible » implication des paroissiens. On peut parler de recréation de la troménie en 2008, de par l'absence de cantiques bretons traditionnels, l'absence des marqueurs chrétiens territoriaux, l'interdiction de sortie des reliques ainsi que par la disparition de l'ancienne société rurale et maritime qui portait ce rituel. Les nouveaux habitants de Locquéolé ne se reconnaissent plus dans ce rituel traditionnel, qui n'exprime pas leur attente et leur volonté de se relier au territoire communautaire.

**Locronan** : l'exemple de Locronan est l'un des plus intéressants, car peut-être l'un des mieux documentés historiquement et archéologiquement, quoiqu'il nous arrive de briser quelques lances avec les partisans historicistes ou cléricaux qui voient dans la troménie une simple procession religieuse qui au gré des circonstances aurait pris cette forme si pittoresque propice aux spéculations historiques. La géométrie du circuit ainsi que la périodicité du rituel témoignent d'aspects préchrétiens ; le légendaire date du haut Moyen Âge et la liturgie du bas Moyen Âge. La récente disparition de plusieurs « bétyles » ainsi que les modifications du circuit imposées par les propriétaires fonciers soulèvent le questionnement de l'adaptation et de la (sur)vie spatiale du rituel. Si d'autres circuits peuvent se modifier sans altérer leur logique structurelle, on peut se demander si la grande Troménie de Locronan conservera sa cohérence de par les évolutions topographiques imposées ? Ainsi, ont été détruites plusieurs fontaines, le lavoir de la Keben, le village de Kernevez n'est plus traversé, etc.

**Plabennec** : après un arrêt de plusieurs décennies, la troménie de Plabennec a été recréée ; elle emprunte l'ancien circuit menant jusqu'aux ruines de la chapelle de Lesquelen. Si nous réduisons le rituel à la simple expression paroissiale de la fête du saint fondateur, on peut se poser la question de l'appropriation communautaire. Il y a de fortes chances que l'avenir du rituel ne dépend que de la motivation du clergé desservant, comme pour Locquéolé, la communauté n'ayant pas développé un imaginaire légendaire et topographique fort autour de la geste du saint fondateur.

**Plouzané** : la *tro ar C'hloastr* avait tout pour se perpétuer : un saint fondateur, des éléments mytho-géographiques, une épopée touchant aux débuts des temps chrétiens... et il s'est arrêté brutalement sur décision cléricale en 1973. Locquéolé et Plabennec ont récemment recréé leur troménie, un calme plat est observé pour la paroisse de Plouzané.

---

206 Selon Frédéric Morvan 1993:172 : « Pourtant, vis-à-vis des troubles du XVII<sup>e</sup> siècle succède, à Locmaria, un XVIII<sup>e</sup> siècle marqué par ce qui paraît être un calme développement du couvent ».

#### *France*

**Ceaucé** : présente une évolution étonnante ; un petit et un grand tours contiguës sont attestés au dix-neuvième siècle, témoignant vraisemblablement d'un unique grand tour de paroisse antérieur. En 1848 le recteur demande le rétablissement du petit tour suite à sa suppression à cause de débordements populaires ; en 1978 le petit tour est remplacé par une marche priante au circuit réduit de moitié, dont le retour à l'église s'effectue désormais en voiture. Le caractère dévotionnel de la marche a fait fuir les paroissiens les moins dévots. D'un point de vue matériel on peut craindre le pire pour la persistance du rituel et pourtant, ayant participé à la marche priante de 2009, l'on ressent une simple rétractation démographique sur le noyau paroissial le plus fervent, la dynamique processionnaire reste intacte. Il n'y pas eu de coupures récentes et encore moins de dynamique de revitalisation extérieure.

**Larchant** : le tour de la Châsse disparaît à la fin du dix-huitième siècle pour une raison inconnue. Son circuit rejoignant plusieurs églises, sa fonction communautaire y comprit ses conflits de préséance interparoissiaux, lui donnait une couleur un peu trop populaire pour le chapitre de Notre-Dame de Paris responsable du sanctuaire et de la procession ; ce dernier a d'ailleurs tenté à plusieurs reprises d'en restreindre le déroulement. Si dans les cas des troménies disparues, le manque d'investissement du populaire est en partie responsable, un trop grand excès nuit également à la pérennité du rituel.

**Magnac-Laval** : la très populaire et très longue procession de Neuf Lieues, dont l'abbé Fournier condamnait en 1686 les abus observés durant le rituel, ne lui a pas nui, loin sans faut, pour toujours attirer de nos jours plusieurs centaines de personnes. La procession suivant les frontières paroissiales, parcourt de nombreuses parcelles cultivées, et plus récemment suite aux contraintes de l'ONIC les contourne, sans que cela ait dégradé son déroulement. La présence d'une confrérie organisatrice du rituel offre un gage de pérennité. Bien que le légendaire arbre de saint Maximin ait disparu sans susciter d'émotion, le contournement imposé de la maison de Pézard a généré une rumeur collective, témoignant par là l'appropriation populaire sélective des éléments légendaires du circuit.

#### *Belgique*

**Gerpennes** : le tour de Sainte-Rolende, comme à Larchant, rejoint plusieurs églises entre elles, suscitant des inévitables conflits de préséances entre les différentes compagnies de marcheurs. La procession se contentant de rejoindre des édifices culturels entre eux, le circuit peut se modifier sans que cela nuise à sa logique interne ou à sa perception traditionnelle. Les lieux légendaires (sortie de Gerpennes, lieu de rencontre entre les châsses de sainte Rolende et de saint Oger, chapelle de saint Oger, arbre de sainte Rolende...) suscitent un folklore réactualisé, offrant à plusieurs villages sa part de légendaire. Si le circuit, très proche dans sa logique de celui de Larchant, suscite une réflexion sur son ancienneté, les dynamiques populaires observées sur place, le révèle plutôt comme un support de l'imaginaire collectif. Malgré cette « dérive » du festif populaire, le circuit est perçu comme efficient à l'année pour les intercessions et autres

recours religieux. Il est d'ailleurs qualifié de « pays des rolendiens » ou des gens de sainte Rolende !

**Mons** : d'un aller-retour au village de Casteau, à mi-chemin de Soignies, en 1349 pour conjurer l'épidémie de peste, le Car d'Or portant les reliques de sainte Waudru se limite depuis le bas Moyen Âge à un circuit intra-muros. Les marqueurs des stations liturgiques du circuit, de petits oratoires encastrés dans des maisons mitoyennes, restent peu visibles à l'inverse de croix. La dernière portion du circuit matérialisée par la rampe de la collégiale voit se dérouler un rituel populaire de portée cosmogonique exceptionnelle. Le jeu du Lumeçon, autrefois intégré à la procession, (le combat scénique) a été déplacé à la fin de la procession sur la place de l'Hôtel de Ville; déplacement réussi si l'on en juge par l'immense succès populaire et sa reconnaissance au PCI de l'UNESCO. M. Georges Raepers, ancien organisateur du jeu rituel (1972-2002), a intégré et identifié deux nouveaux personnages féminins, Cybèle et Poliade, représentant respectivement l'ancienne et la nouvelle ville; la topographie de la cité montoise sert de support à la symbolique du rituel communautaire contemporain, avec plus de force et de puissance que ce que nous avons pu observer à Gerpennes.

**Nivelles** : est un cas à part, tant par l'origine monastique de la cité que par le rayonnement international du sanctuaire de sainte Gertrude\*. S'il est difficile de suivre avec précision l'évolution géographique du circuit dans cette plaine remodelée par l'urbanisme et l'industrie, le circuit semble avoir conservé sa géométrie originelle. Nous avons pu assister à de nombreux changements topographiques récents sans avoir perçu de réprobations significatives<sup>207</sup> de la part du voisinage. Bien que très fréquenté, le circuit apparaît comme le support symbolique spatial de la cité, son cheminement et ses déviations important peu aux yeux des nivellois. La communauté processionnant autour de sa cité manifeste son attachement symbolique au territoire, le cortège de rentrée solennelle concentrant l'essentiel du folklore local.

**Renaix** : bien que le circuit suive, peu ou prou, les finages paroissiaux, il rejoint des sites archéologiques (Mont de la Musique, chapelle de Tombelle) un lieu de préséance nobiliaire (Watripont) ou encore une ancienne possession du chapitre renaisien (ferme de Saint-Hermès). La microtoponymie et l'histoire manifestent l'ancrage territorial du tour, le folklore se concentrant dans le cortège de la rentrée solennel.

**Saintes** : a conservé un des rares tours belges exclusivement équestre. Le circuit suit par les routes les finages paroissiaux, d'où la présence de groupes provenant des paroisses voisines. Bien que le circuit soit balisé d'oratoires, la fanfare équestre s'arrête à l'invitation du voisinage, le clergé desservant se limitant à offrir à la vénération des fidèles les reliquaires portatifs. Le circuit se limite à une déambulation communautaire, sous le signe du religieux, le long des villages de l'entité paroissiale. Le percement d'une autoroute vers Bruxelles a légèrement modifié le circuit sans que cela ait été vécu comme problématique.

**Soignies** : possède un circuit « classique », tournant autour de la cité, parsemé de chapelles-

---

207 Quoique l'inversion du sens de giration autour de la collégiale et la jonction vers l'église des Récollets ont suscité des critiques individuelles mais qui n'ont pas été poursuivies l'année suivante.

### III - La terre domestiquée

oratoires marquant les stations liturgiques, le folklore se concentre sur la collégiale et le cortège de rentrée solennelle. Le développement « tardif » de l'histoire des origines de la cité ainsi que son développement folklorique récent dans le cortège de rentrée solennel, ont été magnifiquement intégrés par la communauté paroissiale. Le circuit « ouvert à l'année », est utilisé comme support liturgique d'intercession, comme peuvent l'être les lieux de cultes.

**En conclusion**, la Bretagne concentrant l'imaginaire communautaire dans le légendaire (éléments mytho-géographiques, traditions populaires et hagiographiques), les modifications du circuit, le plus souvent dans une dynamique de réduction, affectent négativement sa puissance évocatrice. Ainsi, à Landeleau ou à Locronan, il est important de suivre le circuit traditionnel, le vrai, lien géographique tangible avec la geste créatrice du saint fondateur. À l'inverse, la Belgique concentre le légendaire dans le folklore réactualisé, cortège de rentrée ou éléments mytho-géographiques, au sein d'une dynamique vivante ; on n'hésite pas à inventer et localiser un folklore légendaire (Gerpennes) ou à le déployer dans la cité (Mons et plus modestement pour Soignies). Les autres cas français, trop peu nombreux, ne permettent pas de généralisation. Cependant, observons en France la disparition des arbres légendaires (Ceaucé, Gouesnou, Landeleau, Magnac-Laval) alors que, récemment, un nouvel arbre a été planté à Nivelles, manifestant ainsi la pérennité des liens entre les cités de Nivelles et de Wattenscheid, placées sous le même patronage de sainte Gertrude\*. Le circuit n'existe que par rapport à la geste fondatrice, qu'elle soit mémorisée dans la tradition orale, hagiographique, ou revitalisée dans une mise en scène folklorique. Dans le cas de la Bretagne, il s'agit d'une éternelle quête des origines alors que pour la Belgique il s'agit d'un légendaire actualisé, le circuit est donc moins vital à la pérennité du rituel.

### **III-2 Chaque année au jour dit**

Si les manifestations laïques sont dictées par les nécessités politiques du moment, la fête du Travail mise à part, les rituels religieux suivent l'ordinaire du calendrier grégorien basé sur le rythme des deux luminaires. Ainsi, le Soleil et la Lune rythment le temps humain, annuellement pour le Soleil et mensuellement pour la Lune. L'enjeu de toutes les civilisations s'est concentré sur l'observation de ces deux astres permettant un décompte précis du temps. Un temps perçue autrefois comme cyclique, une fin amenant un renouveau et aujourd'hui comme linéaire, l'éternité entourant le « temps ». Suivant les saisons et la course du Soleil, nombre de nos rituels se basent sur un comput religieux soli-lunaire, certains suivant un cycle annuel, d'autres pluriannuels.

#### **La nuit et le jour**

Le premier rythme naturel perceptible est constitué de l'alternance du jour et de la nuit, avec les couples : matin/soir, aurore/crépuscule, midi/minuit, hier/aujourd'hui, aujourd'hui/demain.

Le second rythme naturel est formé par les modifications d'apparence de la Lune, depuis les trois jours d'absence de la nouvelle lune, l'apparition du croissant sur notre droite, le premier quartier, la pleine lune, le dernier quartier avec la disparition du croissant vers la gauche. Paul Couderc signale le cycle lunaire comme significatif pour l'homme préhistorique : « Le cycle des phases de la Lune, avec la variété d'illumination qui en résulte la nuit, constitue le phénomène le plus régulier et le plus évident, après l'alternance même du jour et de la nuit<sup>208</sup> ».

Le troisième rythme est formé par l'apparente course annuelle du Soleil. « Le ciel impose à la vie terrestre un rythme de longue durée aussi impérieux et nécessaire que le jour même : c'est l'année, dont le cours se traduit par le cycle saisonnier de la végétation et par la modification des facteurs du climat<sup>209</sup> ».

Ce rythme annuel est également perceptible dans la voûte céleste comme le souligne Paul Couderc : « La vie des hommes en plein air les obligea sans nul doute à constater que les constellations visibles au début de la nuit, par exemple, changeaient avec les saisons. Ainsi, le ciel étoilé s'associe d'emblée à un cycle terrestre<sup>210</sup> ». Cependant, bien qu'il existe un riche folklore<sup>211</sup> attaché aux rythmes saisonniers, marqués par les fêtes des saints du calendrier, nous n'avons pas trouvé dans nos recherches des indices permettant de conclure à une synchronisation des processions giratoires avec des repères de la voûte céleste<sup>212</sup>, mis à part les deux luminaires précités.

---

208 Couderc 1961:13.

209 Couderc 1961:15.

210 Couderc 1961:16.

211 Nous pensons aux travaux de Jean Paul Lelu, que nous remercions de nous les avoir mis à disposition.

212 Le cycle du Sigui des Dogons se déroule tous les soixante ans sur une période de sept années, serait associé à la durée de la révolution de l'étoile satellite de Sirius autour de cette dernière.

#### L'espace du jour :

Pourquoi toutes nos processions, comme de nombreuses autres activités humaines se déroulent-elles dans l'espace d'une journée? La journée est l'unité de temps la plus universelle qui conditionne le rythme humain, on la retrouve dans le rythme agraire de la mesure du labour de la terre : *acker* ou *morgen* en allemand, *acre* en anglais, *arpent* ou *journal* en français. Un « journal de terre » correspondant à la durée diurne de travail d'une parcelle de terre, qui avec la mécanisation des instruments aratoires raccourcissant la durée de travail, a substitué progressivement la notion de temporelle de « journée » à celle arithmétique de surface, comptabilisée en hectare ou mètre carré.

Cette durée d'une journée se retrouve dans la construction des départements français, où une ville doit se trouver à moins d'une journée de cheval de la préfecture. Une notion que l'on retrouve déjà dans le capitulaire *De Villis* rédigé sous Charlemagne : « Que les maires n'aient pas sous leur autorité plus de terres qu'ils n'en peuvent parcourir et administrer en un jour<sup>213</sup> ».

Si nous revenons à la temporalité diurne de la procession, l'historien Dominique Julia relève dans différents statuts synodaux de l'époque moderne<sup>214</sup> les obligations épiscopales : les processions ne doivent jamais obliger à coucher dehors [Evreux 1664], elles doivent se faire de jour et jamais la nuit [Auxerre 1695, Arras 1699, Bourges 1740], elles ne devront pas excéder plus d'une lieue [Auxerre 1695] ou d'une demie lieue [Beauvais 1699], ni excéder une demi-journée [Bourges 1740], etc. Ce souci d'encadrement, relève plus du pragmatisme pastoral que d'une référence liturgique, les évêques, limitant dans le temps et l'espace le déroulement processionnaire, cherchent à limiter les désordres inhérents à tout rassemblement humain. Ainsi, l'évêque de Quimper définit la ligne de conduite à suivre lors du synode de 1710 :

Nous sommes informés qu'après toutes les précautions que notre prédécesseur avoit prises pour empêcher les immodesties, l'indévotion & les désordres dans les processions qui se font de l'une paroisse à l'autre les jours de pardon & d'assemblées, les mêmes abus y regnent comme auparavant [...] Défendons conséquemment à tous recteurs, vicaires & autres prêtres séculiers de sortir en procession hors de leur paroisse, si ce n'est pour des raisons graves & importantes...<sup>215</sup>

Fonctionnelle, cette unité temporelle centrée autour de la journée trouve sa correspondance dans la distance parcourue lors du rituel, pouvant varier de quatre à cinquante kilomètres, distance maximale pouvant être accomplie en une journée de marche.

Cette durée se retrouve également dans les récits d'arpentages légendaires, le saint ou le héros à l'image de l'astre solaire, circonscrit un espace durant un temps limité, au jour ou à la nuit, suivant le contrat oral établi avec le donateur<sup>216</sup>. Le héros ne pouvant allonger ou ralentir le temps, il utilise une monture ou un instrument merveilleux lui permettant d'obtenir plus

---

213 *Capitulare « De villis »*, §26, trad. Alain Canu. Selon Marc Bloch 1923 : « le capitulaire est de Charlemagne, roi des Francs (entre 770 et le 4 juin 800), ou bien de Louis, roi des Aquitains (entre 794 et le mois de septembre 813, date de l'association de Louis à l'Empire).

214 Julia 1979:257n53.

215 Évêché de Quimper 1786:62-63.

216 Cf. *infra*, Le héros arpenteur, p. 532 ss.



d'espace que la lettre initiale du contrat ne le prévoyait. Suivant le récit étiologique, les pèlerins suivent les traces de cet ancêtre légendaire en répétant l'acte fondateur. En fait, mis à part l'exemple de Landeleau à forte valeur cosmogonique, où saint Telo\* est censé circonscrire sa future paroisse en une nuit, aucun récit de fondation de procession giratoire n'évoque de durée précise ; bien que de nombreux récits de fondations légendaires soient marqués par la durée diurne ou nocturne.

Nous voyons *infra* que les liens entretenus entre le récit étiologique et le rite processionnaire sont exclusivement symboliques, bien que les autochtones justifient leur pratique rituelle par l'interprétation littérale et peu rationnelle du récit. Si la durée d'un jour ou d'une nuit est bien explicitée dans le récit, nous n'avons pas constaté d'imitation précise de la part des pèlerins.

Étrangement, le rythme hebdomadaire et mensuel n'est manifesté ni dans les rituels, ni dans le légendaire du corpus, nous ne développons donc pas les aspects de ces cycles temporels.

## Les calendriers

Le temps n'est pas une donnée naturelle, mais un produit culturel variant au gré des époques, des continents, des civilisations, parfois même des régimes politiques. Les religions du Livre ont un point commun dans leur approche du temps : ce dernier a un début, un point d'origine. Pour les Hébreux, c'est le moment de la création du monde, l'an I, le 7 octobre 3760 av. J.-C. selon notre calendrier usuel, le calendrier grégorien. Ce dernier s'impose vers le dixième siècle, avec l'an I de l'Incarnation du Christ comme point de départ. Quant aux musulmans, leur calendrier démarre le 16 juillet 622 du calendrier chrétien, avec l'Hégire, l'exil du prophète Mahomet vers Médine.

### *Le calendrier julien*

Les Romains comptaient le temps à partir de l'origine de Rome, soit pour notre calendrier contemporain en -753 av J.-C., sans numéroter leur année à partir des origines, mais d'après les magistrats en place, suivant le système de l'annualité consulaire. L'ère chrétienne marque une rupture. L'histoire du Salut commence et se continuera jusqu'à la fin des temps et au retour du Christ<sup>217</sup>. Désormais, le temps est historique, car le temps va vers sa fin et sa finalité, une vision eschatologique<sup>218</sup> du temps en rupture avec une vision cyclique qu'avaient développée les Romains et les celtes entre autres.

À ce propos, les âges romains se succédant par cycles ; à l'âge d'or succédait l'âge de bronze, puis l'âge de fer, comme l'affirme la quatrième Églogue<sup>219</sup> des *Bucoliques* de Virgile : *Nascitur*

---

217 La série documentaire télévisée intitulée *L'Apocalypse*, diffusée sur la chaîne Arte du 3 au 20 décembre 2008, réalisée par Gérard Mordillat et Jérôme Prieur, consacrait le 11<sup>e</sup> épisode à la définition de « L'an zéro du christianisme et après l'Apocalypse ». En résumé, quand dater le début du christianisme ? Doit-on le situer à la naissance de Jésus ? À sa mort ? À la création d'une communauté mixte de Juifs et de païens ? Au moment de la conversion de Constantin ? Quand Théodose décrète le christianisme religion officielle de l'Empire ?

218 L'eschatologie traite de la fin du monde, de la résurrection, du jugement dernier.

219 Une églogue est un poème de style classique consacré à un sujet pastoral.

*novus ordo seclorum*<sup>220</sup>, « il naît un nouvel ordre des siècles ». Les chrétiens ont cru d'ailleurs que ce vers faisait allusion à la naissance du Christ. En fait, Virgile voulait simplement dire qu'avec le règne d'Auguste revenait l'âge d'or, dans un temps circulaire<sup>221</sup>.

Le temps chrétien s'est organisé en Occident et en Orient, dans les deux parties de l'Empire romain, à travers le calendrier romain. *Calendarium*, calendrier, vient de *calendae*, les *calendes*, le premier jour du mois lunaire chez les Romains. Les *ides* étaient le jour de la pleine lune, le 13 ou le 15, et le calendrier fonctionnant par anticipation, les *nonas*, correspondaient au neuvième jour avant les *ides*. Les *calendes* étaient calculées toujours suivant le même principe, par un décompte de jours avant les *ides*, et ainsi de suite.

À la demande de César, l'astronome alexandrin Sosigène revoit le décompte lunaire en usage dans le calendrier romain. L'année lunaire compte douze lunaisons, mais avec un décalage de quelques jours épagomènes<sup>222</sup> avec l'année solaire. L'ajout d'un treizième mois, embolismique<sup>223</sup>, était nécessaire pour synchroniser à intervalles réguliers, les repères lunaires et solaires dans le déroulement du calendrier. Suivant l'astronome athénien Méton (435 av J.-C.), la synchronicité luni-solaire<sup>224</sup> (levers et couchers) s'effectue tous les deux cent trente-cinq lunaisons ou dix-neuf années solaires, d'où le nom donné au cycle dit « de Méton » ou « métonien<sup>225</sup>».

En 45 av J.-C., Sosigène établit une année bissextile sur quatre, portant la moyenne de l'année julienne à 365 jours un quart, établissant ainsi une meilleure précision du calendrier solaire, évitant ainsi l'usage des mois embolismiques. Cependant, un léger décalage persiste. Les chrétiens ont utilisé le système des *calendes*, *nonas* et *ides* jusqu'en 795, date à laquelle le pape Adrien substitue l'année de son règne pontifical à celui du règne impérial. Jusqu'au dixième siècle, plusieurs indications cohabitent, avant que l'on se réfère au millésime de l'année de l'Incarnation du Christ prise comme commencement de l'ère proprement chrétienne; ce qui motivera plus tardivement les théories millénaristes, en association directe avec le « pouvoir magique » prêté aux chiffres.

#### ***Le calendrier grégorien***

Avec ses trois cent soixante-cinq jours et ses années bissextiles, l'année julienne, en usage au début du christianisme était légèrement plus longue que l'année astronomique. Avec les siècles, le décalage devenant sensible, notamment au moment de Pâques, au seizième siècle, les autorités ecclésiastiques décident de le réformer. Depuis le Concile de Nicée de 325, le

220 *Novus Ordo Seclorum* est l'une des deux devises qui apparaissent sur le revers du grand sceau des États-Unis d'Amérique (l'autre étant *Annuet Cœptis*). L'expression se traduit littéralement comme « le nouvel ordre pour les siècles ».

221 Chélini 2007:14.

222 Jours ajoutés à l'année lunaire pour la faire coïncider avec l'année solaire.

223 Du grec *embolismos* « (jour) intercalaire ». Le mois embolismique correspond à l'intercalation d'un mois lunaire (les troisième, cinquième et huitième années d'une période de dix-huit ans) destinée à faire concorder les années solaires et lunaires.

224 Les éclipses se répètent, quant à elles, dans le même ordre tous les dix-huit ans et onze jours.

225 Du point de vue de l'astrophysique moderne, un décalage de 1h30 est néanmoins observable, soit un jour sur 304 années juliennes; sans parler des autres influences difficilement mesurables provoquant un ralentissement de l'astre lunaire dans sa course.

dimanche de Pâques est fixé au dimanche qui suit la Pâque juive, elle-même assise sur la pleine lune de l'équinoxe de printemps. En 1582, l'équinoxe intervint avec dix jours d'avance sur le 21 mars officiel du calendrier ! Le pape Grégoire XIII décida la suppression de onze jours pour faire coïncider à nouveau le temps calendaire et le temps astronomique. Malgré cette mise à jour, il est encore nécessaire de supprimer trois années bissextiles tous les quatre cents ans afin de synchroniser l'année solaire astronomique avec l'année grégorienne. La celtisante Véronique Guibert de la Vaissière, relève pour l'Irlande contemporaine le décalage de onze jours pour la célébration de « la Nuit du vieux Samain » ou encore « l'ancienne Veillée Sainte » en Ulster<sup>226</sup>.

Malgré le statut de référence du calendrier grégorien pour les Églises occidentales, et du monde laïque en général, les églises orthodoxes ont conservé le calendrier julien. Le Conseil Œcuménique des Églises<sup>227</sup> proposa une réforme de la méthode de détermination de la date de Pâques lors d'un sommet à Alep en Syrie, en 1997. Son application prévue en 2001 a été depuis abandonnée.

#### *Le calendrier celtique*

Il nous a paru important de consacrer une entrée au calendrier celtique, relativement méconnu en dehors du monde des études celtiques, qui pourtant a laissé de nombreuses traces dans les traditions populaires de Bretagne. Joseph Cuillandre, professeur de grec et connaisseur du calendrier grec ancien, soli-lunaire, est le premier à avoir subodoré l'ancienneté préchrétienne<sup>228</sup> de la périodicité sexennale de la grande Troménie<sup>229</sup> ; l'auteur propose de décompter le siècle gaulois de trente années solaires en périodes de trois, six et trente mois, l'adjonction d'un mois intercalaire se faisant après le solstice d'été, lors du mois de juillet, appelé en vannetais *mehevennic*, « petit *meheven* », ou « petit mois de juin » ; en contradiction avec le calendrier de Coligny<sup>230</sup>. Dans sa présentation, l'auteur se réfère à l'ancienne boussole bretonne divisée en six aires axées sur une orientation est-ouest, la terminologie du nord et du sud étant empruntée à la langue française. Cette orientation pratique se doublait de symbolisme, la région du midi étant associée au paradis, la gauche et la droite étant partagées respectivement entre les mauvaises et les bonnes âmes<sup>231</sup>.

L'emboîtement calendaire est une piste de réflexion féconde pour notre sujet, comme le souligne Donatien Laurent à propos de la constante recherche d'équilibre observée dans le découpage calendaire du calendrier celtique :

Au contraire, un jour commençant au coucher du Soleil, une lunaison comptée à partir du premier quartier, une saison débutant un mois et demi avant le solstice met d'abord en valeur l'opposition entre les deux principes inverses et leur complémentarité : la nuit et le jour, la pleine et la nouvelle

---

226 Guibert de la Vaissière 2003:36-37.

227 S.n., « En 1997: un pas vers un accord sur la date de Pâques », d'après ENI *Ecumenical News International*, Œcuménisme Informations, n°275, mai 1997.

228 Cuillandre 1927:263 « rite religieux d'origine païenne ».

229 Cuillandre 1927:263n1.

230 Cuillandre 1927:263n1 : « Le petit cycle de 2 ans 1/2 que l'on a cru y voir [...] n'est à mon avis qu'une fausse apparence, sous forme incomplète du cycle de 3 ans et rentre en réalité dans le cadre du cycle de 5 ans... ».

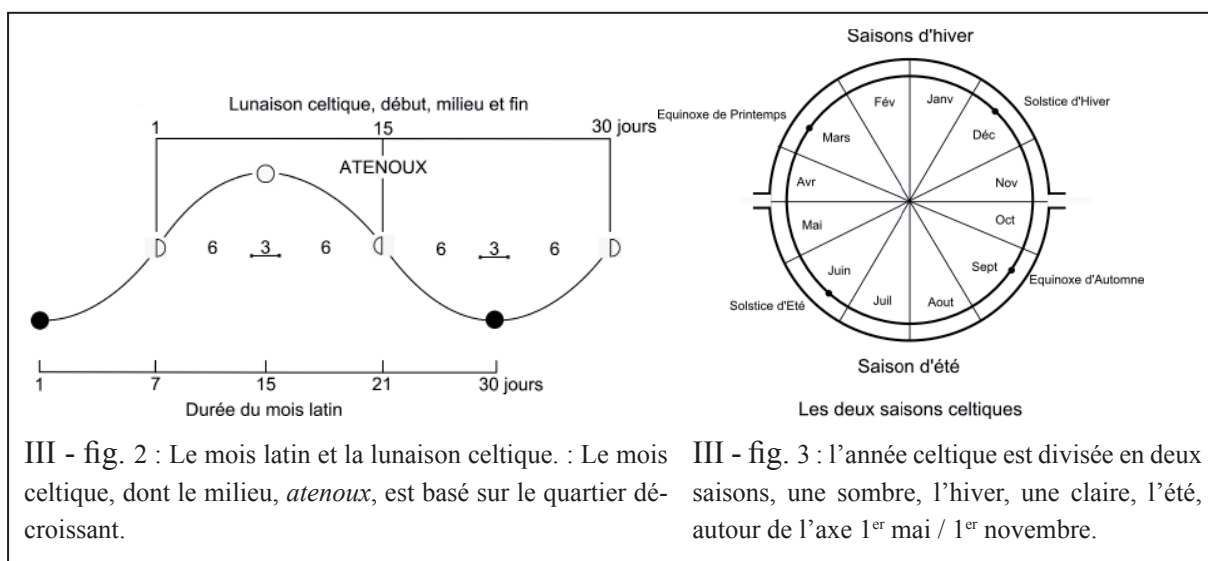
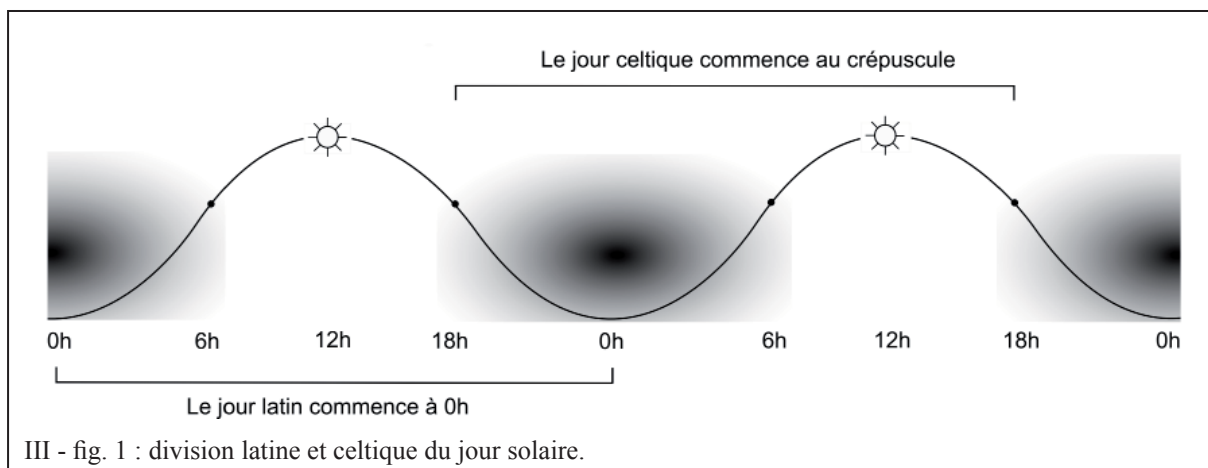
231 L'auteur a d'ailleurs consacré sa thèse à ce sujet dans la littérature grecque, publiée en 1943 : la droite et la gauche dans les poèmes homériques en concordance avec la doctrine pythagoricienne et avec la tradition celtique.

### III - La terre domestiquée

lune, le solstice d'hiver et celui d'été... tous situés au milieu de la séquence considérée. Le cycle du temps n'est plus envisagé dans sa seule croissance, mais dans son oscillation perpétuelle entre deux pôles inversés<sup>232</sup>.

Les dessins ci-dessous<sup>233</sup> représentent respectivement le découpage du jour, de la lunaison et de l'année celtique au travers de l'étude du calendrier gaulois retrouvé à Coligny.

Le jour (unité de base) est, par sa structure duale, à l'image de la lunaison (unité plus grande), qui est elle-même à l'image de l'année, qui est à celle du lustre. Une suite d'entités semblables qui s'emboîtent et qui collent au réel<sup>234</sup> (cf. *infra* III - fig. 2 & 3).



Le lustre celtique étant constitué de cinq années solaires, il est très simple de se rappeler l'intercalation des mois épagomènes<sup>235</sup> par la formule suivante « cinq semestres, cinq ans, cinq

232 Laurent-Tréguer 1997:92.

233 III - fig. 1, 2, 3 ; les dessins sont reproduits et adaptés d'après des illustrations de Gilles Couix accompagnant l'article de Donatien Laurent 1995:22.

234 Laurent-Tréguer 1997:118.

235 Les mois intercalaires que l'on rajoute à intervalle régulier afin de faire coïncider les cycles lunaires et solaires.

lustres... trente jours, trente mois, trente ans<sup>236</sup> ». Autre cycle important, celui de *saros*, une période de six mille cinq cent quatre-vingt-cinq jours, dix-huit ans et dix ou onze jours ; déjà connue des Chaldéens, ce cycle permet de prédire le retour des éclipses, et dans le système calendaire celtique se définit aisément comme étant de « trois lustres et trois ans (223 lunaisons), tandis que le *double saros* fait très exactement un siècle, un lustre et un an, et le triple *saros*, qui fait revenir les éclipses dans la même région de la Terre, neuf lustres et neuf ans<sup>237</sup> ».

M. Claude Maumené a développé lors de ses recherches sur l'antiquité de la ville de Larchant, un système calendaire pentaradié, qui permet de faire fonctionner le calendrier gaulois de Coligny sur un plan circulaire divisé en cinq rayons. Si cette représentation circulaire coïncide parfaitement avec le calendrier celtique et se trouve inscrite dans la topographie de Larchant, nous n'avons cependant pas pu le faire correspondre aux réalités topographiques et rituelles de Locronan<sup>238</sup>.

Si nous récapitulons les données présentes à la grande Troménie, nous avons :

- une octave d'ouverture de huit jours pleins,
- du second dimanche 0h00 au troisième dimanche de juillet 24h00,
- tous les six ans,
- un circuit se déroulant autour d'une forme géométrique basée sur le carré sacré indo-européen que l'on retrouve dans les rituels d'inauguration des villes romaines, dans l'établissement des feux sacrificiels védiques<sup>239</sup>, à Larchant<sup>240</sup> et à Nivelles.

Si l'hypothèse de l'emboîtement calendaire celtique explique le choix de l'octave au milieu de la saison claire pour attraper un repère lunaire<sup>241</sup>, celui du calage de l'octave entre le deuxième et le troisième dimanche du mois de juillet, milieu d'un cycle calendaire plus important... Celui-ci ne peut être ni le lustre de cinq ans<sup>242</sup> (dix saisons ou soixante-deux lunaisons), ni le siècle de trente ans (six lustres ou trois cent soixante et une lunaisons<sup>243</sup>).

Nous pensons plutôt que la sexennalité observée à Locronan correspond plus à une valeur

---

236 Laurent-Tréguer 1996:91.

237 Laurent 2002:125.

238 Bien que M. Claude Maumené ne désespère pas de trouver des corrélations pertinentes à notre recherche.

239 Cf. *supra*, I-6, Locronan-Nemed, Nemeton et Névet, p. 171.

240 Sous une logique astronomique (observation des solstices et des équinoxes) et non plus d'organisation rituelle du circuit.

241 Voire aussi le choix du cycle des douze jours hivernaux « En ce cas, ce serait la réplique exacte, à l'autre solstice, du rituel qui se pratique encore à Locronan (Finistère) entre les deuxième et troisième dimanche de juillet (donc au milieu du mois) » Laurent 2002:120.

242 Joseph Cuillandre proposait de réfléchir sur un système lustre-siècle 5/6, et non pas 6/5 comme cela est communément admis au travers de la lecture du calendrier gaulois de Coligny, Cuillandre 1927:263n1.

243 Tous les trente ans, un mois intercalaire est enlevé, c'est pour cela que nous n'avons pas trois cent soixante-deux lunaisons qui devraient correspondre aux trente années solaires.

symbolique théologique<sup>244</sup> qu'à un emboîtement calendaire algébrique, ou mythologique<sup>245</sup>, comme le propose Donatien Laurent :

On peut alors se demander si cette période de six ans séparant deux Troménies n'est pas une sorte d'image réduite de ce cycle luni-solaire de six lustres (trente ans) représentant la durée moyenne ou symbolique d'une vie humaine.<sup>246</sup>

Cette interprétation s'accorderait avec le dicton local : « Celui qui ne fait pas sa Troménie de son vivant devra la faire après sa mort progressant chaque jour de la longueur de son cercueil<sup>247</sup> » ; il est souvent question d'accomplir trois fois le rituel de son vivant, « faire sa Troménie », c'est se donner auprès des puissances célestes, les gages d'une bonne vie dans l'au-delà, c'était à une époque où la mortalité au-dessous de trente ans devait être grande, assurer au plus grand nombre la possibilité d'y participer<sup>248</sup>. Ce symbolisme temporel est manifesté pleinement dans le cheminement du pèlerinage, développant un cadre temporel sacré hors du temps profane ; comme nous le rappelle l'ethnologue pyrénéen Joan-Marc Bertucci, il est donc nécessaire de dissocier le but du chemin, le symbole du temple fermé de la nature, manifestation de l'œuvre de Dieu :

Le pèlerinage a ceci de spécifique que la visite des pays traversés est accessoire par rapport à l'itinéraire lui-même et au but final du voyage. Le chemin de saint Jacques est symboliquement le tracé au sol correspondant au sens d'écoulement de la Voie lactée dans le ciel<sup>249</sup>.

La grande Troménie par son déroulement durant une octave de jours toutes les six années, développe une perception temporelle plus proche du cadre temporel long des pèlerinages que de celui, diurne, des processions. Ce dernier cas reste unique dans notre corpus.

#### *Un même temps pour tous*

En 1922, la Société des Nations<sup>250</sup> envisage une réforme du calendrier grégorien, au profit d'un

---

244 En Inde, la fête indienne de la Kumbhamela se déroule sur douze jours « divins » équivalents à douze années humaines, quatre gouttes de nectar tombèrent du pot (*kumbh*) sur la Terre, en quatre endroits différents. Chaque douze ans, une « Fête du pot » a lieu dans chacun de ces endroits : Prayag, Haridwar, Ujain et Nasik, soit une Kumbhamela tous les douze ans ; le calcul des dates est astrologique, prenant en compte, en plus du Soleil et de la Lune, la planète Jupiter.

245 Nous écartons la comparaison mythologique formelle avec le récit mythologique irlandais de la bataille de Mag Tured, les séquences narratives étant dissemblables. Pourtant, la danse de la grue est généralement considérée comme le déroulement calendaire soli-lunaire du labyrinthe dansé par Thésée et les jeunes Athéniens libérés, comme l'égyptologue Claude Obsomer l'a développé « Labyrinthe et Lusus Troiae » lors du *Septième colloque d'Anthropologie du monde indo-européen et de mythologie comparée*, 19-21 mars 2009 à Louvain-la-Neuve. Cette danse à cloche-pied, rappelle la *glám dícénn* de Lug à la bataille de Mag Tured, considérée comme le début d'une ère.

246 Laurent-Tréguer 1997:106. Pour les logiques d'emboîtement calendaires mnémotechniques du calendrier celtique, *ibid.* p. 91 ; ajouter 30 jours tous les 30 mois sauf les 30 ans.

247 Laurent-Tréguer 1997:106 : « *An neb ne ra ket e droveni e beo a renko ober 'nei e maro, a-hed e serch bemdez* ». Sur la longueur du cercueil, il nous faut remarquer la pratique bouddhique tibétaine d'accomplir de nombreuses processions en n'avançant que de la longueur de son corps au cours d'une genuflexion priante. Le geste de recours allonge considérablement le rituel... et nous éloigne de nos pratiques contemporaines occidentales.

248 Laurent-Tréguer 1997:107.

249 Bertucci 2000:101.

250 Pour cette partie, cf. Nodin 2001.



temps plus rationnel, au service de l'efficacité économique, afin même d'éviter « le temps perdu à consulter le calendrier ». L'année devrait être découpée en treize mois de vingt-huit jours complétés par un *Year Day*... Le projet est repris après-guerre par l'ONU, mais abandonné en 1955 à la suite du veto des États-Unis le jugeant anti-religieux.

Aujourd'hui, remarquons l'adoption générale du calendrier grégorien, suite à l'influence colonisatrice ou à l'occidentalisation de certains états, comme la Turquie de Mustafa Kemal en 1927 ou le Japon de l'ère Meiji en 1872.

#### **Le tour de l'année**

Les circumambulations étudiées se déroulent à des dates différentes, durant la saison claire, allant pour les troménies bretonnes du jeudi de l'Ascension (Bourbriac, Gouesnou, Locquéolé), au dimanche de Pentecôte (Landeau), au dimanche après la fête du Saint-Sacrement (Locmaria-Quimper), voire à la mi-juillet (Locronan et Plabennec) ; le lundi de Pentecôte pour Ceaucé et Magnac-Laval en France, ainsi qu'en Belgique (Gerpennes, Soignies), à la Trinité (Mons, Renaix, Saintes) et exceptionnellement à la date tardive du dimanche suivant la Saint-Michel (Nivelles).

Notre étude se limite aux processions en activité, se manifestant dans le cadre paroissial contemporain, nous relevons leur concentration sur les trois fêtes Ascension-Pentecôte-Trinité, fêtes mobiles en relation avec la date de Pâques, qui varie suivant les années de plus d'un mois. Elles sont indépendantes des fêtes des saints.

Les dates éloignées de ce triptyque calendaire, s'expliquent par l'influence coutumière comme pour Locronan (écho du calendrier celtique) ou Plabennec (fête de Saint-Ténéan), ou encore l'influence monastique régulière comme à Nivelles (abbaye puis chapitre) et à Locmaria-Quimper (prieuré).

Les archives de ces petites paroisses étant souvent récentes et peu fournies, il ne nous est guère possible de conclure avec assurance sur les logiques calendaires qui ont codifié la fixation des dates. À la lecture des statuts synodaux, nous observons la tendance épiscopale à valoriser les fêtes<sup>251</sup> ordinaires du rituel romain et limiter à l'extrême les fêtes locales, comme le soulignent les statuts synodaux de l'évêché de Quimper de 1710 :

Ainsi ces solennités saintes, qui se sont multipliées plutôt par la ferveur des fidèles que par aucune loi émanée de l'Église, & qui ont été pour nos pères des moyens de salut & des sources de bénédictions, étant devenues pour leurs enfans des occasions de se perdre : à ces causes plusieurs saints Prelats ont retranché dans leur diocèse certaines fêtes selon les besoins des peuples & selon les besoins des circonstances des lieux & des tems. Nous nous trouvons obligés de nous conformer à la conduite qu'ils ont tenue, & nous déclarons qu'à l'avenir on ne publiera plus d'autres jours de fêtes de commandement que ceux qui seront ci-après marqués, révoquant, autant que besoin seroit, tous réglemens précédens lesquels seroient contraires à notre présente ordonnance que nous voulons être observée dans toutes les églises de notre diocèse, même des exempts ou non exempts.

Les trois jours de Pâques, l'Ascension, les trois jours de la Pentecôte, la fête de la Trinité, la fête du

---

251 La procession de la fête patronale est considérée comme fête ordinaire dans le *Dictionnaire de droit canonique*, Naz 1965:VI 312.

### III - La terre domestiquée

Saint-Sacrement, la fête principale d'un unique patron, la visite épiscopale dans la seule paroisse où les autres sont convoquées... [suit une liste de fêtes de l'ordinaire romain].<sup>252</sup>

Le *Missel Romain*<sup>253</sup>, dont le contenu est principalement centré sur l'ordinaire du temps et de la messe, est moins disert sur l'expression processionnaire<sup>254</sup> et sa temporalité.

#### *Le cycle pascal*

Autour de Pâques s'est organisé le temps pascal; les Jeudi, Vendredi, Samedi, saints commémorent la Cène, l'institution de l'eucharistie, la Passion, la mort du Christ, sa mise au Tombeau, précédant Pâques le dimanche de sa Résurrection, avec une extension du cycle pascal en amont et en aval.

En amont, l'institution du carême est attestée dès le troisième siècle, en Égypte, puis elle s'élargit à Rome. On commence à faire un carême d'une semaine, puis de deux, puis de trois, jusqu'à quarante jours à la fin du quatrième siècle. Le terme de « carême » provient de la contraction du mot latin *quadragesima*, qui signifie quarantième, en référence au jour de Pâques, qui termine la période qui va du mercredi des Cendres au Samedi saint. La tradition de manger maigre, soit l'absence de plat à base de viande carnée, est aujourd'hui négligée, sauf le vendredi où elle se perpétue; le jeûne peut être rompu les dimanches qui sont des jours de fête.

Le dimanche de *Quasimodo*, ou premier dimanche après Pâques était appelé, *in albis*<sup>255</sup>, en référence aux nouveaux baptisés portant des vêtements blancs.

L'oraison du cinquième dimanche après Pâques, commence par *Rogate*<sup>256</sup>, qui annonce la semaine des Rogations, le lundi, le mardi, le mercredi, temps de pénitence où l'on demandait à Dieu l'abondance des récoltes.

Pour l'ethnologue Claude Gaignebet, le calendrier peut se parcourir en progressant par périodes de quarante jours, en référence au calendrier celtique qui « distinguait en effet quatre fêtes décalées chacune de quarante jours par rapport aux solstices et aux équinoxes<sup>257</sup> ». Les quarante jours correspondent grossièrement à une lunaison et demie, passant d'une nouvelle lune à une pleine lune et inversement. Le mardi gras est la dernière nouvelle lune d'hiver et Pâques la première lune de l'équinoxe de Printemps. « Crucifié à Pâques, lors d'une pleine lune, le Christ voit, quarante jours après, son ascension rendue possible grâce à la nouvelle lune et l'astre qui se gonfle<sup>258</sup> ». Dix jours plus tard, « il envoie une partie de son esprit, de son âme, c'est la Pentecôte<sup>259</sup> ». La proposition se base plus sur la symbolique que le calcul précis de la lunaison, sachant que : « 1 lune  $\frac{1}{2}$  = 44 j 7 h 6 min  $\neq$  40 j<sup>260</sup> ».

252 Évêché de Quimper 1786:38-39.

253 Livre liturgique qui rassemble les textes (ordinaire de la messe, chants, lectures, oraisons, etc.) et les indications rituelles et musicales, nécessaires à la célébration de la messe par le prêtre, selon le rite romain.

254 Cf. *infra* p. 499, pour le détail du rituel.

255 En ornements, vêtements blancs.

256 *Rogate* : « Demandez ».

257 Gaignebet 1974:28.

258 Gaignebet 1974:32.

259 Gaignebet 1974:33.

260 Nous remercions M. Jean Paul Lelu de nous avoir précisé le décompte exact.

Cette proposition se base sur la valeur de la pleine lune de l'équinoxe de printemps, comme « jour d'or » suivant l'expression d'Amable Audin, décrivant le phénomène d'équité astronomique, équilibre précédant tout renouvellement du monde :

Le jour d'or où les astres majeurs ont retrouvé pour un instant la position idéale où les avait placés le créateur. Jour sacré deux fois, il commémore le paradis perdu et préfigure son rétablissement [...] le jour égale en durée la nuit et cette nuit voit naître la lune pleine et ronde à l'instant où disparaît le Soleil, pour s'éteindre à son tour au retour de l'astre.<sup>261</sup>

Carnaval marque la dernière nouvelle lune d'hiver. Ce temps de fêtes et de réjouissance correspond symboliquement au surgissement d'esprits venus de l'au-delà, qu'il faudra renvoyer dans leur demeure. Et c'est à Pâques, très nettement, que s'opère le renvoi des morts sous la forme de la descente du Christ aux limbes : il ouvre à ce moment-là les portes de l'enfer et y renvoie tous les esprits qui en étaient sortis.<sup>262</sup>

#### *De Pâques à la Trinité*

Si l'année solaire de douze mois, comptant trois cent soixante-cinq jours un quart, est un héritage direct de la Rome antique, le calcul de la date de Pâques s'est basé sur le calcul de la *Pessah*, la Pâque<sup>263</sup> juive ; qui elle se célébrait le 15 du mois de Nissan, dix jours après Kippour, le Nouvel An juif. « Pâque », de l'hébreu *Pessah* « il passa [par dessus] » d'où « passage », est le nom de la fête juive qui commémore la sortie d'Égypte.

D'après les Évangiles, c'est pendant cette fête juive (qui dure huit jours) qu'eut lieu la résurrection de Jésus, d'où la reprise du terme pour désigner la fête chrétienne. Plus précisément, Jésus est mort un vendredi après-midi, la veille du sabbat. Les quatre Évangiles indiquent que ce vendredi se situe au moment de la Pâque. Ils l'indiquent cependant de manière différente, car pour les Évangiles synoptiques (Marc, Matthieu et Luc), Jésus est mort le jour de la Pâque, tandis que pour l'Évangile de Jean, la Pâque a eu lieu le lendemain, samedi, jour du sabbat.

Après le I<sup>er</sup> concile de Nicée en 325, l'empereur Constantin trancha la question, le calcul de la date de Pâques se ferait selon une règle fixe. L'Église devait célébrer Pâques le dimanche qui suit le quatorzième jour de la lune pascale, c'est-à-dire le dimanche qui suit la pleine lune, après l'équinoxe de printemps, le 21 mars, ce qui donne un écart possible de cinq semaines, du 21 mars au 18 avril. Le mode de calcul de la date de la résurrection du Christ divisa, et divise encore, les Églises apostoliques. La méthode actuellement retenue est celle d'Alexandrie qui place l'équinoxe de printemps dans l'hémisphère nord le 21 mars, alors que l'équinoxe réelle, ou astronomique, peut se décaler de un à deux jours autour du 21 mars.

Au moment de la pleine lune de l'équinoxe, l'illumination et les durées du jour et de la nuit sont égales : le Soleil éclaire toute la Terre tandis que, au même moment, la pleine lune continue à réfléchir ses rayons pendant la nuit. Pour Paul Couderc, le choix de la pleine lune dans tant de rites peut se concevoir plus prosaïquement dans « le souci d'assurer la lumière lunaire aux

261 Audin 1945:37.

262 Gaignebet 1974:21.

263 Nous rajoutons une précision pour les lecteurs méticuleux, on écrit la Pâque juive sans « s » et la fête de Pâques chrétienne avec un « s ».

voyageurs nocturnes, aux temps où l'éclairage était un problème difficile<sup>264</sup> ».

#### L'Ascension

L'Ascension se fête le quarantième jour après Pâques. L'Ascension désigne le moment où Jésus-Christ a été élevé au ciel à la vue de ses disciples, marquant la fin de sa présence physique sur la Terre, comme nous l'apprennent les Évangiles :

Le Seigneur, après leur avoir parlé, fut enlevé au ciel, et il s'assit à la droite de Dieu. (Marc 16, 19)

Il les conduisit jusque vers Béthanie, et, ayant levé les mains, il les bénit.

Pendant qu'il les bénissait, il se sépara d'eux, et fut enlevé au ciel.

Pour eux, après l'avoir adoré, ils retournèrent à Jérusalem avec une grande joie ;

et ils étaient continuellement dans le temple, louant et bénissant Dieu. (Luc 24, 50-53)

Après qu'il eut souffert, il leur apparut vivant, et leur en donna plusieurs preuves, se montrant à eux pendant quarante jours, et parlant des choses qui concernent le royaume de Dieu. (Actes des Apôtres 1, 3)

Le thème de l'ascension de la Terre vers le domaine divin, est présent dans l'Ancien Testament et dans la mythologie antique<sup>265</sup>.

Dans l'Ancien Testament avec le patriarche Hénoch<sup>266</sup> et le prophète Élie :

Hénoch a vécu en tout trois cent soixante-cinq ans. Hénoch a marché avec Dieu et il n'a plus été là car Dieu l'a pris. Genèse 5 : 23-24.

Lorsque l'Éternel fit monter Élie au ciel dans un tourbillon, Élie partait de Guilgal avec Élisée. 2 Rois II.

L'historien André Guillaume étudiant l'origine des Rogations, se déroulant les trois jours précédant l'Ascension remarque à propos de cette cérémonie :

Cette fête n'apparaît qu'au milieu du IV<sup>e</sup> siècle en Orient. Elle est alors associée à la Pentecôte (cinquantième jour après Pâques). L'établissement de l'Ascension au quarantième jour après Pâques date des années 380-430 pour l'Occident. Les liturgistes n'ont pas donné d'explication pertinente au déplacement de cette date et la seule occurrence qu'ils soulignent est le concile d'Elvire (Grenade), tenu vers 300, qui considère que fêter le quarantième jour après Pâques est une pratique hérétique. Cette célébration apparaît donc comme une activité essentiellement gallo-romaine, ou hispano-romaine, d'origine païenne. Dans ce cadre, les Rogations apparaissent effectivement comme les prémices de l'Ascension : l'établissement d'une sorte d'exorcisme contre les calamités -guerre, foudre, tremblement de terre, pluie, inondations, mauvaises récoltes- pendant trois jours, de manière à ce que le quatrième jour soit tout de gloire pour le Christ vainqueur.<sup>267</sup>

---

264 Couderc 1961:82.

265 « Selon la légende, il n'est pas mort [Romulus], mais a simplement disparu un jour dans une violente tempête et fut emmené au ciel alors qu'il inspectait ses troupes près du marais de la Chèvre » Tite-Live = Flobert 1995:55. Le marais de la Chèvre se trouve être l'emplacement du futur cirque Flaminius au Champ de Mars. Le 7 juillet, on y commémorait la « disparition » de Romulus. Le héros grec Héraklès, ayant revêtu la tunique empoisonnée du centaure Nessos, se sent mourir. Faisant ériger un bûcher, il s'y jeta tandis que Déjanire se pendait. Zeus (Athéna ou Hermès selon les versions) le fit monter sur l'Olympe parmi les dieux. Cf. Apollodore, *Bibliothèque*, II, 7, 4-7.

266 Hénoch, « initié » en Hébreu, est le nom de trois personnages, dont deux sont des patriarches de la Bible.

267 Guillaume 1983:30.

### La Pentecôte

La Pentecôte, le cinquantième jour, correspondant à la descente de l'Esprit-Saint, devient vers la fin du quatrième siècle une sorte de réitération de la solennité pascale par la célébration de l'initiation chrétienne du baptême pascale, pour ceux qui n'ont pu être baptisés dans la nuit sainte.

Alors que la Pentecôte juive est une fête de la moisson et de la commémoration de l'Alliance, fixée au cinquantième jour après Pâques, la Pentecôte chrétienne est une période de cinquante jours durant laquelle chaque jour a même valeur et même fonction. Les privilèges du jour du Seigneur s'étendent à la cinquantaine pascale : on y prie debout et le jeûne y est interdit. De même toute la Cinquantaine offre-t-elle le « temps le plus heureux<sup>268</sup> » pour conférer le baptême. Si le dimanche est à la fois le premier et le huitième jour, le « grand dimanche » que constitue la *Pentecostè* s'ouvre avec le jour de la Résurrection et se développe sur huit dimanches. Elle constitue donc une octave de dimanches et « une semaine de semaines<sup>269</sup> » (8 dimanches dans 7 x 7 semaines).

Moment fort de la vie liturgique chrétienne, elle présente une analogie historique avec la fête des moissons juive, et répond à une imbrication numéraire : 50 jours = 8 semaines complètes (+1 jour), ou une grande semaine complète (7 semaines + 1, soit l'ajout de la semaine de départ). Cette notion d'emboîtement apparaît implicitement dans la définition officielle de la fête :

Les cinquante jours à partir du dimanche de la Résurrection jusqu'à celui de Pentecôte sont célébrés dans la joie et l'exultation, comme si c'était un jour de fête unique, ou mieux « un grand dimanche ». <sup>270</sup>

Comme la Pâques se situe entre le 21 mars et le 25 avril, la Pentecôte ayant lieu quarante-neuf jours plus tard, sa date se situe donc entre le 10 mai et le 13 juin.

Une date propice au déroulement de manifestations religieuses en Belgique selon Tock et Shroeder : « [...] c'est incontestablement le Lundi de Pentecôte, qui constitue dans l'année la journée la plus riche en manifestations pieuses<sup>271</sup> ».

### La Trinité

La fête de la Trinité est célébrée le dimanche qui suit la Pentecôte, soit le huitième dimanche après Pâques. Elle rend un culte solennel à Dieu en exaltant sa nature divine unique, mais distincte en ses trois personnes (le Père, le Fils et le Saint-Esprit), reconnue par les conciles de Nicée en 325 et de Constantinople en 381<sup>272</sup>. La fête de la Trinité, célébrée depuis le dixième siècle dans certains diocèses, est étendue à tout le rite romain latin et fixée au premier dimanche après la Pentecôte par Jean XXII en 1334<sup>273</sup>.

268 Tertullien, *De Baptismo*, 19, 2 = CCSL I 293.

269 Martimort 1983:70.

270 Normes universelles de l'année liturgique, nn. 22-26 et 45-46.

271 Tock-Shroeder 1955:48.

272 Établissant la distinction réelle des trois personnes en Dieu, leur égalité et leur coéternité.

273 Michaud-Michaud 1858:610 ; pour le détail historique du développement de la fête, cf. Martimort 1983:117.

### III - La terre domestiquée

Le dimanche de la Trinité, le soixantième jour, clôt le temps de l'obligation pascale. Ensuite, après le long temps de la Pentecôte commence celui que l'on appelle « ordinaire ».

**En conclusion**, la symbolique de Pâques peut donc se lire à plusieurs niveaux : théologique, liturgique, historique, astronomique ainsi que dans la symbolique des nombres. Théologique par la Résurrection de Jésus-Christ, fondant par cet acte l'eschatologie, le fondement, l'essence de la religion chrétienne. Liturgique, par sa place dans le cycle annuel au sein de la pratique religieuse chrétienne ; si la Nativité signifie la naissance de Jésus, Pâques exprime sa résurrection, son aptitude à s'affranchir de la mort<sup>274</sup>. Historiquement, la fête nous rappelle l'épisode de la Résurrection observée par les apôtres et le passage de la mer rouge dans l'Ancien Testament. Astronomiquement, elle se déroule après la pleine lune de l'équinoxe de printemps, temps d'équilibre entre les deux luminaires du ciel.

#### *Tous les cinq, six ou sept ans*

Au-delà du rythme annuel imposé par le comput chrétien, voire des jubilés tous les demi-siècles, d'autres cycles plus singuliers coexistent.

#### **Septennalité**

Les cycles temporels chrétiens sont la semaine de sept jours, l'année solaire avec ses fêtes à date fixes (Noël, fêtes des saints) et des fêtes mobiles (Pâques, Ascension, Pentecôte...) calculées sur la pleine lune de l'équinoxe de printemps. Au-delà du cycle annuel, de plus grands cycles, le siècle de cent ans ou encore l'année jubilaire qui arrive tous les quarante-neuf ans, sept fois sept années, marquent le temps long comme cela est évoqué dans l'Ancien Testament :

Tu compteras sept sabbats d'années, sept fois sept années, et les jours de ces sept sabbats d'années feront quarante-neuf ans. Le dixième jour du septième mois, tu feras retentir les sons éclatants de la trompette ; le jour des expiations, vous sonnerez de la trompette dans tout votre pays. Et vous sanctifierez la cinquantième année, vous publierez la liberté dans le pays pour tous ses habitants : ce sera pour vous le jubilé ; chacun de vous retournera dans sa propriété, et chacun de vous retournera dans sa famille. La cinquantième année sera pour vous le jubilé : vous ne sèmerez point, vous ne moissonnerez point ce que les champs produiront d'eux-mêmes, et vous ne vendangerez point la vigne non taillée.<sup>275</sup>

Si le temps est constitué de cycles temporels emboîtés, le récit vétérotestamentaire du siège de Jéricho, est construit autour de la redondance du chiffre sept synchronisé aux sept jours de la semaine, la magie de circumambulation finale autour de la ville permettant d'en détruire les murs : « Sept sacrificateurs porteront devant l'arche sept trompettes retentissantes ; le septième jour, vous ferez sept fois le tour de la ville ; et les sacrificateurs sonneront des trompettes<sup>276</sup> ».

274 Comme le rappelait avec impertinence l'artiste franco-chilien, Alexandro Jodorowsky, « La religion aide à mieux mourir ».

275 *Lévitique*, 25:8-11. Voir également « Le Livre des jubilés », inclus uniquement dans le canon et non dans la Septante, et cependant intégré dans les écrits intertestamentaires publiés par la Pléiade, présentant « l'histoire de la division des jours de la Loi, des événements des années, les années-semaines, et les jubilés » tels qu'ils auraient été révélés en secret à Moïse, en plus de la Loi, lorsque celui-ci demeura sur le mont Sinaï pendant quarante jours. La chronologie présentée dans le livre est basée sur les multiples de sept.

276 Josué 6, 4 (1-21), trad. Louis Segond.



### III - La terre domestiquée

Également, le calcul de la date du lundi de Pentecôte répond à cette logique fêtée cinquante jours après Pâques ( $7 \times 7 + 1 = 50$ ), soit une semaine de semaines ( $7 \times 7$ ) donnant la Grande semaine. Ce calcul à base hebdomadaire se double de la référence cardinale au chiffre sept.

Cette redondance septénaire se déploie dans des contextes variés, le chiffre révélant une puissante symbolique autonome. Yves-Pascal Castel à propos du pèlerinage aux sept saints et des sept étapes du « *Tro-Breiz moderne*<sup>277</sup> » en sept ans<sup>278</sup>, évoque les sept mille sept cent soixante-dix-sept saints de Lanrivoaré<sup>279</sup>, les sept saints Bretons et les sept dons de l'esprit dans une hymne de l'ancienne liturgie cornouaillaise<sup>280</sup>, les *Seiz Breur*<sup>281</sup>... Également, la périodicité septennale des Ostensions limousines doit être comprise comme « une sorte de grande année équivalant à sept années du calendrier ordinaire<sup>282</sup> ».

En Belgique, la ville de Rochefort commémore par une procession le lundi de Pentecôte, tous les sept ans, la cessation d'une épidémie de choléra en 1626<sup>283</sup> ; la marche de Saint-Feuillen à Fosses se déroule tous les sept ans le dernier dimanche de septembre<sup>284</sup> ; les septennales de Huy près de Liège en mémoire de l'intercession de la Vierge\* pour une sécheresse en 1656<sup>285</sup> ; les *Kroningsfeesten*, de Tongres centrées sur le couronnement de la Vierge\*, commémorent les anciennes ostensions septennales de la ville de saint Materne<sup>286</sup> ; les fêtes septennales de Saint-Remacle à Stavelot.

Si le calcul des fêtes basé sur la septennalité trouve ses références dans l'Ancien Testament et prolonge sa logique tout au long de l'histoire chrétienne dans laquelle il se déploie, la périodicité temporelle sexennale révèle d'autant plus sa singularité.

#### Sexennalité

Bien que le déroulement sexennal de la grande Troménie soit attesté régulièrement depuis 1585,

---

277 Nous empruntons la définition à Yvon Tranvouez 2001a, plutôt que d'utiliser le préfixe « neo- » qui choque toujours les pratiquants revendiquant la perpétuation d'un rite ancien.

278 Alors qu'au Moyen Âge la durée du pèlerinage n'excédait pas un mois cf. Cassard 1997:93-119.

279 Castel 1995:7. En fait l'expression bretonne évoque  $7000 + (7 \times 100) + (7 \times 20) + 7$  saints, ce qui donne 7847 saints, mais l'expression est souvent citée comme les 7 777 saints, bien qu'elle ne soit pas traditionnelle comme nous le fait remarquer M. Donatien Laurent.

280 Castel 1995:8. On peut sans difficulté élargir cette redondance septénaire à tout le monde judéo-chrétien, puisqu'elle en vient.

281 Les sept frères en référence à un groupe artistique breton du vingtième siècle.

282 Vincent 2002:94.

283 Tock-Shrøder 1955:48-49 : « Inauguré en 1627, le pèlerinage “sous les armes” fut respecté pendant plus de deux siècles et demi ».

284 Tock-Shrøder 1955:69-70 : « est citée explicitement en l'année 1635 [...] pour l'éloignement de la peste et “pour l'accomplissement du vœu de faire une procession solennelle tous les sept ans” ».

285 Henneghien 2006:7.

286 « La grande procession du Couronnement parcourt les rues de Tongres à quatre reprises : le 5 juillet, le 7 à 19h, le 10 à 19h et le 12 à 15h avec, chaque fois, un spectacle de soirée, à 22h30, qui reprendra les différentes scènes de la vie de Marie sur un podium, encadré par la tour de la basilique, l'Hôtel de Ville et la statue du chef des Eburons ». Cf. [www.stpiex.be](http://www.stpiex.be) « Tongres ».

de nombreux auteurs l'évoquent comme de sept ans en sept ans<sup>287</sup>, ou chaque septième année<sup>288</sup>. Selon le chanoine Pérennès, ce décompte « est à interpréter : l'année de la Troménie y est comptée deux fois. Comme point d'arrivée pour un cycle de six ans, comme point de départ pour le cycle suivant<sup>289</sup> ». Jacques Cambry est le seul auteur à noter une périodicité de cinq ans<sup>290</sup>.

La périodicité sexennale reste relativement peu représentée dans le champ processionnaire européen<sup>291</sup>. Nous avons cependant recensé quelques cas isolés. À Morella en Espagne, tous les six ans, depuis l'épidémie de 1672, la Vierge\* est portée jusqu'à son sanctuaire de Morella La Vella, au cours d'une procession de vingt-deux kilomètres en plus de la neuvaine d'action de grâces<sup>292</sup>. Dans l'Antiquité les Platéens fêtaient les Mikra tous les six ans<sup>293</sup>. Au temple indien « de Padmanabhaswami à Trivandrum-Tiruvananthapuram au Kerala un grand rituel sexennal des “dix mille lampes” (*lakshadiipa*) illumine le sanctuaire et implique une circumambulation par un cortège où le raja est accompagné d'un éléphant, de la partie centrale carrée<sup>294</sup> ». L'indianiste Christophe Vielle nous confirme qu'il n'existe pas de périodicité spécifique pour les rituels védiques des feux sacrés que nous avons mis en relation avec le « quadrilatère sacré » de Locronan.

Le peu d'exemples et leurs dispersions diachroniques révèlent la rareté de ce type de périodicités en dehors du calendrier grégorien, notre comput contemporain, d'où l'hypothèse du caractère celtique de cette périodicité pour la grande Troménie de Locronan.

#### Autres cycles

Le *lustrum conditum*<sup>295</sup> dans l'antiquité romaine se déroulait tous les cinq ans. Plus éloignés géographiquement, des pèlerinages circumambulatoriaux de plus longue durée sont observés en Asie : en Inde à Janakpur<sup>296</sup>, quinze jours de durée et, au Tibet, la *Kora* du mont Kailash, de un à trois jours suivant l'aptitude des pèlerins à parcourir cinquante kilomètres à cinq mille mètres

---

287 Cf. Pondaven-Abgrall 1925:131-134 à propos d'une enquête datée du 15 mai 1618 : « de sept ans en sept ans » ; Le Grand 1901:207 : « De sept ans en sept ans, se fait la Procession qu'ils appellent de saint Ronan » en 1636 ; Lassus 1844:350 : « tous les sept ans il s'y fait un grand pardon appelé grande Troménie (tour de la montagne) » ; Le Braz 1894:360 : « Dès le douzième siècle, la Troménie septennale »...

288 Plaine 1879:283 : « chaque septième année ».

289 Pérennès 1923:229.

290 Cambry 1836:278.

291 Cf. la Khumbamela indienne qui se déroule tous les douze ans, la période de déroulement optimale étant calculée astrologiquement en tenant compte des positions de la Lune, du Soleil et de Jupiter.

292 <http://fr.wikipedia.org/wiki/Morella>.

293 Ils se rendaient dans un bois près d'Alalkomènes. Ils abattaient un arbre choisi par les corbeaux du lieu et ils le travaillaient pour obtenir une image féminine ; puis ils se rendaient sur le mont Cithéron, visité par Zeus, « pour rendre actuelle une fois encore la réconciliation jadis réalisée entre le dieu et sa femme » cf. Rocci 1989:321 ; cette réconciliation divine se double de celle, humaine, des cités prenant part à la procession et au sacrifice.

294 Nous remercions le professeur Christophe Vielle d'avoir eu l'extrême obligeance d'avoir répondu à nos sollicitations au sujet de la sexennialité dans les rituels védiques en Inde.

295 Trinquier 2004:115.

296 Cf. Burghart 1985:121-145.

### III - La terre domestiquée

d'altitude ; duodécennal pour le pèlerinage indien de la Kumbh-Mela<sup>297</sup>. Non moins célèbre et singulier, le *Sigui* des Dogons du Mali se déroule sur une durée de sept ans tous les soixante ans<sup>298</sup>.

**En conclusion**, on constate que la journée est l'unité temporelle de référence pour le rite processionnaire, dans la légende et dans la réalité, basée sur la révolution solaire. La procession dure moins d'une journée et se répète annuellement, suivant le calendrier liturgique romain. Avec la disparition de la société rurale, l'importance de ce rythme s'est effacée pour nombre de nos contemporains, accentuant la concentration des fêtes liturgiques sur le jour dominical, jour officiellement chômé dans notre société laïque.

---

297 « Les dates précises de la Khumbhamela sont déterminées, comme souvent en Inde, par des méthodes astrologiques, basées sur les positions du Soleil, de la Lune et de Jupiter » ; cf. [www.couleur-indienne.net/Le-Pelerinage-de-la-Kumbh-Mela\\_a287.html](http://www.couleur-indienne.net/Le-Pelerinage-de-la-Kumbh-Mela_a287.html), consulté en juillet 2009.

298 Elles commémorent la révélation de la parole orale aux hommes, ainsi que la mort et les funérailles du premier ancêtre.

### **III-3 Le rite sacré autour de la cité**

La cité étant le lieu de vie d'une collectivité, les processions giratoires paroissiales ou les tours de villes sont des rituels religieux mis en forme pour la population locale. Cette alliance de nécessité entre le sacré religieux et la fête populaire permet de créer des expressions religieuses coutumières singulières ainsi que des tensions sur la direction du rituel. Si tous les chemins mènent à Rome, *a fortiori* les processions catholiques, les processions giratoires tournant autour de la cité ne peuvent que célébrer la tradition fondatrice de la communauté.

#### **III-3.1 L'Église et le sacré**

Deux définitions sont régulièrement mises à contribution pour définir le terme de religion, soit ce qui nous relie à Dieu ou ce qui nous rassemble. En effet, le terme français contemporain de « religion » provient du latin *religio* « attention scrupuleuse », d'où « respect religieux, vénération<sup>299</sup> » :

- Dérivé, selon Cicéron, de *relegere* « recueillir, rassembler » (de *legere* « ramasser », et, fig., « lire »).
- Dérivé selon Lucrèce, de *religare* « relier », étymologie contestable, mais fréquemment reprise pour son intérêt sémantique.
- Le débat sur le religieux est consubstantiel à celui délimitant le sacré du profane, qui a connu son heure de gloire au début du vingtième siècle au sein de l'émergence des sciences humaines. Si la phénoménologie s'est intéressée à ce qui sépare l'essence du religieux de ses manifestations, l'ethnologue Marcel Mauss affirmait en 1902 : « Il n'y a pas en fait, une chose, une essence, appelée Religion : il n'y a que des phénomènes religieux plus ou moins agrégés en des systèmes que l'on appelle des religions et qui ont une existence historique définie, dans des groupes d'hommes et dans des temps déterminés<sup>300</sup> ».

Tous les chercheurs reconnaissent la difficulté de définition de la religion, l'athée le fera au travers d'une lecture hyper rationaliste, le chrétien au travers des textes de saint Paul\* et des Pères de l'Église, reconnaissant que Jésus-Christ, fondateur éponyme du christianisme, n'a laissé aucune indication quant à l'aspect matériel que devait prendre la communauté eucharistique dans l'attente de la parousie. Comme le soulignait malicieusement Maurice Gruau « beaucoup de dieux n'ont plus aujourd'hui comme fidèles que les ethnologues. Je tiens l'étude d'une religion comme une forme de pratique rituelle au même titre que l'athéisme est une forme de théologie<sup>301</sup> ».

Toute religion se caractérisant par un hyper-ethnocentrisme idéologique, elle doit rapidement recourir à une sémantique tautologique pour exprimer l'exceptionnalité de leur apport, et,

299 Les définitions citées proviennent du dictionnaire Le Robert électronique.

300 Mauss 1968 ; « Mauss isole des “représentations” (mythes, croyances, dogmes), des “pratiques” (actes et paroles) et des “organisations” (églises, ordres, groupes d'affiliation, collèges et hiérarchie de prêtres, etc.) » cité par Clarisse Herrenschmidt « Religion » in Bonte-Izard 1991:620.

301 Gruau 1999:20.

### III - La terre domestiquée

décrier ou intégrer l'ancien substrat culturel sur lequel elle se développe. En ce sens, étant nous même de confession catholique, étudiant en ethnologie et en sciences religieuses, nous avons privilégié une posture scientifique rationaliste neutre. Ainsi, restant dans notre champ disciplinaire, l'anthropologue Clarisse Herrenschmidt<sup>302</sup> propose comme définition de la religion :

Définir ce qu'est la religion revient, dans un premier temps, à considérer que l'activité sociale met en évidence l'existence conjointe de croyances – au surnaturel, à des puissances transcendantes, à une divinité unique ou à un ensemble de divinités, etc. – et d'actes – de pratiques rituelles – qui visent à établir des relations spécifiques entre les hommes et les êtres ou les pouvoirs extrahumains, ces actes étant fondés sur les croyances et formant avec eux un système sur lequel porte un savoir ordinaire largement partagé [...] envisagé [...] comme ayant une valeur et une portée universelles, malgré le caractère historiquement et sociologiquement particulier de tout système religieux.<sup>303</sup>

« Le premier écueil à éviter est d'essayer de trouver une bonne définition de la religion. En cent ans d'études, personne n'a réussi à s'entendre sur le sujet<sup>304</sup> », comme le souligne à juste titre les auteurs du *dictionnaire des sciences humaines*<sup>305</sup>. Quand nous avons commencé notre recherche, nous ne pensions pas limiter le champ d'étude à une religion particulière ; mais comme l'Église catholique représente plus d'un milliard<sup>306</sup> de fidèles sur terre, avec son ancienneté et sa mise en valeur du culte des saints, elle est pour notre terrain franco-belge la seule religion organisatrice des processions giratoires étudiées.

#### *L'Église catholique*

L'Église catholique<sup>307</sup> est la principale religion chrétienne, dont le pape est le chef spirituel. Elle est dite « catholique », c'est-à-dire universelle, car elle a partout la même doctrine, « romaine » car le pape réside à Rome, au Vatican, et « apostolique », le pape étant considéré comme un des successeurs des apôtres, en l'occurrence de l'apôtre Pierre, premier évêque de Rome. Toute divergence avec le dogme et donc avec le caractère universel du catholicisme engendre une hérésie (ex. : arianisme, cathares) ou un schisme (Églises orthodoxes, protestantisme).

Le catholicisme est basé sur les Écritures (Ancien et Nouveau Testaments), sur la Tradition qui est la continuité de l'action divine et sur l'Église qui est la seule interprète autorisée de la Vérité. Les mystères de l'incarnation du Christ, de sa mort et de sa résurrection constituent les

---

302 Anthropologue, directrice de recherche au CNRS, Clarisse Herrenschmidt, spécialiste de l'Iran perse et élamite, ainsi que de la Grèce ancienne, pratique l'anthropologie des sociétés anciennes et l'anthropologie des écritures. Cf. <http://las.ehess.fr/document.php?id=148>.

303 In Bonte-Izard 2000:619-620.

304 Dortier 2004:723-724.

305 Dortier 2004.

306 « *Christians 33.32% (of which Roman Catholics 16.99%, Protestants 5.78%, Orthodox 3.53%, Anglicans 1.25%), Muslims 21.01%, Hindus 13.26%, Buddhists 5.84%, Sikhs 0.35%, Jews 0.23%, Baha'is 0.12%, other religions 11.78%, non-religious 11.77%, atheists 2.32% (2007 est.)* » d'après l'édition 2009 du *World Fact Book de la CIA*, cf. <https://www.cia.gov/library/publications/the-world-factbook/geos/xx.html#People>, consulté en octobre 2009.

307 Cf. Reeber 1998:63-65 106-107, Clévenot 1987:95-102, également pour une mise à distance <http://atheisme.free.fr/> « Catholicisme », consulté en octobre 2009.

fondements de sa doctrine. Les sacrements, au nombre de sept ont une importance essentielle : baptême, confirmation, pénitence (confession, contrition et réparations des péchés), eucharistie, mariage, ordination, sacrement des malades (autrefois connu sous le nom d'extrême onction).

L'Église catholique étant une institution de nature conservatrice, c'est en son sein que nous retrouvons aujourd'hui l'ensemble de nos exemples étudiés ; les cultes protestants ne vénérant pas les saints locaux, n'organisent pas de rituels processionnaires en leur honneur. L'organisation liturgique étant du ressort du prêtre paroissial, dépendant d'un évêché catholique ou « église locale », son ressenti personnel reste secondaire et son interprétation se réfère systématiquement aux exemples bibliques : cheminement du Christ ou des Hébreux, importance de la Foi et de la conversion... A contrario le profil des paroissiens et des pèlerins extérieurs sont plus labiles. Ainsi, Gabriel Le Bras (1891-1970), suite à une série d'enquêtes sur le recul du catholicisme dans la société française, distinguait « quatre figures typiques de catholiques, classées par ordre d'adhésion décroissante : les “bigots”, les “pratiquants réguliers”, les “conformistes”, et les “étrangers”<sup>308</sup> » ; d'où se dégagent deux pôles selon le sociologue de religions, l'un ecclésial dogmatique, l'autre « déiste<sup>309</sup> » s'opposant aux aspects contraignants de l'Église. Plus près de nous le sociologue Yves Lambert observe depuis les trente dernières années un glissement du christianisme ecclésial vers le déisme chrétien, qui a évolué vers une « religion à la carte<sup>310</sup> » pour la sociologue Danièle Hervieu-Léger.

En plus de ces divisions liées à la pratique religieuse, le processus de sécularisation contemporain révèle, en Bretagne comme en Belgique, d'autres contours. Si on emploie assez facilement le terme de « bigot » pour désigner une personne âgée très dévote, on s'interroge sur les motivations spirituelles et sociales d'une jeune personne<sup>311</sup>, est-elle dévote ou intégriste, voire traditionaliste, pour reprendre un terme à la mode connoté négativement. De même, les tours étudiés se déroulant en extérieur, ils sont ouverts à tous, chacun pouvant apporter avec lui ses valeurs, communautaires, religieuses ou folkloriques<sup>312</sup>. L'historien du catholicisme breton contemporain, Yvon Tranvouez, évoquait pour le *Tro-Breiz*, la même difficulté de définir les sensibilités des organisateurs et des participants : « là encore, le vocabulaire est peu adapté à une réalité complexe et aux frontières mal définies, dont participent des sensibilités diverses provenant aussi bien du Renouveau charismatique ou du néo-conservatisme ultramontain que du traditionalisme rallié<sup>313</sup> ».

---

308 Dortier 2004:725.

309 « Attitude philosophique de ceux qui admettent l'existence d'une divinité, sans accepter de religion révélée ni de dogme » in Le Robert électronique.

310 Hervieu-Léger 1999, reprenant une expression de Jean-Louis Schlegel 1995.

311 M. Pierre-Jacques Briand, trentenaire résidant à Quéménéven, nous confiait qu'il était le seul de son âge à se rendre à la messe dominicale. La défection sociale des jeunes classes d'âges diminue d'autant l'attractivité sociale que peut représenter le rassemblement dominical, phénomène moins marqué dans les grandes agglomérations.

312 Les marcheurs de l'Entre-Sambre-et-Meuse évoquent leur attachement folklorique à leur participation processionnaire, alors qu'en Bretagne, il s'agira d'un tourisme amateur de pittoresque et de beaux costumes qui participera à un folklore traditionnel plus qu'à une cérémonie religieuse.

313 Tranvouez 2001:60.



## Définir le sacré

Peut-on ou doit-on encore parler de sacré dans notre monde contemporain sécularisé ? Les interdits dont les premiers ethnologues paraient le sacré semblent absents de nos manifestations religieuses contemporaines, mis à part l'office dominical. À défaut de retrouver une sacralité épurée, nous observons aujourd'hui des sacralisations, plus symboliques qu'épiphaniques, d'où l'intérêt de ce rapide tour d'horizon de la question.

« Sacré » est un terme ambigu, en effet est *sacré* « tout ce qui est considéré comme la propriété des dieux<sup>314</sup> » ; est *sanctus* « ce qui est défendu par une peine contre toute atteinte<sup>315</sup> ». « On dirait que le *sanctum*, c'est ce qui se trouve à la périphérie du *sacrum*, qui sert à l'isoler de tout contact<sup>316</sup> ».

A contrario, le terme opposé de profane, du latin *profanus*, « ce qui est en dehors du temple<sup>317</sup> » qualifie les objets qui sont la propriété des êtres humains. Il existe deux traditions anciennes portées à la réflexion sur le sacré, l'école sociologique et la phénoménologie de la religion.

Pour Durkheim<sup>318</sup>, la dichotomie sacré/profane est inhérente à l'esprit humain, la conscience du sacré naît de l'effervescence collective, il est le symbole de la collectivité. Le sacré est ambigu, il comprend les pôles du pur et de l'impur, de la souillure et de la sainteté, et pour finir le sacré est contagieux.

Pour Mircea Eliade, *le sacré et le profane*<sup>319</sup> forment un couple antagoniste :

- la première définition que l'on puisse donner du sacré, c'est qu'il s'oppose au profane<sup>320</sup>,
- c'est la puissance, la réalité par excellence<sup>321</sup>,
- c'est ce qui donne sens au monde<sup>322</sup>,
- le sacré est ambivalent. Il a deux pôles : la sainteté et la souillure<sup>323</sup>,
- le sacré est une réalité propre à l'espèce humaine, qui n'appartient qu'à elle, une réalité *sui generis* en quelque sorte<sup>324</sup>.

Si Mircea Eliade a développé une analyse phénoménologique présentant le sacré au travers d'un couple d'oppositions, Lévi-Strauss en s'attachant au repérage de « systèmes symboliques » à l'œuvre dans des sociétés particulières et dans la culture en général, s'est détourné de la notion

---

314 Scheid 1998:24.

315 Benveniste 1969:II 189.

316 Benveniste 1969:190.

317 Le Robert électronique.

318 Durkheim 1912:50-55, dans son ouvrage de référence *Les formes élémentaires de la vie religieuse*.

319 Eliade 2003:16-18.

320 Eliade 2003:16.

321 Eliade 2003:18.

322 Eliade 1971:9-10.

323 Eliade 2004:26-27.

324 Eliade 1971:118.

de religion, entendue comme institution, et à celle de sacré compris comme univers séparé où se manifeste une transcendance. Enfin, si Claude Lévi-Strauss, retient le symbolique sans faire mention du sacré, d'autres, à l'instar de Marcel Gauchet, les ignorent l'un et l'autre. Plus récemment, le sociologue Camille Tarot a proposé de réconcilier *le symbolique et le sacré*, dans une étude éponyme<sup>325</sup>, reprenant et actualisant le paradigme proposé avant lui par Durkheim et Mauss, les associant l'un avec l'autre.

Nos définitions étant liées à nos observations et champs d'études, l'ethnologue Claude Rivière, grâce à l'apport de la psychanalyse, élargit notre question de « l'inquestionnable institué ». L'ethnologue définit le sacré comme le « mythe ou l'assurance intime d'une totalité qui assumerait la charge de ce dont je ne suis pas responsable. Manière de théoriser l'impuissance, le sacré n'ayant que le sens qu'on lui suppose à travers une extériorité : ce qu'on exprime verbalement et ce qu'on ritualise<sup>326</sup> ».

L'historien des pèlerinages, Alphonse Dupront, synthétise à sa manière l'ambivalence de la perception chrétienne du sacré : « L'expression "lieu sacré" au contraire fleure son paganisme. Le "lieu" y prend sa plénitude de réalité cosmique<sup>327</sup> ». Le lieu sacré ne peut être pensé sans la richesse des composantes qui lui font sa sacralité : « révélation ou présence surnaturelle, nature, histoire, légendaire, traditions, croyances collectives, densité des foules aussi, donnent à celui-ci une puissance de sacralisation à la mesure des convergences et de l'intensité d'unisson de ces différents facteurs en le lieu même<sup>328</sup> ». L'auteur s'intéressant au pèlerinage médiéval, généralement de pénitence, souligne que « la distance du "lieu" sacré à atteindre était proportionnelle à l'importance de la faute commise<sup>329</sup> », dans son propos l'émotion sacrale, la « sacralité panique », devient le processus, la quête, par lequel le pèlerin accède à la communion avec l'ailleurs, le divin, source de guérison.

Le pèlerinage est consubstantiel au sacré<sup>330</sup> : le lieu sacré est dans l'expérience religieuse humaine, une nécessité. Le pèlerinage est geste « extraordinaire » d'une quête humaine du sacré. Le pèlerinage est volonté de puissance collective ou individuelle. Et l'auteur de conclure, le pèlerinage est la « forme la plus totale de l'accomplissement des rites de passage<sup>331</sup> ».

Après ce détour par les sciences humaines, si nous revenons au sacré perçu et développé par la religion catholique, Aimé-Georges Martimort<sup>332</sup> nous offre une définition plus canonique. Au terme du canon 1205 du code 1983, « sont lieux sacrés ceux qui sont destinés au culte divin ou à la sépulture des fidèles par la dédicace ou la bénédiction que les livres liturgiques prescrivent à

---

325 Tarot 2008.

326 Rivière 1994:3.

327 Dupront 1987:371.

328 Dupront 1987:413.

329 Dupront 1987:374.

330 Dupront 1987:413.

331 Dupront 1987:415.

332 Prêtre auteur d'un ouvrage de référence sur les sacrements et la liturgie catholiques, *L'Église en prières*, 1966, réédité et complété en 1983.

cet effet<sup>333</sup> ». Comme le remarque l'auteur, « dans l'usage primitif, les lieux et les objets étaient consacrés par leur utilisation elle-même, sans qu'il fut besoin d'un rite spécial<sup>334</sup> ».

Les temples païens peuvent être éventuellement réutilisés comme l'indique la célèbre missive du pape Grégoire Le Grand<sup>335</sup> à saint Augustin de Cantorbéry :

Les temples des idoles ne doivent pas être détruits chez ce peuple, mais il faut détruire les idoles elles-mêmes qui sont à l'intérieur des temples. Qu'on asperge ces mêmes temples avec de l'eau bénite, qu'on construise des autels, qu'on y mette des reliques, car si ces temples sont bien construits, il faut les faire passer du culte des *daemones* à la vénération du vrai Dieu ; ainsi, les temples n'étant pas détruits, les habitants accourent plus familièrement vers les lieux auxquels ils sont habitués.<sup>336</sup>

Notons que le canon catholique stipule bien l'association du caractère sacré à l'usage cultuel, et élude la réflexion théologique sur les parcours extérieurs. Si nous suivons la classification proposée par les sciences humaines, nous devons élargir les catégories concernées par la sacralisation spatiale :

- les lieux construits pour un usage religieux,
- les lieux naturels reconnus comme sacrés,
- les espaces imaginaires.

Pour notre propos, décrivant des manifestations religieuses contemporaines se déroulant dans une société sécularisée<sup>337</sup>, nous employons le terme « sacré » sous son acception symbolique, vu que les responsables religieux en réservent l'acception phénoménologique aux lieux et aux objets de culte<sup>338</sup>. La légende, le circuit et les reliques sont des objets plus ambivalents, car appartenant à la sphère locale et coutumières, et sont donc soumis à plus de prudence de la part des clercs. Pourtant, si nous relisons les anciennes relations du rituel, les reliques manifestent aux yeux des participants de l'époque des qualités, miraculeuses, épiphoniques, sacrales ! Nous avons vu pour le cas de Landeleau, où la fonction symbolique et théurgique des reliques, très importante encore aujourd'hui lors du rituel, est délaissée le reste de l'année.

## Rites et ritualité

Si le sujet du rite génère, depuis longtemps, une quantité d'analyses, allant du profane au religieux, du qualificatif au structural, deux ouvrages contemporains ont marqué notre

---

333 Martimort 1983:209.

334 Martimort 1983:209.

335 Pour la stratégie missionnaire de Grégoire Le Grand en Méditerranée, cf. Bruno Dumézil 2006. Sur l'application de la lettre en Grande-Bretagne, cf. Judic 2002:97-125.

336 Grégoire le Grand, Registr., XI, 56–MGH, *Epistulae*, II, 331 ; trad. Vittorio Porchia 2000.

337 « [Jean-Marie Domenach écrivait dans *France Catholique*] : “La France n'est plus catholique car l'imaginaire de la majorité des Français n'est plus catholique”. Je puis témoigner que la rencontre d'un prêtre et de familles qui viennent demander un rite est souvent la rencontre de deux univers culturels différents », Gruau 1999:21.

338 « Rien n'est sacré que ce que nous consacrons, ce que nous sacralisons » Gruau 1999:35.

recherche, *L'homme rituel (Anthropologie du rituel catholique français)* de Maurice Gruau<sup>339</sup> et *Les rites profanes* de Claude Rivière<sup>340</sup>. Maurice Gruau, prêtre séculier en Bourgogne, linguiste à Rennes II et anthropologue du religieux à Paris VII, est acteur et observateur de ses pratiques rituelles en tant que prêtre catholique. Théologien de formation, il offre tour à tour, l'étude et l'analyse, intrinsèque à la religion catholique puis le regard décentré, rationnel et analytique de l'ethnologue. La qualité de son analyse, pour notre étude, découle des proximités, confessionnelle et scientifique, de l'auteur. Dans le même registre universitaire, Claude Rivière, ethnologue, sociologue et professeur émérite à la Sorbonne, a fait du champ du rituel sa spécialité scientifique. Son étude sur les rituels profanes, couvre plusieurs champs disciplinaires, de la linguistique à la sociologie, de la psychanalyse à l'ethnologie, tout en recentrant son analyse finale sur l'ethnologie.

Notre champ d'études se limitant aux manifestations religieuses catholiques, historiquement la fin du vingtième siècle a été marquée par la mise en application des actes du Concile de Vatican II (1962-1965), mettant fin au canon liturgique fixé par le Concile de Trente (1545-1563). De nombreux rituels liturgiques et processionnaires ont été abandonnés, dans leur pratique courante, lors de ce changement : processions des Rogations<sup>341</sup>, procession du Saint-Sacrement<sup>342</sup>; des nouveautés sont apparues : usage liturgique de la langue vernaculaire, révision du Missel<sup>343</sup> etc. L'évolution technique, elle aussi, à cette même période, a modifié l'organisation spatiale de la liturgie : la sonorisation électrique a permis au prêtre de quitter sa chaire pour revenir près de l'autel. « Au vrai, la "déréalisation" qu'on croit observer actuellement ne se réfère qu'à la perte de certaines pratiques religieuses historiquement datées, corrélative à un fléchissement des croyances<sup>344</sup> ». Nous observons un investissement dans de nouvelles croyances dans de nouveaux cultes profanes, pouvant être interprétés comme une « reritualisation » très labile, le temps d'une mode, dans une tendance au ludique.

#### ***Rite***

Selon Émile Benvéniste, le rite, du mot latin *ritus*, ordre prescrit, est associé à des formes grecques comme *artus* (ordonnance), *ararisko* (harmoniser, adapter), *arthmos* (lien, jonction). La racine *ar* dérive elle-même de l'indo-européen védique (*rta*, *arta*) et renvoie à l'ordre du cosmos, à l'ordre des rapports entre les dieux et les hommes et à l'ordre des hommes entre eux<sup>345</sup>.

---

339 Gruau 1999.

340 Rivière 1995.

341 Cérémonies qui se déroulent pendant les trois jours précédant l'Ascension et qui ont pour but d'attirer les bénédictions divines sur les récoltes et les travaux des champs.

342 Procession eucharistique dans les centres-villes, l'hostie consacrée étant transportée dans un ostensor par un clerc sous un dais. Le Saint-Sacrement est aujourd'hui rarement « processionné » (belgicisme), mais plutôt offert à la vénération des fidèles lors de la liturgie vespérale.

343 Le curé de Locronan a encore à faire à un vieux dévot réclamant le rituel de la messe royale (?) avec insistance pour la grande Troménie solennelle.

344 Rivière 1995:8.

345 Rivière 1995:11.

Le dictionnaire<sup>346</sup> donne pour étymologie pour le terme « rite » le latin *ritualis*, de *ritus*, « cérémonie religieuse » pour Tacite, Cicéron, « cérémonie expiatoire » pour Ovide et son évolution française *rit* « coutume, usage », offre un champ sémantique très large. En effet, serrer la main, aller à la messe, célébrer la fête de Noël, prendre l'apéritif avant le repas, etc., tous ces actes peuvent être appelés rites. Les sciences humaines usent du terme pour décrire des cérémonies collectives religieuses et profanes dont les formes et les intentions peuvent être très variables. Durkheim les définit comme « des règles de conduite qui prescrivent comment l'homme doit se comporter avec les choses sacrées<sup>347</sup> ». Les éthologues nomment « rituels » des séquences de comportements observés auprès des animaux dans certaines circonstances. En général, on retient deux caractères spécifiques<sup>348</sup> : la conduite répétitive et codifiée, et la forte signification symbolique, voire sacrée.

Maurice Gruau préfère l'emploi de l'adjectif *rituel* au substantif *rite*, « car en réalité, il n'existe que des comportements rituels, des actions rituelles, des discours rituels, des espaces et des objets rituels. Aucune chose, à notre avis, n'est un rite mais beaucoup de choses peuvent devenir rituelles<sup>349</sup> ». L'essence du rite chrétien se concentre dans l'eucharistie, l'origine du pouvoir rituel de sa célébration « est rattaché dans la tradition catholique, à la parole de Jésus qui, après avoir dit “Ceci est mon corps... ceci est mon sang” ajoute, faite ceci en mémoire de moi [...] les protestants soumettent l'efficacité du rite à la foi du sujet (*ex opere operantis*) les catholiques affirment que le rite agit du seul fait qu'on l'accomplit (*ex opere operato*)<sup>350</sup> ». Ce détour par le rite eucharistique révèle sa centralité dans la pratique religieuse et par corrélation l'aspect secondaire des processions coutumières, qui doivent rechercher leurs références en dehors du Nouveau Testament.

#### ***Ritualité***

Travaillant sur le rituel circumambulatoire contemporain, où les frontières entre religion et communauté laïque se fondent plus facilement qu'autrefois<sup>351</sup>, si nous suivons le découpage proposé par Claude Rivière nous pouvons analyser nos rites circumambulatoires au travers de la structure d'actions séquentielles suivante :

1. Le rite systémique total (la troménie, le tour), se découpe en rites élémentaires (pèlerinage, préparation matérielle et liturgique), celui-ci en ritèmes (circumambulations, vénération des reliques, prières, chants...), le ritème en motifs (sens de la giration, nombre de tours, gestes propitiatoires).
2. La structure des rôles est réciproque et hiérarchisée selon la situation des acteurs sollicitants et sollicités (clergé et laïques), leur position (officiant, acolyte/marcheurs, simples

346 Dortier 2004:737-740.

347 Durkheim 1925:56.

348 Dortier 2004:738.

349 Gruau 1999:27.

350 Gruau 1999:54-55.

351 Suite aux élections municipales de 2001, nous avons entendu des troméniens se plaindre de l'absence de la maire communiste à la troménie. Suite à sa participation l'année suivante, cette dernière nous a confié qu'elle considérait la troménie comme une manifestation avant tout communautaire. Nous ne pensons pas que le prêtre mette le communautaire avant le religieux !

pèlerins), les conduites adoptées (supplication, condescendance, égalitarisme, confrontation...).

3. La structure des valeurs est exprimée dans les habitudes éthiques, des préférences collectives, des aspirations à réaliser, des souvenirs à résonance affective.

4. La structure des moyens : lieu sanctuarisé (l'église, la chapelle), le temps (la journée), objets significatifs (reliques, bannières, statues, costumes, armes), attitudes (désordre pèlerin ou hyper-ordre des marcheurs, salve, prière).

5. Structure des communications comportant émetteur (clergé), transmetteur (liturgie), destinataire (paroissiens et pèlerins), code et contenu des messages (valeurs morales et religieuses).

À ce schéma, très structuré, s'opposent les contre-structures et contre-pouvoirs menaçant les rites de dérégulation, de dérapage, d'improvisation parfois incontrôlables pouvant affecter l'ordre établi et par conséquent les effets attendus du rituel : la dégustation d'une bière dans le cortège de rentrée solennelle<sup>352</sup>, le non-respect de l'uniforme<sup>353</sup>, de l'ordre<sup>354</sup>, une perturbation délibérée<sup>355</sup>, sont autant de dissonances qui minent l'impact de l'efficacité attendue du rituel.

La présentation de ce schéma dépouillé du rituel suscite deux réflexions, celle de l'interprétation des acteurs et la polarité implicite de la structure.

Le clergé, officiant du rituel se réfère abondamment à la Bible pour expliquer le rituel processionnaire, le canon romain le définissant succinctement et précisément comme « les supplications solennelles qui sont faites par le peuple fidèle, sous la conduite du clergé, en allant en ordre d'un lieu sacré à un lieu sacré, pour exciter la piété des fidèles<sup>356</sup> ». La liturgie, ossature « intellectuelle » du rituel, est tirée des *Missel et Rituel Romain*<sup>357</sup> en cours, et adaptée par le prêtre en accord avec son équipe d'animation pastorale. Il arrive parfois que la coutume soit privilégiée comme à Locronan, où l'on suit l'*Ordo Perantiquus* médiéval, ou à Magnac-Laval et Nivelles où l'on suit les chants latins de l'office monastique. La recreation du rituel, après un long arrêt comme à Locquénolé, efface tous les aspects coutumiers, le lien avec la tradition. Les acteurs et les pèlerins évoqueront plus facilement l'émotion ressentie lors de la pratique rituelle mais ils éprouveront des difficultés à expliciter les réalités vécues. C'est d'ailleurs l'observation que porte Claude Rivière sur ce point : « L'hyper concentration issue du rituel conduit à une certaine perte de contrôle de la conscience et donne l'impression d'une vie plus intense, ainsi

---

352 Entendu en réunion de débriefing du comité du tour de Sainte-Gertrude à Nivelles.

353 Entendu à Soignies lors de l'assemblée générale, critique ouverte afin de promouvoir le tout costumé des confrères porteurs des reliquaires.

354 Nous entendons souvent cette critique, de la part de bourgeois (des gens vivant au bourg) attendant un retour en rang, et non pas comme « un troupeau », entendu à Landeleau et à Soignies. Dans les marches, l'ordre devient obsessionnel, tout le prestige de la marche est mis en jeu dans l'ordre affiché.

355 Les provocations de plaisantins face à une tribune officielle, entendue à Gerpinnes.

356 Cf. Naz 1965:311, et *infra*, Définition canonique, p. 499.

357 Le *Missel Romain* définit la messe, le *Rituel Romain* les autres sacrements.



qu'une sorte d'accroissement des sentiments et du pouvoir de l'homme<sup>358</sup> ». Ainsi en Belgique nous recensons nombre de gestes qualifiés par les intéressés de « folkloriques » au sens positif du terme, le terme conserve une acception négative en Bretagne comme en France, la mise en scène religieuse ne pouvant être que performative et non ludique<sup>359</sup>.

La polarité structurelle implicite du rituel processionnaire est l'ordre manifesté. Bien que défini par le canon romain et constamment rappelé, il est difficile d'exiger des personnes extérieures de se soumettre à un ordre contraignant de leur plein gré. Les tours et troménies étudiés se déroulant majoritairement dans la campagne, les chemins creux invitent moins à l'ordre que les rues de la ville lors de la rentrée solennelle. Cette revendication d'ordre provient toujours des organisateurs (il en va de leur réussite), et des bourgeois (au sens littéral) ; les prêtres pris par leur tâche insistent plus sur la conversion. L'ordre se manifestant dans l'aspect visuel du cortège, on s'éloigne du liturgique pour l'aspect communautaire, voire laïque si on étend la comparaison aux manifestations civiles ; toutes célèbrent l'ordre instauré, créant ou manifestant une communauté. « Expriment en image l'ordre social, le ritualisme sert à le préserver et à canaliser les crises éventuelles<sup>360</sup> ».

Il serait intéressant de comparer nos processions sécularisées à des rituels hindous comparables. Nous trouverions à coup sûr toute une richesse sémantique et symbolique signifiante, la matière première de l'ethnologue.

#### *Caractères sacré des tours*

Nous devons remarquer le caractère double de nos circumambulations, elles démarrent et retournent au même lieu de culte et se déroulent en extérieur, sur les limites, plus ou moins précises, plus ou moins imaginaires, d'un espace religieux communautaire (franchise, minihi, paroisse) pensé comme originel ; pourtant, le minihi de Locronan, en tant qu'entité territoriale dépendant du prieuré, n'a pas existé au-delà de quelques siècles<sup>361</sup> après son attestation, et la grande Troménie est toujours censée en faire le tour. Nos processions participent, peu ou prou, aux trois territoires relevés (franchise, minihi, paroisse) sans pour autant en être réduites à un seul, ni associées totalement.

Une question qui tombe sous le sens pour notre objet d'étude est leur accessibilité physique et leurs marqueurs d'entrée ? Dans certaines légendes de fondation d'espace monastique (Goeznou), les femmes sont foudroyées pour avoir voulu y accéder, ou, à l'inverse, on refuse l'accès territorial au saint (Ronan\*, Fiacre\*), rappelant les interdits de genre de la règle monastique ou les forces d'opposition territoriales originelles.

---

358 Rivière 1994:6.

359 Récemment usant du terme avec M. Filip Mel, fondateur et animateur du bagad Osismi de Spézet et ancien adjoint à la culture de Quimper, nous définissait l'acception du terme pour le Festival Inter Celtique de Lorient, le Festival de Cornouaille de Quimper... Une vision positive du folklore breton limité aux manifestations cercles celtiques.

360 Rivière 1994:9.

361 Dans le meilleur des cas.

Autre marqueur visuel, le costume ; la diversité d'origine des participants, ainsi que leur costume de marche, les font interpréter comme des randonneurs venus se dégourdir les jambes. Effectivement, si pour les dévots, l'absence de chapelet et la discussion conviviale sont interprétées comme l'absence de foi pratiquante, nous ne pensons pas pour autant qu'il faille ranger tous ces participants écologiques comme des randonneurs. Des randonneurs réguliers nous ont évoqué le rythme trop lent de la marche processionnaire qui ne sied pas à leur rythme. Comme nous le confiait le père Laurent Laot, à propos de sa participation à la troménie de Gouesnou, il n'avait pas ressenti d'aspects négatifs, mais plutôt un respect marqué par le silence des personnes pendant les prières. Le père Pierre Mahé de Landeleau répond aisément à cette réflexion en évoquant le fait qu'il y a trois cents soixante quatre jours dans l'année pour faire de la randonnée sur le circuit de la troménie mais le dimanche de Pentecôte est réservé à la *tro ar Relegoù*. Comme la procession se déroule en extérieur, elle est ouverte à tous et à toutes, la seule restriction étant le respect du caractère religieux de la manifestation.

#### ***Marqueurs***

Les marqueurs d'entrée sont doubles. Il y a le centre symbolique, l'église, puis les points de rencontre secondaires, les chapelles et les croix, le plus souvent fleuries pour l'occasion. Seul Locronan recourt à des panneaux temporaires<sup>362</sup> indiquant le chemin, permettant aux pèlerins individuels d'accomplir leur troménie sans suivre la troménie solennelle. Les marqueurs fonctionnent comme des jalons liturgiques sur le tracé, ils invitent les pèlerins et le passant à la prière. Comme nous le constatons dans plusieurs exemples contemporains, le circuit n'est ouvert que pour un temps limité, confiné dans la mémoire des processionneurs il reste virtuel entre deux processions. S'il est aisé de définir la profanation ou non d'un objet ou d'un lieu de culte, *a contrario* la qualité sacrale est plus imprécise<sup>363</sup>, nous n'avons pas observé le fait. Le tracé passant par des voies économiques ou plus récemment par des terrains privés, l'espace traversé est soumis aux contraintes séculaires, plus profanes que sacrales. Avec l'essor de l'individualisme, le pouvoir du collectif diminue d'autant plus, ainsi que ses dogmes.

#### ***Accessibilité***

Quelle est l'accessibilité physique du lieu, du chemin rituel ? L'Église catholique est relativement souple sur ce sujet : si le rite du baptême est nécessaire à la manducation eucharistique, l'accès à l'église comme aux offices est ouverte à tous et toutes, croyants ou non. Les reliques concentrant une part de la sacralité, ainsi que la liturgie aux stations, par forte affluence il est possible d'observer des débordements, maîtrisés avec plus ou moins de succès. Ainsi, en 1737<sup>364</sup>, le recteur de Locronan embauche une troupe de trente à quarante jeunes gens armés de bâtons pour assurer l'ordre, en 2007 la paroisse avait sollicité des brancardiers montfortains diocésains ainsi que le

362 Nous n'avons pu dater l'apparition des panneaux indicateurs temporaires à Locronan, a minima depuis 2001. Le tour de Sainte-Rolende à Gerpennes dispose de panneaux fixes sur le circuit goudronné, le passage dans les champs de la ferme de Bertransart est contourné.

363 Des églises peuvent servir aujourd'hui à des expositions sur les costumes de mariage, comme cela s'est vu à Douarnenez, cf. *Le Télégramme*, 23 mars 2001, « Salon du mariage : les défilés à l'église ».

364 « Lettre du sieur Perrot, recteur de Locronan », in Parfouru 1897:11.

### III - La terre domestiquée

groupe des porteurs de la croix en or pour encadrer et protéger le clergé. Chaque organisation répond avec plus ou moins de succès aux impératifs liés à la sécurité, ce point primant sur l'accès au sacré. La sortie et la rentrée des reliques étant les instants les plus solennels, ils concentrent les privilèges de préséance, le clergé officiant (la liturgie) disposant de la première place. Les conflits révélant souvent les enjeux, une délégation du *Tro-Breiz* souhaitant intégrer la procession des enseignes de la grande Troménie, comme nombre de délégations extérieures, s'est vu refuser sa demande au motif... de leur tenue de randonnée (shorts et chemisettes). Les organisateurs ne souhaitant pas mélanger les groupes costumés et les pèlerins, la délégation a été priée de se placer derrière le clergé avec les pèlerins; s'en est suivie une vive discussion départagée par un des prêtres qui, estimant que la procession concerne le cortège des enseignes ainsi que les pèlerins, confirma qu'il n'y avait donc pas lieu de revendiquer une préséance. Différent et proche à la fois, à Gerpennes, le mambour responsable de l'accueil des pèlerins, met à la disposition des pèlerins du tour Sainte-Rolende des foulards bleu et jaune, comme signe de reconnaissance pour la rentrée solennelle, à destination des marcheurs gerpinnois chargés de la sécurité. Malgré cette signalétique, chaque année, de nombreux pèlerins se plaignent d'être refoulés à l'entrée de l'église par les officiers gerpinnois, les marcheurs assimilent les pèlerins à de simples spectateurs encombrant la rentrée solennelle. Dans le cas de Gerpennes, la dimension populaire des marcheurs prend le dessus sur l'autorité religieuse, reléguée au rôle d'animation liturgique.

Ce constat, contemporain de notre époque sécularisée, est très différent des descriptions faites de la pratique religieuse il y a un demi-siècle. Plusieurs témoignages font état de l'importante coercition morale du prêtre sur ses ouailles, de la préséance sociale revendiquée dans le cortège des enseignes, de la sélection des porteurs d'enseignes par le clergé sur des critères moraux...

Dans notre corpus, nous n'avons pas observé de rites positifs obligatoires (prière, offrande, sacrifice) ou négatifs (interdits, tabous, jeûne, ascèse), ni de rites de purification, comme cela peut être observé ailleurs. Si l'espace pérégrin est ouvert à tous, dans le respect des bonnes mœurs (pas d'alcool, de nudité, de provocation), le cortège des enseignes est plus contraint (résidence locale, costume).

Le nœud gordien de l'accessibilité au sacré du rituel, s'il en est un, est l'ouverture des chemins privés. Nous avons développé ce point d'étude au sein d'un dossier explicatif à destination des propriétaires fonciers du chemin de la grande Troménie de Locronan :

Si le circuit de la petite troménie emprunte exclusivement la voie publique, le circuit de la grande Troménie, passe dans près d'une dizaine de terrains privés ou de parcelles cultivées. Le passage sur des terrains privés est soumis à une convention de droit de passage. Pour la grande Troménie, cette convention est tacite, elle est convenue et modifiée selon les servitudes rencontrées, avec le grand fabricant responsable de la logistique de l'événement. La logique du chemin de la grande Troménie, comme pour toutes les troménies, est tout d'abord de relier les 12 stations entre elles, puis dans un second temps suivre le chemin traditionnel. Il n'y a donc pas de chemin absolu, mais un chemin adaptable et différent suivant les époques. Le chemin n'est donc pas classable suivant les critères du patrimoine (matériel) mondial de l'UNESCO.<sup>365</sup>

Si le passage des processions religieuses se fonde sur l'entente orale, les sentiers de randonnées traversant des propriétés privées sont soumis à l'accord écrit préalable du propriétaire<sup>366</sup> ; cet accord

365 Hascoët 2008:16.

366 « Convention d'autorisation de passage, d'aménagement, d'entretien et de balisage », Fédération Française

### III - La terre domestiquée

est matérialisé par la signature d'une convention de droit de passage, renouvelable tous les deux ans, avec une possibilité de rétractation de la part du propriétaire. Les chemins de Saint-Jacques-de-Compostelle ont été inscrits au Patrimoine (matériel) mondial de l'UNESCO, en 1993 pour le *Camino frances* espagnol, et en 1998 pour quelques monuments et portions du « chemin français de Santiago<sup>367</sup> ». Les monuments et chemins ayant subi des changements ne peuvent être reconnus.<sup>368</sup>

Il ne faut pas se méprendre sur l'aspect consensuel de ce texte, le refus des propriétaires fonciers (paysans, fonctionnaire, "parisiens", bourgeois) a été très violent, manifestant par là le refus de partager l'espace privé en dehors du temps du pèlerinage, pour des raisons personnelles. Peut-on parler de sacralité quand ces mêmes propriétaires détournent allègrement le circuit traditionnel pour satisfaire leur tranquillité ? Le sacré n'existe que par ceux qui le conçoivent et le respectent, sinon chacun adapte les contraintes et la reconnaissance<sup>369</sup> suivant ses besoins.

Généralement, si autrefois peu de paysans-propriétaires refusaient le passage d'un champ, d'une propriété à un pèlerin, aujourd'hui, le terme de pèlerin est remplacé par celui de touriste, de randonneur, connoté négativement comme le souligne la rhétorique employée, révélant l'idéologie individualiste contemporaine. En général, le tracé des circuits est repoussé sur les routes et le clergé, évitant la confrontation, ne cherche pas à reconquérir le chemin traditionnel. Si refuser l'accès des chemins à la procession était inimaginable il y a encore cinquante ans, personne ne souhaitant subir l'opprobre général et le mécontentement du curé, cela n'est plus d'actualité.

#### ***Gradation***

Si l'on doit évoquer une gradation de la sacralité, nous observons la solennité collective du grand tour, l'aspect dévotionnel ou répétitif du petit tour et l'ordinaire du culte religieux. L'exceptionnalité du rituel en renforce la valeur propitiatoire et mémorielle.

En Bretagne le retour à l'église des troménies est bien plus solennel que leur départ, à l'inverse de la Belgique plus équanime dans le déroulement de ses tours ; reste l'importante émotion sacrale à l'extrême fin du rituel, soit la vénération des reliques en Bretagne (Lanleau et Locronan) ou la remontée de la châsse-reliquaire en Belgique (Mons, Soignies). Cette dichotomie est plus floue là où la remontée de la châsse n'est plus mise en scène (Nivelles, Renaix), ou lorsque les reliques sont encore proposées à la vénération (Saintes). Là où les reliques ne reçoivent plus de vénération (*Lev Dro* de Bourbriac), l'émotion et la mise en scène disparaissent également. De cette observation on peut affirmer que la mise en scène participe pour beaucoup à l'émotion sacrale, révélant l'investissement de la communauté dans la réussite cérémonielle.

---

de Randonnée Pédestre.

367 Ces chemins français étaient de loin moins pertinents que le chemin espagnol. Sur une longueur totale de 5000 kilomètres identifiée, sept tronçons discontinus d'une longueur moyenne de 22,5 km ont été proposés et finalement retenus.

368 Hascoët 2008:22.

369 Chaque grande Troménie suscite des conflits de droit de passage, doublés de revendications auprès de la mairie de Locronan et non du curé, l'ouverture des chemins au religieux se transforme rapidement en enjeu politique bien éloigné des considérations spirituelles.

#### ***Fonction***

À l'évocation de la fonction sacrale des processions giratoires, les prêtres formés à la liturgie romaine feront référence en priorité à la Bible plus qu'à la tradition locale. Le caractère collectif de ce type de manifestations religieuses rend difficile la définition de ses contours. Le père Hervé Queinnec ancien recteur de Plabennec, à propos d'une présentation de la troménie de Plabennec, répond en partie à notre questionnement :

En accomplissant cette procession, les paroissiens manifestaient leur désir de marcher avec et à la suite de leur saint patron. Des ethnologues diront qu'il s'agissait de marcher sur ses traces pour marquer les limites de la terre sacrée ou du *minihi* du saint fondateur ; Dans un regard de foi, nous savons que cela signifiait bien davantage : marcher avec lui et se mettre sous sa protection, car sa vie fut un chemin de sainteté. Comme l'explique l'abbé Job an Irien<sup>370</sup> : « La troménie n'est pas un ensemble de gestes sacrés à moitié païens venus jusqu'à nous : elle peut être la prière fervente d'un peuple qui voit dans le saint un père et un frère, qui lui montre son amour et son espérance par des gestes de respect, qui le regarde comme un disciple proche du cœur de Jésus, capable aujourd'hui et demain de l'attirer sur la route de l'Évangile et de l'aider dans les difficultés de sa vie ».<sup>371</sup>

Pour le prêtre, la fonction sacrale est avant tout un chemin symbolique d'imitation de la vie du saint fondateur, vers les plus hautes valeurs enseignées par l'Église.

Nous avons signalé pour Locronan la présence de groupes extérieurs, recherchant une source d'inspiration validée par l'ancienneté préchrétienne du rituel. Le pèlerin du *Tro-Breiz*, le néo-druide, le radiesthésiste, l'occultiste, pensent une sacralité propre à leurs valeurs, différentes de celles des paroissiens... sinon, ils se réjouiraient, tel le pèlerin, de participer aux troménies solennelles et d'écouter la liturgie officielle du clergé.

#### ***Sacralisation mythique ?***

Si dans d'autres lieux, la geste du saint sacralise de *facto* les lieux, ici encore, il ne s'agit plus que de vieilles légendes, juste bonnes à faire rêver les enfants et à renforcer la fierté des adultes. Quand Paul Veyne<sup>372</sup> titre son ouvrage, *Les Grecs ont-ils cru à leurs mythes ?*, sur un ton résolument provocateur, l'auteur finit par souligner que les critères du vrai et du faux dépendent des époques. Combien de nos contemporains croient à l'historicité des textes de l'Ancien Testament ? Sans remonter si loin dans le temps, les scientifiques modernes croient à leurs théories tout en considérant que demain elles seront vraisemblablement réfutées. Pourtant, si nous tournons notre regard vers le hameau de Kerizinen (Bretagne), nous assistons à une véritable sacralisation du lieu où vécut Jeanne-Louise Ramonet<sup>373</sup>, la « voyante » catholique, malgré le refus motivé de soutien de la part du clergé.

370 An Irien 1995:69.

371 Queinnec 2008 « Saint Ténénan », in [http://eglise-breizeroise.ccf.fr/infos\\_ep.php?ep=ep\\_plabennec&type=ten](http://eglise-breizeroise.ccf.fr/infos_ep.php?ep=ep_plabennec&type=ten). Le document a depuis disparu du site Internet.

372 Veyne 1983.

373 Kerizinen est un hameau de Plounévez-Lochrist entre Brest et Morlaix où Jeanne-Louise Ramonet naquit le 7 octobre 1910 dans une modeste famille de cultivateurs. « La Vierge Marie et le Christ sont apparus à Jeanne-Louise Ramonet, une simple paysanne de Plounévez Lochrist dans le Nord-Finistère entre 1938 et 1968. Depuis, le Rosaire est récité chaque jour en ce lieu béni et les pèlerins sont nombreux à venir demander à Notre Dame du Très Saint Rosaire la guérison des esprits et des corps », cf. le site Internet de l'association : <http://kerizinen.free.fr>, consulté en avril 2009.

Dans cette même veine d'une histoire sublimée, l'historien Yvon Tranvouez, étudiant les liens étroits entre le catholicisme et la culture bretonne, remarque que l'évolution de la perception du sacré religieux glisse vers une vision pittoresque, voire folklorique :

Mais alors qu'autrefois le profane s'organisait autour du sacré, la kermesse autour du pardon, aujourd'hui le sacré est réduit à se faire une place au cœur du profane, quand bien même ce profane se déploie sur ces terres. Le risque n'est pas mince, comme le suggérait Michel de Certeau dès 1974, le catholicisme s'en trouve folklorisé, dans une configuration où, à la différence des années cinquante, la touche religieuse, et non plus la coloration bretonne, serait l'élément pittoresque. La Bretagne catholique, qui était encore, voici un demi-siècle, un lieu commun, est donc devenue aujourd'hui un symbole flou, ouvert aux appropriations les plus diverses.<sup>374</sup>

#### ***Sacralisation historique***

Plus que de sacralisation mythique, il nous faut évoquer une sacralisation historique en lien avec les patrimonialisations matérielles et immatérielles. L'historien de l'art Guy Leclerc nous confiait avoir observé l'abandon général des chapelles dans les années cinquante/soixante avant d'observer une inversion inattendue de cette dégradation, quand le voisinage prit en main la restauration, voire la reconstruction dans quelques cas, de ces petits édifices ruraux<sup>375</sup>. Ayant assisté à une réunion diocésaine dirigée par le père Job An Irien à propos de l'usage de ces édifices culturels, les motivations des laïques présents à cette table ronde étaient de l'ordre de la valorisation patrimoniale, source de fierté locale, et non pas pastorale ou liturgique, comme le souhaitait le clergé animateur de la réunion. La formation et l'encadrement patrimoniaux se développant dans la société, la prise de conscience de la valeur historique ajoutée est présente, centrée sur les objets et lieux de culte. S'il tombe sous le sens de protéger et de restaurer une statue de saint, un reliquaire, d'un lieu de culte, rares sont les actions engagées pour protéger les objets extérieurs (mégolithes, fontaines, chemins...). Leur présence sur des terrains privés leur donne un statut ambivalent. L'exemple le plus fameux étant celui de Locronan ; en moins d'un siècle, trois pierres bornales, deux fontaines et un lavoir, associés au circuit rituel ont disparus, effacés par des propriétaires usant de leur droit privé. Dans ce dernier cas, l'individualisme prend le dessus sur le sacré collectif dans une ambivalence bien paysanne, revendiquant être la référence sociale d'une transmission traditionnelle tout en effaçant le patrimoine gênant leur travail quotidien. Les hésitations des municipalités portent plus sur le statut religieux ou laïque de l'objet à préserver ; à Landeleau, le chêne de saint Telo abattu par le vent en 2006, n'a toujours pas été replanté, alors qu'il avait reçu tout l'intérêt de la commune lors de son classement comme arbre remarquable en 2002. Cependant, les objets religieux remarquables ont reçu de la part des pouvoirs publics une inscription ou un classement aux Monuments historiques, ayant valeur de sacralisation historique. La mise en place d'une reconnaissance du PCI (Patrimoine Culturel Immatériel) par l'UNESCO est censée protéger la tradition représentée par le rituel inscrit. La démarche gelée, par l'opposition d'une dizaine de propriétaires fonciers, à une telle

374 Tranvouez 2006:199.

375 « La première association créée dans le Finistère pour sauvegarder une chapelle menacée, les Amis de Languidou, en Plovan, remonte à 1962 [...] *Breiz Santel*, dont la raison d'être est la protection des monuments religieux en Bretagne, se voit reconnu d'utilité publique en 1985. » Tranvouez 2007:196-197.



inscription pour la grande Troménie de Locronan révèle toute la difficulté, ou la distance, entre une sacralisation de fait par l'aspect collectif et traditionnel du rituel et l'interaction avec la sphère privée qui recherche la reconnaissance mais rejette la contrainte.

#### III-3.2 De la procession au cortège communautaire

##### La procession

Les pratiques processionnaires, restent peu développées dans la littérature religieuse, elles se cantonnent le plus souvent à la monographie paroissiale plus qu'à l'analyse du théologien. Les statuts synodaux diocésains, en concordance avec le *Rituel Romain*, expriment systématiquement leur réticence quant aux expressions processionnaires vernaculaires<sup>376</sup>.

##### *Définition juridique*

Comme la procession est une manifestation religieuse se déroulant dans l'espace public, elle est soumise au droit national. « Bien qu'elle proclame la liberté des cultes, la loi française ne laisse pas l'Église exercer sa souveraineté dans l'organisation extérieure des cérémonies du culte [...] toutes les cérémonies du culte, peuvent être règlementées par les maires au point de vue de l'itinéraire, de l'heure, de la durée, des stationnements, et mêmes interdites<sup>377</sup> ».

De nos observations, nous constatons pour les petites villes la distance de la municipalité face aux activités religieuses, d'autant plus si elle est de gauche (Lan-deleau, Magnac-Laval). Dans les grandes villes belges, la mise en scène publique de la demande de sortie des reliques (Mons, Nivelles, Renaix), inverse les rôles, le bourgmestre sollicite du clergé le droit de sortir les reliques pour les processionner sur les limites de la ville, selon le rituel médiéval restauré pour l'occasion.

Qu'est ce qui sépare alors la procession d'une simple manifestation ? « D'après la jurisprudence, pour qu'il y ait procession quatre conditions doivent être remplies : un ordre processionnel ; le port d'emblèmes religieux ; la présidence d'un ministre du culte ; des chants ou prières<sup>378</sup> ».

##### *Définition canonique*

Les docteurs en droit canon (jus canonicum en latin) formés par l'Église catholique pour traiter des lois et des règlements pour le gouvernement de l'Église et de ses fidèles, ne s'occupent pas des questions de dogme ni de liturgie.

Le *Dictionnaire de droit canonique* du père Naz propose comme définition de la procession :

---

376 « La mise en ordre du lieu ecclésial est donc déjà une police des pratiques. Missels, rituels et statuts se sont chargés de codifier, avec une attention de plus en plus poussée, textes et gestes liturgiques, l'introduction systématique du rite romain visant à éliminer toutes les adjonctions locales qui, selon les clercs, encouragent les interprétations hétérodoxes. Le but poursuivi est d'empêcher toute appropriation par le peuple de paroles ou de gestes à des fins non contrôlables », Julia 1979:201.

377 Naz 1965:313.

378 Naz 1965:314.

### III - La terre domestiquée

Sous le nom de sainte procession dit le can. 1290<sup>379</sup>, on entend les supplications solennelles qui sont faites par le peuple fidèle, sous la conduite du clergé, en allant en ordre d'un lieu sacré à un lieu sacré, pour exciter la piété des fidèles, pour commémorer les bienfaits de Dieu, lui rendre grâce, ou implorer son secours [...] Elles symbolisent le cours de la vie humaine où les hommes cheminent sur terre, louant Dieu ou implorant sa miséricorde.<sup>380</sup>

La procession de fonction religieuse ne peut se faire sans un encadrement religieux habilité, en tenue cérémonielle. Nos processions giratoires commémorant le geste fondateur du saint patron, se classent dans la catégorie des fêtes ordinaires<sup>381</sup>. Se déroulant sur de longues distances, les pèlerins doivent emporter leurs propres réserves de nourritures et de boissons, une pratique qualifiée d'abus par le Rituel Romain : « Les curés s'efforceront de faire disparaître l'abus qui consiste à emporter avec soi aux processions des vivres et des boissons, à asperger d'eau les champs [...] de ne pas se laisser aller à ces pratiques mauvaises<sup>382</sup>».

Si le droit canonique est formaliste par nature, le liturgiste Jean Évenou reprend les grandes lignes du canon et définit la procession comme « une assemblée liturgique en marche. Les éléments permanents d'une procession sont le rassemblement en un lieu de la communauté locale autour de son pasteur<sup>383</sup>, un cheminement ordonné, accompagné de prières et de chants, à la suite de la croix<sup>384</sup>, en direction d'un autre lieu qui en est le but spatial fixe<sup>385</sup>».

#### *Extension du terme*

Chaque paroisse possédant ses spécificités coutumières, par le(s) saint(s), l'architecture sacrée, la géographie paroissiale, le calendrier, les fêtes locales, « le prêtre se voit investi du monopole de la régulation des rites religieux au sein de la paroisse. C'est aux curés, seuls médiateurs autorisés entre le sacré et le profane, que revient le contrôle des lieux de culte, des pratiques qui s'y déroulent comme la direction de l'ensemble des paroissiens qui s'y rendent<sup>386</sup>».

Si le terme consacré de *troménie* a pour origine le tour de la *monachia*, selon l'historien Michel

---

379 Le dictionnaire édité en 1965 fait référence au Canon de 1917 ; le canon contemporain de 1983 possède une indexation différente.

380 Naz 1965:311.

381 « Sont dites ordinaires les processions prévues par la coutume, telle la procession du jour de la fête patronale » Naz 1965:312.

382 Naz 1965:313.

383 Canon 530, Code droit canonique 1983 « Les fonctions spécialement confiées au curé sont les suivantes : ... la conduite des processions en dehors de l'église ». Mais c'est à l'évêque diocésain qu'il revient « d'établir des règles pour la participation aux processions et pour la dignité de leur déroulement. » Can. 944 § 2.

384 Même ce point de la croix en tête de procession a posé problème. Un Magnachon, et non des moindres, le marquis d'Abadie a défendu la présence de la bannière en tête de procession, au lieu de la croix, elle située à l'arrière, avec le curé et le cœur de chant pour les prières aux croix. « En 1811, le curé-doyen de Magnac-Laval, Pierre du Puy-Ferrat, décida qu'un membre de la fabrique "précéderait le cortège sous la bannière de saint Maximin", preuve que déjà c'était bien la bannière qui ouvrait la marche [...] Un autre exemple nous est donné par la procession dite "Grande Troménie" » D'Abadie 1957:13.

385 Évenou 1984:260.

386 Julia 1979:201.

Lauwers, le mot *parochia* fut quant à lui utilisé pour signifier le lien entre les fidèles et l'autorité ecclésiastique, lien qui supposait des déplacements et des visites à des lieux de culte :

L'association fréquente du mot *parochia* à l'idée de « circuit » et de « circumambulation » n'est sans doute pas sans rapport avec les « circuits » processionnels effectués, depuis l'Antiquité, par des pèlerins dont les parcours mettaient en valeur certains lieux de culte<sup>387</sup>. Elle renvoie également au rite de consécration des églises qui comportait, à partir des VII<sup>e</sup>-VIII<sup>e</sup> siècles, la réalisation d'une procession, qualifiée de *circuitus*, autour des édifices ecclésiastiques<sup>388</sup> : de même que le « circuit » effectué par un prélat consécrateur instituait véritablement les églises ; paroisses et diocèses prenaient consistance par la circulation d'un évêque.<sup>389</sup>

Si le terme de « paroisse » a eu une acception large à ses origines, aujourd'hui il désigne la circonscription ecclésiastique, dans sa dimension spatiale, où s'exerce le ministère spirituel d'un curé. Bien que notre corpus ne comporte qu'un ensemble de troménies, tours, marches priantes, que nous regroupons sous le vocable précis de processions giratoires, qu'en est-il du pèlerinage, autre manifestation religieuse pédestre très fréquente dans le monde ?

## Le pèlerinage

Qu'est-ce qui différencie le pèlerinage de la procession ? Si nous suivons la définition proposée par Jean Chélini et Henry Branthomme<sup>390</sup> : « le mot français pèlerin vient du mot latin *peregrinus* avec pour racine “*per-ager*”, c'est-à-dire “à travers champs” ; soit plutôt “*per eger*”, qui indique un passage de “frontières” à partir desquelles le voyageur devient un “étranger” dans un pays qui n'est plus le sien<sup>391</sup> ». Le pèlerinage est constitué alors d'un pèlerin, seul ou en groupe, d'une route, marquant la rupture par sa distance, et du lieu saint, vers lequel il se dirige. L'idée du pèlerinage apparaît dès l'Ancien Testament<sup>392</sup>. Les processions giratoires suivant les finages paroissiaux, l'église comme point de départ, d'arrivée et axe de giration, elles ne se prévalent pas du titre de pèlerinage (sauf Gerpennes<sup>393</sup>) bien que de nombreux clercs n'hésitent pas à y voir, puisant dans les textes vétérotestamentaires, une imitation possible de processions agraires anciennes.

## Le cortège communautaire

Nous avons choisi ce titre afin d'éviter une opposition trop forte entre le religieux et le laïque,

---

387 Flocchi 2000:221-230, (*non vidi*).

388 Voir notamment les premiers rituels : *Ordo quomodo ecclesia debeat dedicari* (= ordo 41, éd. Andrieu 1961:IV 339-347) et *Ordo quomodo in sancta romana ecclesia reliquiae conduntur* (= ordo 42, éd. Andrieu, 1961:IV 397-402).

389 Lauwers 2005:11-31.

390 Chélini-Branthomme 1982.

391 Chélini-Branthomme 1982:18.

392 À l'époque dite des « Juges », entre 1200 et 1050. Les tribus israélites sont en train de prendre pied sur la terre de Canaan et essaient de réaliser peu à peu leur unité. L'idée du pèlerinage apparaît principalement dans les calendriers liturgiques qui donnent les indications pour la célébration des fêtes, dans le Code de l'Alliance. Cf. Exode, 23:14-19.

393 Gerpennes se singularise par ses nombreuses dénominations, « grand Pèlerinage de Sainte-Rolende » et une répétition de moindre envergure, dénommée « grand tour », se déroule à l'Ascension.

entre la manifestation politique et la cérémonie du Saint-Sacrement. Les liens entretenus entre ces manifestations, hors aspect politique, viennent de leur caractère profondément communautaire urbain, non dirigé par le clergé. La marche silencieuse, qui se développe aujourd'hui dans notre société sécularisée, manifeste dans de nombreux cas (assassinat, accident...) un caractère religieux (?) non dogmatique.

#### *La marche silencieuse*

Forme contemporaine de cortège, la marche silencieuse, est devenue en un temps relativement court un des rituels publics et collectifs le plus en vue. « Il est devenu habituel après une catastrophe. Les marches silencieuses ont surtout attiré l'attention par leur participation de masse [...] Il s'agit d'un rituel relativement nouveau qui débuta dans les années 1990 [pour les Pays-Bas], particulièrement en 1996<sup>394</sup>».

Paul Post, écrivant dans la revue liturgique *La Maison Dieu*<sup>395</sup>, constate qu'il s'agit en fait d'un nouveau rituel collectif, suivant la période des années soixante, qualifiée ici de post-moderne où sont apparus de nouveaux rites dans les sphères privées et publiques. Plusieurs questions se sont posées aux clercs chrétiens observateurs de ces changements, interprétant ces nouveaux rites spontanés comme : une réaction à un prétendu manque de rites ou une influence des nouveaux rites, voire encore des dévotions « sauvages<sup>396</sup> », sans oublier l'influence notable des médias qui ont largement diffusé le phénomène en regard des rituels religieux ordinaires.

La marche silencieuse est constituée d'une séquence, minimale identique au fond rituel commun : la marche, le silence, la lumière et le feu. « La nature commune de base du rite est à la fois sa force et sa faiblesse : tout le monde peut s'identifier avec elle et elle peut être utilisée partout<sup>397</sup>». À partir de ce fond commun, trop général, s'affirment des éléments personnels, identifiants : un poème spécifique, un slogan, un nom (marche de solidarité, marche de sympathie, marche de tolérance).

Comme la marche silencieuse est un rite de base et très commun (et) ainsi elle est en un sens un rite en attente de quelque chose de mieux, elle montre un vide et un manque et c'est pourquoi elle est de plus en plus « décorée<sup>398</sup>».

Le trait le plus marquant de ce rite est la force de l'action, une marche silencieuse s'accomplit ;

---

394 Post 2001:144 : « Environ vingt-cinq mille personnes ont participé à la marche en souvenir de deux jeunes filles qui ont péri dans un bar-musical à Gorinchem en janvier 1999. En 2000, plus de cent mille personnes ont marché en silence à Enschede où une explosion dans une usine de feux d'artifice avait anéanti toute une zone résidentielle (vingt et une personnes ont péri et environ mille ont été blessées), et à Volendam, il y avait entre vingt-cinq mille et trente mille personnes. Il ne s'agit que de trois exemples parmi des centaines de marches silencieuses, grandes ou petites ».

395 Post 2001:143-157, « La marche silencieuse : perspectives rituelles et liturgiques sur de nouveaux rites populaires aux Pays-Bas ».

396 Selon la perception cléricale.

397 Post 2001:151.

398 Post 2001:151.

« c'est l'action qui l'emporte, pas les mots ni les explications ou les interprétations<sup>399</sup> ». L'action de marcher silencieusement devient alors une action symbolique performative réelle. D'ailleurs elle se déroule dans l'espace public, posant la question au clerc de la reconquête de cet espace par ces rites profanes et séculiers, alors que les rites ecclésiastiques sont forcés de rester à l'intérieur des murs des églises.

*In fine*, la marche silencieuse est un rite communautaire, contemporain et ouvert, débordant les catégories habituelles profane/religieux, coutumier/romain, proposant le ressenti d'une émotion, l'appartenance à une communauté, le spectacle, l'événement, une forme et un langage convenable ou consensuel.

#### ***La manifestation***

Cortège laïque et éminemment politique, la manifestation<sup>400</sup> est au sein de l'espace public l'expression contemporaine de notre société. Il nous a semblé important d'opérer cette distanciation idéologique pour mieux appréhender, par contraste, l'expression publique des cortèges religieux étudiés. *A minima* cependant, la manifestation renvoie toujours à au moins quatre éléments<sup>401</sup> :

1- *L'occupation* momentanée, d'abord, *de lieux physiques ouverts*, qu'ils soient publics (la rue) ou privés (une galerie marchande, un hall d'hôtel). Ce qui exclut de nombreuses formes de réunion et d'assemblées.

2- *L'expressivité* ensuite. Toute manifestation a pour dimension première l'expressivité, pour ses participants comme pour les publics, par l'affirmation visible d'un groupe, préexistant ou non, par la mise au jour de demandes sociales précises. (lieu ouvert, expression en direction de l'extérieur).

3- *Le nombre de participants*. En effet, par nature collective, la manifestation requiert un nombre minimum d'acteurs. Étant donné qu'il n'existe aucun moyen de déterminer sociologiquement à partir de quel nombre un regroupement d'individus est susceptible d'agir collectivement, il est inutile de fixer un seuil arbitraire.

4- *La nature politique de la démonstration*<sup>402</sup>. Ce dernier critère est à la fois délicat et central. Où classer par exemple les cérémonies de la fête de Jeanne d'Arc à Orléans, avec ses cortèges « folkloriques », et le défilé des partisans de J.-M. Le Pen à la même occasion, à Paris ? [...] La nature politique de la démonstration peut aussi bien être intentionnelle que dérivée, c'est-à-dire non directement perceptible par les protagonistes.

---

399 Post 2001:151.

400 « L'étymologie française du verbe " manifester " met en évidence les liens que la manifestation entretient avec l'émergence et l'affirmation de cet espace public, à la fois physique et de débats. Formé au treizième siècle à partir de la racine du verbe *defendere*, défendre et de *manus*, la main, le mot exprime dès l'origine, à la fois l'idée de défense, de revendications, et celle d'une présence physique. Dans son acception originelle, manifester d'une part signifie faire connaître, exprimer, promulguer et désigne d'autre part dans le vocabulaire théologique la révélation, c'est-à-dire l'épiphanie » in Fillieule – Tartakowsky 2008 :14. L'étymologie traditionnelle propose quant à elle la dérivation du latin « *manifestare*, de *manifestus*. – Manifeste » in Le Robert, « clair, évident, avéré, reconnu... » in Quicherat-Daveluy 1865:690.

401 Fillieule – Tartakowsky 2008:15-16.

402 La manifestation, malgré son extrême organisation, peut prendre une tournure très violente comme on a pu l'observer pour la manifestation du 28 mai 1952, organisée par le PCF, pour la venue du général Ridgeway à Paris. Cf. Pigenet 1990:245-270.

### III - La terre domestiquée

L'historien Vincent Robert<sup>403</sup>, étudiant la genèse des cortèges politiques contemporains, a porté son regard sur la ville de Lyon\* pour la période allant de 1848 à 1914 ; au travers des rapports policiers et des articles de presse il dégage trois temps distincts :

- le temps de la « vie » : mariages, funérailles, cortèges compagnonniques.
- le « temps de l'année » : fêtes de quartiers, les processions et les fêtes nationales ; la laïcisation de la société contribue à réduire certaines de ces manifestations.
- le temps de la « rupture du quotidien » soit les événements sensationnels ou imprévus : venue d'un souverain, funérailles du maire, charivaris, exécutions capitales, émeutes, cortèges revendicatifs...

Dans son étude l'auteur remarque que les manifestants sont essentiellement masculins, jeunes, le plus souvent célibataires. Le nombre croissant de manifestations, ainsi que la diminution progressive des risques d'affrontements permettent peu à peu à des hommes plus âgés d'y participer régulièrement. Le niveau social des manifestants évolue, du populaire au dix-neuvième siècle, intégrant récemment de plus en plus de membres des classes moyennes.

Les cortèges étant essentiellement urbains<sup>404</sup>, l'espace est occupé différemment dans le temps pour le cas de la ville de Lyon\* :

- Au milieu du dix-neuvième, Lyon est une ville close où l'on fait une entrée solennelle, dont on sort, ou dont on fait le tour.
- Sous le Second Empire, la ville, percée par de grands axes, comporte essentiellement deux centres : l'un religieux (la basilique N.-D. de Fourvières) et l'autre politique (l'Hôtel de Ville) devant lequel convergent un nombre croissant de manifestants.
- À partir du début du vingtième siècle, les cortèges ne se contentent plus d'assiéger l'Hôtel de Ville, mais commencent à exploiter l'espace urbain et à parcourir la ville. La manifestation entre alors dans les mœurs de la vie politique citadine.

Vincent Robert remarque que la manifestation est la résultante d'interactions stratégiques entre différents groupes : ceux qui défilent, ceux qui assistent ou refusent d'assister au spectacle du cortège, ceux qui encadrent et ceux qui diffusent l'événement. L'évolution typologique observée est événementielle, en relation avec les revirements politiques qui durant le dix-neuvième siècle apprennent à chaque camp à adapter ses stratégies d'actions collectives et à

---

403 Robert 1996.

404 « La manifestation, est essentiellement un phénomène urbain lié à l'invention de la rue comme lieu géométrique de la contestation politique. En effet, si celle-ci est aussi ancienne que la ville, sa configuration contemporaine émerge au siècle dernier, par une transformation fonctionnelle et morphologique. Au début du dix-neuvième siècle, la rue est encore un lieu d'habitat, un lieu en quelque sorte privé, un monde propre aux classes populaires qui s'oppose à l'espace clos de la demeure bourgeoise. Peu à peu, cependant, cet espace se publicise et se compartimente : le développement de la circulation routière refoule les piétons sur les trottoirs instaurant un espace de circulation pour des passants. ... C'est surtout là que les sans voix, ceux qui ne disposent pas d'un accès routinier aux autorités, peuvent désormais se faire entendre par l'envahissement et le blocage des espaces réservés à la circulation. » in Fillieule-Tartakowsky 2008 :13.



### III - La terre domestiquée

apprivoiser la rue pour en faire un lieu de débats. Autres distinctions observées, celle des enjeux, locaux ou nationaux, et ceux, identitaires ou communautaires des manifestations politiques. L'auteur observe que l'apprentissage de la manifestation coïncide avec l'affirmation des droits démocratiques, le processus se réalisant pleinement quand il y a consensus entre la société et les valeurs incarnées par l'administration politique. C'est souvent une rupture, entre le pouvoir politique et la société, qui génère le besoin de manifester de la part de la collectivité.

Aussi si le choix de recourir (ou de renoncer) à cette forme d'action publique est toujours stratégique, la date choisie et l'itinéraire parcouru ne sont jamais anodins. En revanche, la forme que prend le cortège, l'ordre des participants, les slogans et les instruments auxquels ils recourent relèvent autant de la tradition et du mimétisme que d'une symbolique délibérée.

#### *Manifestations et processions*

Afin de poursuivre la comparaison plus avant, nous avons repris le tableau de Pierre Fabre<sup>405</sup>, comparant trois types de manifestation, en lui ajoutant une colonne supplémentaire, consacrée aux processions giratoires :

Déambulations	à caractère politique		religieuses	
Types de manifestation	Manifestation initiatrice	Manifestation de crise	Manifestation « routinière »	Procession giratoire
Rapport au politique	À nouer	De face à face	Ordinaire <sup>1</sup>	Normalement ordinaire
Caractéristique du groupe potentiel	Sans représentation reconnue dans le champ politique	Susceptible de s'étendre à la population toute entière	Déjà représenté par des organisations spécialisées	Représenté par le clergé diocésain
Réservoir des forces manifestantes	Incertain	Considérable (manifestation "attrape-tout")	Aisément chiffrable par comparaison	Variable suivant les périodes et les événements.
Situation des organisations	Organisation embryonnaire	Organisation dépassée	Organisation directrice	Organisation directrice
Revendications	Fondatrices du groupe	Focalisées sur l'objectif politique décisif	Normalisées	Uniquement catholique coutumière ou universelle
Engagement des manifestants	Fort	Induit par la crise	Militants	Adhésion forte ou faible suivant le degré de dévotion
Service d'ordre	Absent	Débordé	Professionnalisé	Absent ou bénévole
Rapport à l'ordre public			Prévisible	Négocié
Destinataires	Ceux de même statut qu'il s'agit de mobiliser + une autorité administrative + l'opinion	Le gouvernement	Soi-même	Le saint patron, intermédiaire local avec Dieu

405 Fabre 1990:34.

### III - La terre domestiquée

Rapports aux médias	À créer	Inversé	Organisé	Organisé
Opinion publique	Problématique	Turbulente	Indifférente	Positive ou indifférente
Orientation dans le temps	Focalisée sur le futur	Centrée sur la crise présente	Ancrée dans le passé	Ancrée dans le passé

i–Nous pensons aux processions religieuses catholiques de la ville de Brest de l’après-guerre qui ont subi des pressions de la part des mouvements de gauche. Cf Tranvouez 2000.

L’on remarque tout de suite la parenté typologique des processions avec les manifestations routinières, les processions étant avant tout des cortèges organisés, encadrés, annuels. Elles n’ont donc que peu de rapport avec les manifestations de « crise », ou « initiatrice », le clergé catholique encadrant et organisant les manifestations de piété populaire. Paraphrasant Pierre Fabre décrivant la manifestation routinière, on peut substituer, sans trop de difficulté, le terme de *manifestation* à celui de *procession* :

Une telle *manifestation*, institutionnalisée et routinisée, se déroule ordinairement sans incident tant en raison de la maîtrise que les organisations ont sur son déroulement que de la faiblesse de l’engagement des manifestants, qui parfois sont là dans le cadre rituel de leur activité militante. À la limite, la *manifestation* s’absorbe dans sa seule expression communautaire : être entre soi, se donner le spectacle de sa force, conforter l’image qu’on a de soi. Un des signes en est l’abandon, parfois, de toute « cible » symbolique comme point d’aboutissement de la *manifestation* [...] le fait de défilé se suffit à lui-même.<sup>406</sup>

Comme le souligne fort à propos l’ethnologue Claude Rivière « entre le rituel religieux et le laïque, la différence est plus idéologique que sociologique : le premier met en jeu un autre monde, le second simplement celui-ci [...] sens et efficacité ne sont pas à mettre en question et portent une forte charge émotive<sup>407</sup> ».

Si nous pouvons résumer la procession aux aspects liturgique, communautaire et sacré, le déroulement spatial giratoire de nos circumambulations développe des singularités qu’il nous faut développer.

406 Fabre 1990:37.

407 Rivière 1994:6.

### III-3.3 Les processions giratoires

#### Aspects généraux

##### *Procession et pèlerinage catholique*

Du point de vue du prêtre, le tour de paroisse ne correspondant ni aux processions rogatoires, ni aux sacrements de l'Église, doit être défini comme une simple marche ponctuée de prières, de cantiques. Sa mise en œuvre est donc laissée à la liberté du célébrant, à lui de suivre ou non l'ordonnance coutumière si elle existe. D'un point de vue purement formel, le père Louis Costiou<sup>408</sup>, nous confiait sa perception contemporaine de la procession, soit une marche vers un lieu symboliquement important, une source, une croix, une chapelle. La source représente symboliquement le signe du baptême, de l'entrée dans l'Église ; la croix ou le calvaire, est le signe de la croix sur laquelle Jésus fut crucifié ; la chapelle est le lieu de rassemblement de la communauté. Lui-même reconnaît que l'extériorisation de la procession en dehors de l'enclos du lieu de culte, peut être perçue aujourd'hui comme une manifestation religieuse au sein de la sphère publique, avec la perception possible d'une affirmation politique. Aujourd'hui, une procession hors les murs, un tour de ville ou de limites paroissiales, peuvent paraître incongrus, sauf s'ils manifestent une tradition religieuse plus ancienne, que le prêtre a le devoir face à sa paroisse de perpétuer.

Seule exception notoire à ce constat d'apparente simplicité, est le rituel de consécration d'une église, qui dans le christianisme primitif consistait à purifier et exorciser les anciens lieux de culte pré-chrétiens transformés en espace rituel chrétien. « Alors que les Juifs délimitaient le territoire sacré de leur temple en l'entourant de murailles successives, le rituel catholique marque cette délimitation par des gestes symboliques et par l'usage qu'il affecte au lieu. Il ne construit pas de rempart entre les païens et les fidèles : tout le monde peut entrer dans une église<sup>409</sup> ». Également pour le rituel de la dédicace<sup>410</sup>, entre autres rites, l'évêque circumambule plusieurs fois autour de l'autel dans les deux sens, tourne autour de l'église avec les reliques suivies de la communauté des fidèles, dans une logique vétérotestamentaire<sup>411</sup>.

Circumambuler autour de quelque chose, d'une source, d'une croix, d'une église, d'une paroisse, d'une région, est universel et intemporel. Alphonse Dupront définit l'acte circumambulatorie pérégrin comme solaire et d'honneur :

408 Prêtre résidant à Châteauneuf-du-Faou où nous habitons. Entretien du 25 novembre 2009.

409 Gruau 1999:129.

410 « Ce rituel se caractérise par l'abondance de gestes répétitifs, de déplacements, d'actions et, en même temps, par l'absence de proclamation des récits fondateurs de ces rites. On ne les lit pas, on les chante et on y fait de nombreuses allusions dans les prières, l'homélie de l'évêque et ses gestes. Dans ce rite, le mythe est exprimé par les gestes, les prières et les chants, sans être raconté. Cette absence contraste avec l'importance donnée aux lectures dans le rituel en usage depuis 1977 » Gruau 1999:144.

411 « Ensuite on lit la première lecture qui doit toujours être le récit de la proclamation de la Loi par le prêtre-scribe Esdras à Jérusalem, devant le peuple rassemblé, après le retour d'exil et la reconstruction des remparts de Jérusalem » Gruau 1999:144.

### III - La terre domestiquée

La circumambulation est l'une des constantes du rituel pèlerin. Soit qu'elle ceinture dans l'agglomération qui entoure le sanctuaire un espace sacré éphémère ou ressuscité, soit qu'elle enserme le sanctuaire où se trouve la statue dite miraculeuse, soit qu'elle tourne autour du locus sacré, qu'il soit tombeau ou image. Son sens giratoire est tout à la fois solaire et d'honneur : de la gauche vers la droite...<sup>412</sup>

S'il est de coutume de pratiquer des rituels circumambulatoriaux dans les lieux de pèlerinages, le pèlerinage n'existant pas dans le cadre intra-paroissial, l'espace parcouru dans la procession giratoire correspond, selon Alphonse Dupront<sup>413</sup>, symboliquement à celui qu'il aurait fallu affronter avec des difficultés tout autres, dans une logique d'épreuve pour que l'acte pèlerin soit effectif.

#### *Traditions sémitiques*

Pour Paul Fenton, spécialiste des sciences juives, le rite circumambulatorial ancien, au-delà du récit de la chute de Jéricho, « est celui associé au pèlerinage de *Sukkôt*<sup>414</sup>. Toutefois, au cours de son développement historique la circumambulation apparaît dans nombre de cérémonies juives<sup>415</sup> ». Le rite circumambulatorial musulman autour de la *Ka'ba*, « le *tawâf* corporel est un symbole externe de la circumambulation du cœur autour de la présence divine de la royauté céleste (*malakût*) dont la *Ka'ba* est la représentation dans le monde phénoménal [...] Comme al-Gazâli, Ibn 'Arabi explique que pendant l'accomplissement du *tawâf* autour de la *Ka'ba* le pèlerin doit se considérer comme un ange qui encercle le Trône divin. De surcroît, les sept circuits du *tawâf* sont une imitation de ceux effectués par les planètes dans leurs orbites aux sept cieux<sup>416</sup>».

Des traditions sémitiques, ressort la redondance septénaire et la circumambulation autour du temple de Jérusalem ou de la Mecque, voire d'un substitut (synagogue, mausolée de saint), considérés comme des *axēs mundi*; « les deux traditions partagent le même nombre de circumambulations effectuées autour de ces sanctuaires, dont les origines remontent sans doute à un lointain passé sémitique<sup>417</sup> ». Les sept circuits correspondant aux sept cieux, la Jérusalem d'en bas étant censée se trouver au-dessous de la Jérusalem d'en haut, « tout rite qui y est accompli a nécessairement une portée cosmique<sup>418</sup> ».

Commémoratif, magique, d'honneur, propitiatoire, cosmique, sont les qualités pouvant être associées au rituel circumambulatorial. Nous proposons ci-dessous un classement par ordre de grandeur spatiale dans l'espace chrétien occidental étudié.

---

412 Dupront 1987:396.

413 Dupront 1987:376.

414 Fête juive automnale dite des tentes ou cabanes en mémoire du temps où les Israélites vivaient dans des huttes ou des tentes en branchages (*sukkot*) pendant leur marche à travers le désert.

415 Fenton 1996:170 : sept circumambulations, autour de la civière d'un mort avant l'inhumation, avec les rouleaux de la Torah lors de la consécration d'une nouvelle synagogue ou d'un cimetière, intercessions autour de la tombe d'un saint, sécheresse ou menace sur la communauté...

416 Fenton 1996:182-183.

417 Fenton 1996:188.

418 Fenton 1996:188.

### *Fonction magique*

Mircea Eliade<sup>419</sup> voit dans ces pratiques un processus de sacralisation de l'espace autour d'un centre hiérophanique, la procession créant un rempart magico-religieux. L'historien des religions se réfère sur ce point, entre autres aux travaux de Pierre Saintyves<sup>420</sup>, compilant les récits médiévaux de circumambulations extraordinaires, dont le plus fréquent est celui du don d'une ceinture de cire entourant la ville en mémoire de la protection d'un fléau (peste, siège) :

On ne saurait douter désormais que l'offrande d'une bougie, d'un chapelet ou d'une ceinture de cire capable d'entourer la ville est l'équivalent des processions qui opèrent ce même tour. Les unes et les autres se pratiquent aux mêmes fins.<sup>421</sup>

Si le folkloriste analyse le geste de recours chrétien, du don d'un cordon de cire, ayant une efficacité magique de protection, et par la suite sa commémoration, remarquons leur classification comme procession extraordinaire selon le canon romain. Si elle se répète régulièrement et localement elle devient ordinaire, ne conservant plus qu'une charge commémorative et communautaire. Bien que le geste de recours soit pensé comme efficace, magique dans le sens où l'opérateur attend un retour physique de son souhait, cette explication ne vaut que pour l'événement à conjurer et non pas pour sa commémoration.

### *Le non-verbal*

En écho aux références mythiques justifiant l'acte processionnaire : le héros arpenteur a parcouru le circuit pour circonscrire sa paroisse, visité ses malades, par pénitence... une tradition orale fort répandue convie le pèlerin à mettre ses pas dans les pas du saint, sur les cailloux qu'il a foulés (le saint et les ancêtres), témoignant implicitement de la répétition du rite communautaire de génération en génération.

Dans une précédente étude<sup>422</sup>, nous avons démontré l'importance de la transmission non-verbale, ou physique, dans ce type de rituel. L'émotion physique ressentie par les acteurs est associée de fait à la dimension spirituelle<sup>423</sup>. Plus le rituel religieux nourrit l'ensemble des sens humains, plus le ressenti spirituel sera exprimé comme positif, voire nécessaire.

Ce fait est encore plus flagrant dans les marches de l'Entre-Sambre-et-Meuse où la cadence des batteries (tambours et fifres) synchronise la marche. Les marcheurs, comme ils se dénomment, soulignent l'importance physique de leur relation à ce rituel de folklore religieux, ce qui n'est pas le cas pour les processions romaines plus policées.

### *Différentes dénominations*

Nous proposons de ranger dans une même catégorie, de rituel circumambulatorio, des

---

419 Eliade 1949:367-369, n° 141 « consécration de l'espace ».

420 Saintyves 1922, en particulier au chapitre IV « Le tour de la ville et la chute de Jéricho ».

421 Saintyves 1922:196.

422 Hascoët 2005b.

423 Cf. Rivière 1995:43 : « Le rite profane trouve sa logique dans son effectuation et se satisfait de son intensité émotionnelle ».

processions religieuses giratoires qui localement sont appelées : tour, troménie, marche priante, pèlerinage. Sans oublier les « répliques » de moindre importance régulièrement associées aux manifestations de grande ampleur :

- à Gerpennes, le classement lexical des processions giratoires locales se décline en un petit tour le dimanche suivant le 13 mai la fête de Sainte-Rolende, un grand tour à l'Ascension et le grand Pèlerinage de la Pentecôte.
- à Landeleau, on évoquera l'appellation bretonne de la *tro ar Relegoù* (traduisible par « tour des Reliques » expression française inusitée), l'appellation francisée de troménie, et la seconde édition du rituel le jeudi, comme la « petite troménie »...

#### **Les petites circumambulations :**

De nombreux rites circumambulatoires, ou « petits tours » pour notre propos, ont été relevés par des folkloristes dans des lieux de dévotions, principalement aux fontaines et autour des édifices religieux. Différentes intentions motivent les rites : chance, contrer les sortilèges, demande de protection, guérison de maladie ; toutes liées aux nécessités vitales de la vie locale du moment. Ces pratiques s'observent dans toute l'Europe, elles sont le plus souvent individuelles, simples dans leur cérémonial et ne correspondent pas à une liturgie officielle.

Il est difficile de repérer des pratiques de ce type tant elles sont nombreuses<sup>424</sup>, le plus souvent qualifiées de superstitieuses et dépréciées par les érudits ; seuls les folkloristes relèvent ces usages de religion populaire, voire naturaliste.

Ces « petits tours » sont non-conformistes dans leur pratique au regard de la religion officielle, ils se ressemblent par leur simplicité « universelle » et diffèrent par leur forme, adaptée à des points pivots de la paroisse (croix, fontaines, chapelles...), des grands tours qui encerclent de larges territoires ; ils sont définis et utilisés par la communauté locale et non pas par le clergé romain.

Dans la pratique hétérodoxe de « tirer les saints » ou des « voyages<sup>425</sup> », concentrée dans le Limousin et le Berry, la médiatrice après avoir trouvé le saint à invoquer se rend à sa fontaine, sa chapelle, récite des prières et circumambule plusieurs fois autour des différents espaces sacrés ou points pivots paroissiaux, pour rendre plus efficient le rituel.

En Bretagne, les animateurs paroissiaux de la chapelle quimpéroise de *Ty Mamm Doue* (la maison de la Mère de Dieu) ont récemment relancé la pratique populaire du *pardon mud* (pardon muet) : « Il s'agit de faire trois fois le tour de la chapelle sans dire un mot [...] Le principe est original : on accomplit le pardon, seul et sans bannière, sans prêtre, sans dire un mot. Si l'on veut que son vœu soit exaucé<sup>426</sup> ». Cette pratique de l'efficacité muette de la marche priante

424 Paul Sébillot 1907:135-137, cite plusieurs exemples propices à la fécondité féminine à N.-D. de Quelven (56), à Sainte-Marguerite à Collorec (29), à la cathédrale Saint-Lambert à Liège ; pour l'allaitement à N.-D. de Tréguron à Gouezec (29), à Saint-Agathe de Langon (35) ; pour les enfants lents à marcher à N.-D. de Pitié à Lanvellec (22), à Saint-Vizia à Guiclan (29)...

425 Étudiés notamment par Marc Leproux 1957, François Laplantine 1979 et Virginie Kollman 1988.

426 Témoignages recueillis par le journaliste de *Ouest-France*, Even Vallerie, et publiés sur le site Internet de



était très courante autrefois (Bourbriac<sup>427</sup>, Locronan<sup>428</sup>...). Il est intéressant de noter que le rituel circumambulatorio est limité à un seul lieu, les motivations des pèlerins étant très matérielles, voire intéressées, sans aucun lien avec le patronage de l'édifice.

#### **Les moyennes circumambulations, ou « moyens tours » :**

##### *Les tours de ville*

Les *tours de ville* se différencient de la catégorie précédente par leurs implications urbaines et de fait, collectives. Leur organisation dépend du pouvoir politique et religieux en place, elle n'est pas laissée au libre choix de chacun.

La *Fête-Dieu* ou procession du Saint-Sacrement représente un cas à part dans notre corpus ; elle est une manifestation liturgique romaine hors de l'église, une procession ostentatoire du corps du Christ contenu dans une hostie consacrée, dans les rues de la ville ; elle se déroulait habituellement le deuxième dimanche après la Pentecôte dans toutes les paroisses (autrefois le jeudi qui suit le dimanche de la Trinité), la procession partant et revenant à l'église en suivant un circuit singulier ponctué de reposoirs fleuris. La *Fête-Dieu*, appelée aussi *procession eucharistique* ou *procession du Saint-Sacrement* correspond dans l'Église à « un acte cultuel extraordinaire et exceptionnel, qui doit se revêtir de solennité, en vue de rendre un hommage éclatant à la présence réelle<sup>429</sup> », étant eucharistique elle « ne peut être que la suite et le prolongement de la messe qui l'a précédée<sup>430</sup> ». Sa solennité, son universalité, son espace de déroulement et son contrôle absolu par le clergé<sup>431</sup> l'éloignent des autres tours, petits ou grands, plus populaires et singuliers dans leur organisation, peu influencés par la liturgie romaine dans leur déroulement.

##### *Les tours de lieue, ou tour de la lieue*

Ce sont les circumambulations religieuses les moins bien étudiées, par commodité nous les avons classées dans les moyennes circumambulations ; elles se rapprochent plus des dévotions limousines collectives que des troménies et autres tours de ville de par l'absence de mythe de fondation.

L'abbé Leclerc qui a consacré un article<sup>432</sup> aux processions de la Vierge\*, désignées localement sous le vocable de « procession de la Lieue » subodore qu'elles ont été instituées pour s'opposer à la peste, comme pour la ville de Bellac, ou à l'hérésie protestante en Basse-Marche « Nous

---

l'association : <http://tymammdoue.canalblog.com>.

427 François Ménez, 1923, « Au pays des pardons muets », *La Dépêche de Brest*, 8 juillet 1923.

428 Le Braz 1894 :367 : « La troménie est un “pardon muet” », Pérennès 1923:213.

429 Martimort 1961:466.

430 Martimort 1961:634.

431 Elle est considérée comme festive par rapport aux autres processions lustrales, comportant plus de supplications d'où leur nom de « Litanies ». Remarquons également que le qualificatif de « festif » relève plus du registre cléricale que du populaire !

432 Tentant de répondre à la question de « l'absence la plus complète de documents positifs sur ses origines » Leclerc 1886:255-257.

croions la seconde opinion plus certaine... ». Ces processions se déroulent un des dimanches qui suivent Pâques jusqu'au mois de mai :

En effet, cette fête, qui, même dans les plus petites paroisses, attire un concours considérable de fidèles, est célébrée avec toute la solennité possible, et dans plusieurs endroits elle a complètement effacé la fête principale. Les églises des environs se constituent pour les jours les tributaires de celle où se fait la procession en célébrant de grand matin la messe paroissiale pour aller plus facilement prendre part à cette marche triomphale de la Reine des Cieux. Après une messe où l'on déploie, autant que le comportent les ressources de la paroisse, toute la beauté des cérémonies romaines, la pieuse foule des fidèles se met en marche sur deux rangs, à la suite de la croix paroissiale servant de guide, à travers les champs couverts de moissons, et dans les sentiers connus partout sous le nom de *Chemin de la procession*. La statue de la Sainte Vierge, toujours portée par les hommes, termine le cortège, où chaque paroissien, à l'exemple de ses ancêtres, a sa place marquée. On parcourt ainsi, au chant des litanies, qu'interrompt de temps en temps des cantiques, un espace ayant rarement moins de quatre kilomètres. À chaque carrefour où s'élève une croix, le célébrant bénit la foule agenouillée, bénédiction qu'il renouvelle encore lorsque tout le monde est parvenu de nouveau à l'église.

Cette procession se distingue aussi par l'usage peut-être peu compris, mais manière bien éloquente de se mettre corps et âme sous les pieds de la Mère de Dieu, et de la reconnaître pour sa souveraine.<sup>433</sup>

Nous avons relevé dans la région de Magnac-Laval plusieurs exemples de ce type de petite procession circulaire se déroulant aux fêtes des saints patrons des paroisses (La Bazeuge, Dompierre, Dinsac...), la majorité de ces processions a disparu à la même époque que les Rogations, soit après la Seconde Guerre mondiale.

Le terme de lieue se retrouve à Bourbriac, en Bretagne, dans la procession dite de la *Lev Dro*, ou « tour de la lieue ». Effectivement, l'itinéraire traditionnel parcourait une distance inférieure à quatre kilomètres (2 510 m selon notre mesure), la valeur communément admise pour la lieue bretonne.

#### ***Les Ostensions limousines (un cas à part) :***

Bien que dans leur principe de base, les cérémonies ostensionnaires septennales circumambulent autour du centre urbain, elles se rapportent plus aux Fêtes-Dieu qu'à notre catégorie des tours de ville. Les processions occupent l'espace plus qu'elles ne le circonscrivent. Le site Internet du diocèse de Limoges les présente ainsi :

Mais que sont les Ostensions ?

Peut-être, surtout si vous n'êtes pas Limousin, ne le savez-vous pas ? C'est l'ouverture des tombeaux et des châsses pour en extraire les reliques qui vont être exposées à la vénération des fidèles et portées en procession dans les rues des cités ostensionnaires. Tous, personnalités civiles, religieuses ou militaires, mais surtout le « peuple limousin », sont invités à se mettre en route à la suite de leurs saints pour implorer le ciel. Il y a dans cette manifestation rencontre, de l'Église et de la cité par l'intermédiaire des saints, rencontre du ciel et de la terre.<sup>434</sup>

L'ethnologue Françoise Lautman, ayant approfondi la question en fait remonter leurs premières mentions au dixième siècle :

---

433 Leclerc 1886:256.

434 S.n., in <http://catholique-limoges.cef.fr/diocese/ostensions>, site Internet du diocèse de Limoges, reprise d'un article de Saint-Martial Limoges-Centre, avril 2002, n°115. La notule a été refaite en 2009 par l'abbé Jean-Marie Mallet-Guy sous un angle plus historique et ethnologique, par sa référence à Françoise Lautman.

### III - La terre domestiquée

Le cas le plus ancien dont on fasse état se situe en 944. Limoges est frappée du « mal des ardents ». Les reliques de saint Martial sont sorties de leur tombeau et exposées au Mont Jovis où sept mille guérisons sont constatées en quarante jours. Elles seront ainsi souvent exposées au cours des siècles suivants pour obtenir protection contre les épidémies ou les envahisseurs, et les Ostensions se multiplièrent dans de nombreuses paroisses du Limousin. Il y a treize villes ostensionnaires actuellement encore, dans un rayon d'une cinquantaine de kilomètres autour de Limoges. Les Ostensions ont adopté un rythme septennal depuis 1512 à Limoges...<sup>435</sup>

Les treize villes ostensionnaires en 1981 sont passées à seize en 2009. Bien que l'abbé Mallet-Guy<sup>436</sup> réfute leur aspect folklorique, elles recourent largement à la mise en scène ainsi qu'à de nombreux symboles, comme l'a bien étudié Françoise Lautman :

L'ensemble du cycle est porteur d'une symbolique cosmique, il se déroule en hiver et au printemps, tous les sept ans, en sept manifestations, pour une période d'exposition des reliques de sept semaines. Tout part du tombeau avec l'élection des Suisses et retourne au tombeau à l'issue de la grande procession, avec des connotations de résurrection [...] Par le caractère répétitif quasi incantatoire du tour des anciens remparts et des saluts aux anciennes portes, par l'importance des quartiers et de leurs couleurs, aux drapeaux, aux clés, et dans le décor de l'apothéose finale, par l'exubérance de feuillages, de rochers, l'évocation des sources, la sortie des reliques suscite un espace doublement fictif qui se superpose à la cité réelle et la révèle en même temps<sup>437</sup>.

#### ***Les Ommegangs :***

Les *Ommegangs* sont des représentations urbaines spécifiques à la Belgique. L'*Ommegang* (« marcher autour » en vieux flamand), est la plus ancienne évocation historique de Bruxelles. Elle date du quatorzième siècle et remonterait à une procession de reconnaissance à la petite chapelle de Notre-Dame du Sablon. Plus tard, en 1549 pour la visite de Charles Quint, les autorités de la ville en firent une grande fête, à laquelle participèrent les corporations, les serments<sup>438</sup>, les notables, la noblesse et le clergé.

Aujourd'hui encore, cette commémoration annuelle est un haut moment de la vie historico-culturelle de la capitale belge : une reconstitution historique de mille quatre cents figurants, dont plus de trente-huit groupes folkloriques et historiques, quarante chevaux, un théâtre de marionnettes ambulant et neuf géants. Sept cents de ces figurants défilent dans les rues de Bruxelles, en partant du Grand Sablon pour aboutir en apothéose dans le cadre somptueux de la Grande Place<sup>439</sup>.

435 Lautman 1983:221.

436 Mallet-Guy Jean-Marie (abbé), 2008, « Les Ostensions limousines », [www.limoges-catholique.fr/index.php?page=article&id=211](http://www.limoges-catholique.fr/index.php?page=article&id=211) : « Témoignage d'une foi séculaire, les Ostensions ont un sens religieux profond pour les Limousins. Dans ces temps forts de communion avec des saints fondateurs, les croyants redisent leur identité locale par leur foi d'aujourd'hui. On dit que les ostensions sont des manifestations identitaires à structure chrétienne. "Elles sont identitaires parce qu'elles sont chrétiennes" (Lautman 1993:89). Les Ostensions limousines sont une particularité religieuse et culturelle en France. Leur vitalité actuelle n'en fait en rien des survivances folkloriques ».

437 Lautman 1983:226.

438 Les serments d'archers et d'arbalétriers correspondent à des milices bourgeoises créées pour la défense de la cité.

439 Site internet de l'Ommegang de Bruxelles, [http://www.ommegang.be/fr/index\\_fr.html](http://www.ommegang.be/fr/index_fr.html) ; consulté le 2 novembre 2006.

Les tours de ville sont les circumambulations les plus universelles, les plus anciennement attestées et les plus changeantes ; ils sont liés à la fondation d'une cité et à sa perpétuation dans le temps, les couches sociales les plus élevées organisant le bon déroulement de la cérémonie ; les édiles locaux accompagnés du clergé, portent les reliques du saint fondateur protecteur de la cité dans un rituel circumambulatoire au départ de l'église, centre sacré de la cité, passant dans les rues prestigieuses ou les plus commerçantes. Le rituel renouvelle la protection « magique » du fondateur et légitime la hiérarchie sociale de la cité. Par le symbolisme exprimé, la répétition du rituel de fondation, la procession inscrit la cité dans le cosmos<sup>440</sup>, décrivant les limites symboliques du « centre cosmique » de la cité, soit les centres, politique, religieux et commerçant de la ville ; le tracé évoluant dans le temps suit l'évolution urbanistique. Les ostensions limousines représentent une évolution étonnante de cette catégorie.

#### **Les grandes circumambulations :**

Ce troisième ensemble regroupe les troménies, tours, tours des reliques, et autres processions giratoires complexes dans leurs expressions rituelles, spatiales et symboliques, exprimées par la présence d'un mythe de fondation.

Il est généralement admis que ces grandes circumambulations correspondent à des « tours de paroisses » tout en relevant que le circuit suit rarement les limites paroissiales contemporaines. Nous les retrouvons un peu partout sous différentes appellations.

#### ***Les troménies bretonnes :***

le terme de « troménie » provient du breton *tro-minih* signifiant le tour du *minih*, lui-même étant dérivé du latin *monachia*, désignant à l'origine l'ensemble des biens du monastère, puis plus tard, le territoire appartenant au monastère. Il y a cinq ans nous recensons quatre troménies en activité,<sup>441</sup> dans les paroisses de Bourbriac, Gouesnou, Landeleau et Locronan ; en 2008, les troménies de Locquéolé et de Plabennec ont été recréées après plusieurs années d'abandon. Le terme de troménie est lui-même récent, mis à part pour la troménie éponyme de Locronan, attestée aussi pour Locmaria-Quimper. Ainsi à Landeleau, les plus anciens écrits en langue française parlent de *procession des reliques* en 1555, *procession solennelle* en 1703<sup>442</sup>, *procession de la Pentecôte à Saint Laurent* en 1710, *procession* en 1853, *pèlerinage de la paroisse* en 1887, *procession des reliques* en 1890, 1896, 1904, *tro ar relegou* en 1895<sup>443</sup>, *tour des reliques* en 1892, *pardon de saint Telo* en 1892, 1894<sup>444</sup>, 1926, *pardon du Pénity* en 1904, *troménie* en 1939, 1942<sup>445</sup>. Cependant par commodités nous usons du terme de troménie pour désigner les processions giratoires bretonnes, qui forment un ensemble relativement homogène.

440 L'univers considéré comme un système bien ordonné.

441 Deux autres troménies finistériennes viennent de redémarrer à l'été 2008 après plusieurs décennies d'arrêt : le tour des reliques de saint Guénolé à Locquéolé et le tour de Saint-Thénéan à Plabennec.

442 Cf. Caillibote 1703.

443 *SQRL* 1895:388 : « [...] procession des Reliques de saint Théleau [...] ce n'est pas là une procession ordinaire : la longueur et les difficultés de la route en font, avant tout, un vrai pèlerinage de pénitence [...] *Tro ar Relegou* ».

444 *SQRL* 1894:340-341 : « Pardon de Saint-Théleau ».

445 Cf. Hascoët 2001-2002:56.

L'usage du terme breton troménie est historiquement attesté pour Locronan (*tro an menehy* en 1653<sup>446</sup>) et Locmaria-Quimper (*tro an minihy* en 1652<sup>447</sup>), sans pour autant être employé dans les écrits, ce qui ne doit pas étonner outre mesure selon Georges Provost :

[...] à Locronan même, le terme est très peu présent dans les archives d'Ancien Régime, en grande partie parce qu'il fait trop « vulgaire », trop « breton » pour être utilisé par écrit, à une époque où le français est la référence de la langue écrite. Jamais mentionnée sous ce vocable exact, la troménie n'est jamais détaillée non plus comme un moment exceptionnel qui mériterait que l'on détaille le montant des offrandes recueillies à ce moment (elles sont fondues dans un total global, ce qui ne laisse pas supposer qu'elles soient particulièrement importantes). Pratiquement aucun détail de rituel ne nous apparaît, contrairement à beaucoup d'autres pardons où la fin du XVII<sup>e</sup>, et surtout le XVIII<sup>e</sup> siècle, voient une certaine enflure cérémonielle.<sup>448</sup>

Il faut attendre la fin du dix-neuvième siècle avec le développement des publications diocésaines, en particulier la *Semaine Religieuse du diocèse de Quimper et de Léon* (1886-...) et le *Bulletin diocésain d'Histoire et d'Archéologie* (1901-1941) qui unifient la terminologie sous la plume des clercs rédacteurs : troménie de Gouesnou en 1890<sup>449</sup>, troménie de Landeleau en 1906<sup>450</sup>, troménie de Locmaria en 1906<sup>451</sup>, 1907<sup>452</sup>, troménie de Locronan en 1887<sup>453</sup>, troménie du Cloître à Plouzané<sup>454</sup>... Les quatre processions giratoires citées dépendant du même diocèse de Quimper et de Léon ont subi, ou bénéficié, d'une unification linguistique récente, par les historiens de l'évêché, marquée par l'influence de la grande Troménie de Locronan.

#### ***Les tours belges :***

À l'image des récents changements observés en Bretagne, le folkloriste Rodolphe de Warsage proposait en 1920 de classer les processions giratoires belges en chevauchées, marches et tours :

**La chevauchée** est une procession que la jeunesse accompagne, montée sur d'imposants chevaux de labour. Le cortège est presque toujours précédé ou suivi d'une galopade effrénée des cavaliers, soit à travers champs, soit en cercle autour de l'église. On croit que les récoltes ne sont jamais compromises du fait du passage de la cavalerie par le champ ou le pré.

**La Marche** est une procession à laquelle assistent des « marcheurs » travestis en soldats. Chaque village des environs délègue une Compagnie militaire à la Marche. Les uniformes sont pour les moins inattendus (cf. La Madeleine de Jumet)

**Le Tour.** C'est une procession couvrant un itinéraire fort long, passant souvent sur le territoire de plusieurs villages.

---

446 Dilasser 1995:251.

447 Peyron 1912:276-278

448 Correspondance personnelle avec Georges Provost, cf. Hascoët 2002:89.

449 Thomas *SRQL* 1890:76 : « Cette procession est pour le Léon ce qu'est la Troménie pour la Cornouaille »; selon une relation confiée par l'abbé Duval, recteur de Gouesnou en 1890, « La procession [...] doit parcourir le territoire dit le Pénity » in *BDHA* 1910:269, appellation étonnante alors que le territoire primitif correspond à un minihy, sauf si on considère que le tracé de la troménie s'est étendu depuis peu jusqu'au Pénity.

450 Peyron 1906:174.

451 Peyron 1906:174 : « une ancienne troménie, encore pratiquée en 1645 ».

452 *SQRL* 1907:394 : « cette troménie ».

453 *SQRL* 1887:423 : « Saint Ronan et la “Troménie.” », titre d'une série d'article du chanoine Thomas.

454 *BDHA* 1923:72.

### III - La terre domestiquée

Les limites entre ces trois genres ne sont pas toujours bien clairement tracées. Une Marche est quelquefois aussi une chevauchée. Il est souvent malaisé de les dénommer exactement.<sup>455</sup>

La chevauchée comme les cavalcades ont aujourd'hui disparu avec la société rurale qui utilisait le cheval comme force motrice quotidienne. Les tours contemporains employant des chars processionnaires rencontrent des difficultés liées à la traction équestre, les chevaux ne travaillant plus qu'occasionnellement ils peuvent s'arrêter en plein cheminement et ne pas redémarrer<sup>456</sup>. Seuls les marches et les tours se sont bien perpétués, l'aspect festif de la marche attire de nombreux participants à l'inverse des tours de villages qui subissent la baisse de pratique religieuse. Les grands tours présentés en première partie rassemblent plusieurs milliers de personnes, témoignant de leur vitalité.

Tous n'ont pas été développés dans notre corpus, la procession du Saint-Sang à Bruges à l'Ascension, la grande Procession de Tournai le deuxième dimanche de septembre, la procession dansante d'Echternach le mardi de Pentecôte, la procession suivie du jeu de saint Evermaire à Russon le dimanche le plus proche du 1<sup>er</sup> mai... Les grandes processions diocésaines étant par trop urbaines, à l'image des ostensions, nous les avons écartées<sup>457</sup> de notre étude.

#### **Autres exemples européens :**

##### *Les granitolas corses*

La Semaine sainte donne lieu, à travers toute la Corse à des cérémonies religieuses relatant le temps pascal. Les plus remarquables sont les processions des Jeudi et Vendredi saints : « *a cerca* » le matin et « *a granitola* » le soir. À Borgo, le Jeudi saint, les fidèles effectuent une « *granitola* », procession symbolique décrivant une spirale qui s'enroule et se déroule à genoux, à l'intérieur de l'église. Cette procession se fait aussi dans d'autres villages !

Bien qu'il s'agisse à la base d'une procession de chemin de croix, effectuée par des confréries pénitentes costumées, il est intéressant de relever l'aspect collectif et extérieur de la manifestation. Plus généralement, les chemins de croix contemporains sont présentés sous forme de diaporamas projetés sur écran, adaptés à la clientèle âgée ne pouvant aisément se déplacer<sup>458</sup>.

##### *Les tours allemands :*

Appelés localement *Leonhardiritt* (tour de Saint-Léonard), *Georgiritt* (tour de Saint-Georges), *Osterreiten* (tour pascal)... Ces processions giratoires se concentrent essentiellement dans le sud de l'Allemagne, en Bavière, une région à forte tradition catholique. Elles correspondent à des tours de paroisse en l'honneur du saint patron.

455 Warsage 1920.

456 Ce qui est arrivé au tour de Saint-Barthélémy à Bousval ; un des chevaux s'est assis et n'a pas voulu repartir au grand dam de son palefrenier. Un entraînement préparatoire est aujourd'hui nécessaire pour ces chevaux devenus gras par inactivité.

457 Pour une recension des processions et pèlerinages de Belgique, on se référera à l'ouvrage éponyme de Tock-Schrøeder 1955.

458 Cf. Jacques Fournier, « Les processions de la semaine sainte », sur le site Internet diocésain : [http://vivrela-foi.ccf.fr/tps\\_grace/p\\_procession\\_corse.php](http://vivrela-foi.ccf.fr/tps_grace/p_procession_corse.php). Voir également Chélini-Branthomme 2004:368-370.



### ***Les Romerías espagnoles et portugaises :***

Les *Romerías* sont des fêtes populaires de la péninsule ibérique, ponctuées par des processions religieuses au cours desquelles sont portées les reliques du saint fondateur le long d'un circuit spécifique.

La liste citée est loin d'être exhaustive, comme nous n'avons pu visiter d'autres pays pour observer les manifestations locales, nous nous contentons d'en citer les grandes lignes découvertes au travers de la bibliographie accessible ou d'Internet.

### **Quelques exemples de processions disparues**

#### ***Les Rogations***

L'institution des Rogations est l'œuvre de l'évêque de Vienne, saint Mamert, dans la seconde moitié du cinquième siècle. L'attestation nous est connue par son successeur, Avit de Vienne qui nous a laissé une homélie<sup>459</sup> où il rapporte les circonstances de cette fondation. Le récit est répété avec de légères variantes à la fin du sixième siècle par Grégoire de Tours<sup>460</sup>:

Selon eux, l'institution des processions des Rogations correspond à une initiative de Mamert pour mettre fin à des prodiges survenus vers le temps de Pâques : des tremblements de terre et des clameurs nocturnes répétées, l'entrée dans la ville d'animaux sauvages, des cerfs et des loups, ces derniers dévorant des femmes, enfants ou vieillards, enfin l'incendie qui détruisit le jour de Pâques le palais royal, Vienne, était alors une des résidences des rois burgondes. Il ordonna alors un jeûne et les processions des litanies mineures les trois jours précédant l'Ascension.<sup>461</sup>

Le premier Concile d'Orléans de 511 étendit cette disposition à toute la Gaule. Sous le pontificat de Léon III (795-816)<sup>462</sup>, cette liturgie fut introduite à Rome; elle y reçut le nom de litanies mineures, pour la distinguer de la litanie majeure que le pape Grégoire Le Grand (590-604)<sup>463</sup> avait lui-même établie à la date du 25 avril.

#### **Définition**

Le mot « Rogations » vient du latin *rogare*<sup>464</sup>, qui signifie « demander », ou *rogationes*, demandes humbles, prières :

On trouve *rovaisons*, dans le langage populaire; *rogachons*, *rougachons*, dans le Sud-Est; *rouvoisons*, au Moyen Âge; *roaisons*, à Toulouse; *envoisons*, à Langres; *rousons*, *rouessons\**, *roussons*, *rouzons*, en Aunis, en Saintonge et en Poitou; *ruisons*, en Maconnais; *rounisons*, à Lille, au XV<sup>e</sup> siècle; *rouzins*, en Vendée; *rouyasons*, dans le Cotentin; *rouaisons*, dans le pays de Retz (Loire-Atlantique).<sup>465</sup>

459 « *Homilia de Rogationibus* », *Patrologie Latine*, 59, col. 289-291.

460 *Historia Francorum*, II, 34.

461 Robreau-Hascoët 2005:37-38.

462 Bruyne 1922:17.

463 Leclercq H. « Rogations » in Cabrol-Leclercq-Marrou 1947:2460-2461.

464 Pour le sociologue Michel Maffesoli, la prière latine « *Te rogamus audi nos* », « On te demande, écoute-nous », c'est typiquement païen » dans le sens de « Donne-nous », in Michel Cazenave, 2008, « Des vivants et des dieux », radio, *France Culture*, 20/9/2008.

465 Larchiver 2006:1139.

### III - La terre domestiquée

L'encyclopédiste Antoine Furetière, en 1690, propose une définition des Rogations très proche de ce qu'il était encore permis d'observer à la moitié du vingtième siècle :

Rogations, Feste d'Église qui dure trois jours, & qu'on célèbre avant l'Ascension : auquel temps on fait des prières & des Processions pour les biens de la terre. Le Lundy des Rogations est une des grandes Feries, qui a des rubriques particulières. Le premier qui fit célébrer les Rogations fut Saint Mamert Evêque de Vienne, qui fit assembler les Evêques pour implorer la miséricorde de Dieu par un jeûne de trois jours, à cause de l'incursion qui se fit en ce temps là de plusieurs bêtes nuisibles, comme dit Alcuin : ce qui s'est établi depuis en coutume pour toute la France.<sup>466</sup>

Liturgie de supplication et de pénitence, les cérémonies des Rogations comprenaient une procession au chant des litanies des saints, durant trois jours dans trois directions différentes dans les campagnes jusqu'au milieu de la seconde moitié du vingtième siècle. Avant Vatican II, le dimanche des Rogations ouvrait une période de trois semaines pendant laquelle la célébration des mariages était interdite par l'Église catholique. Les Rogations sont une des rares processions ordinaires destinées à bénir les fruits de la terre<sup>467</sup>, on peut également y avoir recours en cas de calamité climatique extraordinaire. « Au Moyen Âge, de telles processions sont pratiquées de manière variable suivant qu'on se trouve à la campagne, dans les villes ou dans les monastères<sup>468</sup> ».

#### Les Rogations de saint Colomba

La Vie de saint Colomba\* d'Iona<sup>469</sup> évoque une cérémonie rogatoire afin de conjurer une sécheresse cataclysmique, que l'auteur compare à celle décrite dans le Lévitique<sup>470</sup> ; après concertations les frères décident de processionner la tunique et le livre du saint :

Certains de nos aînés devraient marcher autour des champs qui venaient d'être labourés et ensemencés, emportant avec eux la tunique blanche de St Columba et les livres que le saint lui-même avait copiés. Ils devraient tenir au-dessus d'eux, la tunique, qui était celle qu'il portait à l'heure de son départ de la chair, et l'agiter à trois reprises. Ils devraient ouvrir ses livres et les lire à haute voix à la colline des anges, où de temps en temps, les citoyens célestes avaient habitude de descendre pour converser avec le saint.<sup>471</sup>

Le rituel fut efficace si l'on en croit l'auteur. Comme le remarque l'hagiologue Frédéric Kurzawa, le rituel semble s'inspirer des *Dialogues* de Grégoire le Grand :

Car chaque fois que la pluie manquait et qu'une longue sécheresse brûlait la terre d'un feu excessif, les citoyens de sa ville s'assemblaient pour élever sa tunique et la présenter avec des prières à la face

---

466 Furetière 1978: « Rogations ».

467 Hébert 1935:391 ; elle a pour but d'attirer les bénédictions du ciel sur les biens de la terre ; elle se fait au printemps, à l'époque des gelées tardives si redoutées des laboureurs ; elle traverse les champs cultivés afin d'appeler sur les moissons la protection divine.

468 Gy P.-M. « Rogations », in Vauchez 1997:II 1331.

469 Nous remercions l'historienne britannique Miss Kelly-A. Kilpatrick de nous avoir signalé le passage.

470 Le Lévitique, contenu dans le Pentateuque, concerne les devoirs sacerdotaux des Hébreux. Lévitique 26, 19-20 : « Je briserai l'orgueil de votre force, je rendrai votre ciel comme du fer, et votre terre comme de l'airain. / Votre force s'épuisera inutilement, votre terre ne donnera pas ses produits, et les arbres de la terre ne donneront pas leurs fruits. » trad. Louis Segond 1910.

471 Livre II, chap. 44 = Sharpe 1995:199-200, trad. personnelle. Nous remercions Frédéric Kurzawa d'avoir eu l'extrême obligeance de nous fournir une copie du passage ainsi que sa correspondance avec les Dialogues de Grégoire Le Grand.

### III - La terre domestiquée

du Seigneur. Avec cette relique, comme ils allaient priant à travers champs, subitement la pluie leur était accordée, suffisante pour saturer pleinement la terre.<sup>472</sup>

M. Frédéric Kurzawa nous confiait la rareté de ce type d'exemple dans les Vies des saints irlandais. Bien que les sources citées soient explicites pour le *Lévitique*, ou implicites pour les *Dialogues* du pape Grégoire Le Grand (540-604), le merveilleux reste présent dans l'évocation des conversations régulières de saint Colomba\* avec les anges, ainsi que le recours « magique » aux objets ayant appartenu au saint processionnés, autour des cultures, et élevés pour l'occasion vers le ciel dans une invocation aux pluies célestes.

#### Aspects antiques

L'historien suisse Justin Favrod, dans une perspective chrétienne syncrétique propose le rapprochement formel de l'institution des Rogations avec les suovétauriles de la Rome antique et la fête gauloise de Cernunnos de début janvier. La procession lustrale des suovétauriles conduisait trois animaux (verrat, bélier et taureau) autour des champs avant d'être sacrifiés. Saint Mamert institue des processions lustrales agraires après avoir fait fuir de la cité de Vienne des loups et des cerfs qui dévastaient la ville de Vienne. « De nombreux pénitentiels interdisent de se déguiser en cerf, ainsi qu'en vache ou en brebis au début de l'année<sup>473</sup> ». L'historien de l'antiquité remarque le fréquent recours aux déguisements de cervidés pour la fête du début d'année en Gaule, qui attirent durant plusieurs siècles les foudres des pères de l'Église gallicane. « Selon Sidoine, les cerfs ont réellement établi leurs tanières sur le forum de Vienne. Avit, plus prudent, estime que les Viennois ont été victimes de visions. Ces cerfs que Mamert a voulu chasser de sa ville par la procession des Rogations ne sortent-ils pas tout droit de la fête de Cernunnos?<sup>474</sup> ».

Les auteurs chrétiens<sup>475</sup> sont plus mitigés sur la question ; pour l'historien Joseph Bricout « il semble bien que l'idée de supplanter les *ambarvalia* de la religion romaine ne fut pas étrangère à l'institution<sup>476</sup> ». Les litanies majeures romaines du 25 avril auraient directement recouvert la fête des *Robigalia*<sup>477</sup>. Le chanoine de Bruyne rattachait également la fête de la Chandeleur (40<sup>e</sup> jour après Noël, le 2 février) à la cérémonie païenne de l'*amburbale*, et les Rogations aux *ambarvalia* qui, « étaient fixés alternativement aux 17, 19, 20 et aux 27, 29, 30 de ce mois [de mai]. Le second jour était le jour principal. La ressemblance avec les Rogations est très forte, et si un témoin ancien nous affirme que la cérémonie chrétienne est une imitation de la lustration païenne, nous n'avons aucun motif de récuser son témoignage<sup>478</sup> ». Jean Évenou plus prudent

---

472 Grégoire Le Grand, *Dialogues*, III, 15, 18 = Vogüe-Antin 1979:327.

473 Favrod 1992:73 : « Ces textes, qui apparaissent du début du IX<sup>e</sup> jusqu'au XI<sup>e</sup> siècle, prévoient en général une pénitence de trois ans pour les contrevenants ».

474 Favrod 1992:81.

475 Bruyne 1922:21 : « Les chrétiens du Moyen Âge devaient avoir comme ceux d'aujourd'hui, une répulsion instinctive à admettre une origine païenne de leurs cérémonies ».

476 Bricout 1928:24-25 « Rogations ».

477 On y priait le dieu Robigus de bien vouloir épargner la future récolte de la rouille du blé.

478 Bruyne 1922:18.

préfère évoquer une succession « peut-être à de vieux rites agraires du printemps<sup>479</sup> ».

Les dragons processionnaires décrits dans les Rogations médiévales, à Sens<sup>480</sup>, Poitiers<sup>481</sup>, etc., ont eux aussi disparus. Sur la présence de cet animal aux Rogations l'historien André Guillaume<sup>482</sup>, propose d'y voir une continuité formelle de l'affrontement Jupiter/Taranis<sup>483</sup> affrontant un monstre, un dragon, le tonnerre étant une métaphore des tremblements de terre, et autres fléaux terribles cités par saint Mamert qui doivent être contrés par des litanies.

Plusieurs références sémitiques peuvent également fournir un support liturgique aux processions agraires. Les prophéties d'Ezéchiel (37, 1-14) « L'Esprit rend la vie à ce qui était mort » évoquent le pouvoir divin de régénération biologique. Selon Paul Fenton, spécialiste du judaïsme, *Soukkot*<sup>484</sup>, la fête juive des cabanes commémorant l'exode des quarante années dans le désert, « La circumambulation des cabanes fut à l'origine un rite pour la pluie<sup>485</sup> ».

Bien que les cérémonies agraires soient universelles, l'origine de la cérémonie des Rogations est gallo-romaine avant de s'étendre par la suite à toute la chrétienté. À défaut de conclure sur la filiation préchrétienne de l'origine du rituel, remarquons dans la période contemporaine pour laquelle nous avons recueilli des témoignages, que les processions des Rogations se dirigeaient trois jours de rang dans la campagne dans trois directions différentes, le plus souvent vers des chapelles. Ces cérémonies ont toujours cohabité avec les troménies et autres tours, et pour notre champ d'observation n'ont ni le même but ni le même circuit, mis à part le même territoire paroissial.

#### ***Les beating the bounds anglais :***

---

479 Évenou « Procession, pèlerinage, religion populaire », in Martimort 1984:III 265.

480 Glaizal 2003:3 « Malgré l'ancienneté de cet usage, le 25 avril 1736, l'archevêque de Sens, Mgr Languet de Cergy, rendit une ordonnance “supprimant les stations que les processions des Rogations avaient la coutume d'aller faire dans les églises des campagnes...” C'était dans l'air du temps. à Troyes, Bénigne Bossuet interdit en 1728 de transporter le dragon d'airain surnommé la Chair Salée. A Paris c'est en 1730 que l'animal venimeux vaincu par saint Marcel cessa de processionner. En 1761, enfin, furent supprimées à Provins les processions du dragon et de la lézarde ».

481 En 1466 est évoqué un dragon appelé vulgairement la Grand' Gueule, Rédet 1859:210.

482 Guillaume 1983:28 : « La fête des Gabales, telle que la relate Grégoire de Tours, témoignerait de la persistance de cette cérémonie au V<sup>e</sup> siècle encore. Le trait marquant dans la genèse des Rogations est la rapidité de son adoption par l'ensemble de la Gaule -à peine 40 ans-, et à l'opposé, la lenteur de sa généralisation au monde italien -plus de 400 ans. S'il y a une origine païenne, il faut donc la rechercher ici plutôt qu'en Italie ».

483 Guillaume André 1983:28 reprend la théorie de J.-F. Cerquand 1889 sur le dieu gaulois Taranis : « La plupart des marais péri-urbains se situent à proximité immédiate d'un mont Gargan (Rouen, Troyes) ou d'une colline dont le nom évoque la lumière (mons Lucotinius à Paris), attribut de Taranis. Il semble donc exister un lien étroit entre le dieu gaulois de la foudre -ou son substitut- et le dragon du marécage. Comme le confirme d'ailleurs la statuaire gallo-romaine : Jupiter-Taranis terrasse le géant anguipède ou écrase le serpent à tête de bélier, proche par la forme du dragon médiéval ».

484 « Dès la fin de Yom Kippour, les Juifs doivent fabriquer une cabane, appelée “*soucca*”, résurgence des tentes dans lesquelles s'abritaient les Hébreux dans le désert ».

485 Fenton 1996:164.

### III - La terre domestiquée

Les premières paroisses anglaises se sont formées autour des centres monastiques régionaux (*minsters*) en s'adaptant aux structures de domination foncière, d'imposition et d'identité communautaire.

C'est seulement à partir de 900, et de la fragmentation des grands domaines fonciers que ces « paroisses-mères » ont été subdivisées à leur tour et ont donné naissance à de nouvelles paroisses, d'origine seigneuriale : un processus qui est probablement plus proche qu'on ne le croyait de celui qui s'est produit dans certaines régions de la France du Nord. Cette nouvelle identité paroissiale s'est traduite par un contrôle accru des inhumations et la mise en place, autour des minsters comme des églises locales, de cimetières consacrés et délimités.<sup>486</sup>

Avant le dix-septième siècle, la dépendance paroissiale à l'église du village ne concernait que les proches habitants ; aucune région n'était précisément définie, le terme de paroisse correspondait au rattachement ecclésiastique d'une région s'étendant sur plusieurs milles avec en son centre une église sous le contrôle spirituel d'un pasteur. Selon un rédacteur de la *Church Review* en 1870, « la paroisse dans les premiers siècles était une communauté, complète en elle-même, dans laquelle le supérieur et la personne à charge, l'employeur et l'employé, résidaient ensemble<sup>487</sup> ».

Le *Poor Law Act* de la Reine Elizabeth (43 c.2), décrété en 1601, a contraint les habitants à réfléchir et décider à quelle paroisse ils appartenaient. L'enregistrement précis des frontières de la nouvelle paroisse civile date vraisemblablement de cette époque. Le processus de définition et l'enregistrement de ces frontières, nécessitant l'accord et l'élection de responsables, a dû prendre un certain temps. Le jour nommé, le pasteur, les bedeaux, des responsables nouvellement nommés, un maître d'école et d'autres intéressés, incluant parfois le seigneur lui-même, réalisaient cette promenade physique sur les limites extérieures des terres tenues par les personnes qui s'étaient rattachées à l'église choisie. Une fois l'arpentage de cette nouvelle paroisse-civile réalisé, la répétition annuelle<sup>488</sup> de cette procession sur les frontières sous l'égide du pasteur devenait coutumière. Le caractère géographique de cette procession, très pratique pour la connaissance des frontières locales, nous est parvenu sous le vocable de *beating the bounds* ou « battre les frontières ». Les sévices corporels infligés aux jeunes gens<sup>489</sup> lors de ce parcours (bain forcé, tirer l'oreille, flagellation du postérieur...), correspondaient, toujours selon Tratman, à la nécessité de mémoriser efficacement, par imprégnation corporelle, le chemin frontalier en l'absence de marqueurs naturels remarquables.

Le *Poor Law Act* de 1601 a mis fin au modèle de l'ancienne paroisse communautaire où les familles disposaient de la liberté de choix de leur église régulière. Avant cette date, le pasteur durant les processions des Rogations disposait de la liberté de bénir les terres de ses ouailles et de s'abstenir de celles des « incroyants ». D'ailleurs, les homélies et les prières de l'époque élisabéthaine, avant 1601, évoquent le caractère religieux des processions plus que la

---

486 Blair 2005:33.

487 Cité par Tratman 1931b:319.

488 Tratman évoque des perambulations liminales pour des juridictions appelées « *hundred* » supérieures à celles paroissiales, et qui étaient triennales ; utilisées à des fins d'observations et de rénovations des chemins, bornes et autres drains.

489 Le Calvez G., 1886, « Notes et enquêtes », *RTP*, I, p. 348. La pratique est signalée dans la région de Paimpol.

bénédiction des confins territoriaux ; il y était le plus souvent fait référence à « l'observation des frontières<sup>490</sup> » expression communément admise.

L'archevêque Grindal, dans ses injonctions au clergé du diocèse d'York en 1571, prescrit que « la pérambulation [ou promenade] doit être effectuée par les gens pour voir les limites de leurs paroisses aux jours des Rogations, communément appelés *Cross week or gang day*<sup>491</sup> ».

Le même auteur, dans un article intitulé « *The Ancient Parish*<sup>492</sup> », évoque la présence, comme marqueurs naturels de frontières, des arbres appelés « *Gospel trees* », car ils étaient vus par le pasteur comme marqueurs de l'étendue de sa juridiction spirituelle. Les processions s'arrêtaient devant ces arbres où le pasteur lisait l'Évangile du jour<sup>493</sup>.

Aujourd'hui, avec le relevé précis des limites des territoires par *the Ordonance Survey maps*<sup>494</sup>, la transmission mémorielle physique (par la marche et les frappes) des finages n'est plus requise<sup>495</sup>. W. S. Tratman de conclure que les *beating the bounds* sont une continuation de la vieille coutume de *Processioning*<sup>496</sup>, qui au passage de la loi *Poor Law Act 1601*, a cessé d'être liturgique pour se séculariser en rite coutumier.

#### ***Les bancroix (belges)***

Les processions des bancroix ou « croix banales » font référence aux paroissiens d'églises filiales qui se rendaient avec leurs croix, bannières et reliques à leur église mère et y déposaient leurs offrandes tous les ans à la même date. L'historien Godefroid Kurth évoque comme légendes d'origine des processions « qu'un fléau de la nature (inondation, sécheresse, épidémie, épizootie) avait été conjuré par l'institution de ces croix, et que les fidèles reconnaissants avaient voulu perpétuer le souvenir du miracle obtenu en le commémorant chaque année<sup>497</sup> ». L'historien religieux Dom Ursmer Berlière produit plusieurs citations d'auteurs médiévaux ; un acte de 1202 évoque l'ancienne coutume « en vertu de laquelle un certain nombre de paroisses étaient tenues de porter annuellement leurs offrandes à certaines églises conventuelles “pour l'entretien des frères qui y servent le Seigneur<sup>498</sup>”. Un acte d'un évêque de Passay, en 1143, considère ce cens personnel comme une reconnaissance du domaine universel du Pontife romain sur les baptisés. Tandis qu'une réclamation du chapitre de Tongres contre des paroisses

---

490 « *Viewing of bound* » Tratman 1931b:318.

491 Tratman 1931b:323. « *In some northern districts, the old name of Gang Week or Ganging Days is occasionally used for Rogation-tide and Ascension, from the Anglo-Saxon gengen-to go—because at this time the people gang, or go about the parish to bless the fields and beat the bounds* » sur le site Internet de la ville britannique de Barham, cf. <http://www.barham-kent.org.uk/Beating%20the%20Bounds.htm>, consulté en mars 2009.

492 Tratman 1931a:17ss.

493 Pour le cas d'Eltham, ces cérémonies cessèrent après que le vicaire eut imposé des restrictions sur les nourritures et les boissons offertes, car il était inconcevable selon lui que l'Église paie ces nourritures festives. Tratman 1931b:319.

494 L'« Institut Géographique National » de Grande-Bretagne.

495 Tratman publie son article en 1931.

496 Le belgicisme « processionner » serait la meilleure traduction du terme anglais *processioning*.

497 Kurth 1905:229.

498 Berlière 1922:419, citant les *AASS*, t. III, mars, p. 389.



récalcitrantes fait remonter cet usage aux empereurs chrétiens<sup>499</sup> ». Une notice de l'abbaye de Lobbes propose de les rattacher à une évolution historique des pèlerinages vers la cité éternelle lors des invasions des Goths et des Huns<sup>500</sup>...

Si les auteurs anciens en avaient déjà perdu les motivations originelles, elles sont restées célèbres en Belgique par les remontrances du clergé envers la population qui préférerait porter leur hommage à des sanctuaires moins éloignés. Ainsi, le prince évêque de Liège, Notger, promulgua en 980 une charte jetant l'anathème sur vingt-neuf paroisses rebelles du Darnau :

Notger, par la grâce de Dieu, évêque de Liège, à tous présents et à venir. Il est suffisamment établi qu'un témoignage écrit a plus de valeur qu'une garantie légale, parce qu'il garde perpétuellement en mémoire ce qui sans lui, tomberait dans l'oubli. C'est pourquoi nous faisons connaître pour l'avenir la plainte qu'a portée devant moi Folcuin, abbé, contre l'opiniâtreté des Églises du Pagus de Darnau. **Elles étaient redevables, au monastère de Lobbes, d'aumônes, dites bancroix, échéant à la Saint-Marc; mais s'étant laissé entraîner sous le prétexte d'une moindre distance, elles les ont portées à Nivelles et à Fosses.** Tout ceci a été examiné et reconnu par nous et redressé dans le synode de notre Église, conformément à la loi. Il s'agit des Églises de Bousval, Baizy, Houtain, Loupoigne, Buzet, Obaix, Roux, Rèves, Liberchies, Pont-à-Celles, Trazegnies, Courcelles, Jumet, Gilly, Lodelinsart, Charnoy [Charleroi], Dampremy, Marchienne, Mont-sur-Marchienne, Montigny-le-Tilleul, Montigies-sur-Sambre. **Si quelqu'un s'avisait désormais de détourner de l'Église cette aumône constituée de temps immémorial, qu'il soit anathème.**

Fait à Lobbes, le jour de l'incarnation du Seigneur, 980, Indiction VIII, le jour même de la fête, en présence de : Bernard l'avoué, D. Gomar, D. Godescalc, frères de l'abbé de Lobbes Folcuin, D. Odivin, D. Gauthier, etc. Collationné et souscrit par moi, Tancrede [notaire]. D.R.S.P.A.C., T. II.<sup>501</sup>

D'après Dom Berlière, il faut simplement rattacher les bancroix à « cet antique usage des croix banales de la Pentecôte<sup>502</sup> ». On retrouve durant tout le Moyen Âge ces processions paroissiales d'obligation en Allemagne, en Belgique, en Grande-Bretagne et en France<sup>503</sup>.

Les processions peuvent avoir pour destinations les églises cathédrales, des monastères, des collégiales, ou encore les églises mères.

Ainsi, les statuts diocésains de Tréguier, en 1334, permettent de constater que « tout chapelain ayant charge d'âmes est tenu de visiter processionnellement, une fois par an, l'église de Tréguier, et ce le dimanche qui suit la fête de la Trinité<sup>504</sup> ».

À Rennes, par un ordre des fêtes de 1415 « le lundi et le mardi de la Penthecouste sont doubles de sonneries et de distributions, et à celui jour sont tenuz à venir en procession solennelle avec les croez et bannières les neuff rectours des neuff paroisses de Rennes avecques leur peuple et

---

499 Berlière 1922:419 : « [...] qui auraient transféré aux églises principales un cens capital que les sujets de l'Empire, non soumis au droit italien, avaient coutume de payer dans les principales villes de leur province ».

500 Commués par le pape Boniface en des visites « [...] à quelques église cathédrale ou ancienne basilique plus rapprochée, à condition de s'y rendre processionnellement sous la conduite des curés, croix et bannières en tête ». Bormans 1856, faisant référence à un document intitulé *Quare institutae sunt litaniae sive bancruces*.

501 Delforge 1984:XII-XIII.

502 Berlière 1922:420.

503 Pour les nombreuses citations, cf. Berlière 1922.

504 Berlière 1922:425.

poier chacun un denier qu'ils y doivent et qui est appelé le denier de Saint-Esprit<sup>505</sup> ».

La concentration de processions banales à la période de la Pentecôte, doit être liée, selon Dom Berlière, à la tenue des synodes à l'église cathédrale qui se déroulaient à cette période et « qu'à cette date on payait la débite épiscopale<sup>506</sup> ».

Les processions banales qui se rendaient à des monastères ou à des collégiales le faisaient en vertu d'une autorisation épiscopale<sup>507</sup>. En effet le droit d'établir ces processions ressort de la compétence épiscopale, que les processions soient d'échelle paroissiales ou diocésaines. Est-ce pour faciliter l'accomplissement d'un devoir annuel que les évêques autorisèrent la visite d'une église plus rapprochée que la cathédrale ?

Ainsi à Langres, en 1170, le chapitre de Saint-Mammes est en possession de « croix ». Une lettre du pape Alexandre III détaille le transfert : « Nous vous confirmons les coutumes de rentes, qu'on appelle croix, de tout l'évêché de Langres, excepté celles que les évêques de Langres ont concédées à des églises ou des monastères<sup>508</sup> ».

Du dixième au douzième siècle, l'abbaye de Mettach, en vertu d'un privilège reçu de l'archevêque Robert de Trèves (931-941) recevait près de soixante-seize paroisses le jour de la dédicace de l'église et les paroisses y portaient leur offrande de cire et autres dons<sup>509</sup>.

L'abbaye de Lobbes recevait le 25 avril les bancroix de soixante-douze paroisses. « À la fin du X<sup>e</sup> siècle, celles du concile de Fleurus tentèrent de se soustraire à l'obligation d'aller à Lobbes, en portant leurs offrandes à Nivelles ou à Fosses, mais l'évêque Notger [cf. *supra*] les obligea, en 980, à maintenir la coutume traditionnelle<sup>510</sup> ».

Les dates de ces processions d'obligation varient selon le lieu et l'époque.

*In fine*, de nombreux auteurs<sup>511</sup> n'hésitent pas à rapprocher les tours de villes belges des bancroix médiévales, dans une logique de glissement de l'obligation épiscopale pour les limites paroissiales. L'important nombre de fêtes traditionnelles se déroulant encore de nos jours à la Pentecôte, renforcerait cette hypothèse évolutionniste. Cependant suivant nos recherches de terrain, la seule procession qui se rapproche du modèle formel des bancroix est la « grande Procession de Tournai », qui voit défiler en costume des délégations de l'ensemble des paroisses de l'évêché, portant une statue ou les reliques de leur saint patron, devant l'évêque<sup>512</sup>. Enfin, l'absence de sources écrites nous force à reconstruire des liens, hier comme aujourd'hui, les

---

505 Corson 1879:5-6 et 1880:194-195.

506 Berlière 1922:426.

507 Berlière 1922:431.

508 *Gallia christiana*, t. IV, col. 186 ; cit. et trad. Berlière 1922:433.

509 Berlière 1922:435.

510 Berlière 1922:436.

511 Acq 1993:49 (sans trop y croire), Berlière 1922:420-421, Delforge 1984:XV : « [...] soit par la renonciation des villages, soit par la transformation de la procession d'obligation en un pèlerinage de pure dévotion et de caractère local »...

512 Quoique les historiens font remonter l'origine de la procession en 1092 pour remercier Notre-Dame d'avoir délivré la ville de la peste, cf. Henneghien 2006:62.

plus vraisemblables possibles avec ce passé qui nous échappe. La ville de Nivelles contredit l'exemple de repli local, l'abbé Van Rijckel, en 1637, dans son *Histoire de Sainte-Gertrude*, évoque « la venue de trois, seulement, des anciennes paroisses tributaires allaient encore “à croix” à Nivelles aux jours fixés : Limal, Petit-Rœulx et Arquennes<sup>513</sup> », alors que le tour de Sainte-Gertrude prospérait depuis le treizième siècle.

#### III-3.4 Mise en œuvre du rite :

Le rite correspond aux pratiques, constitutives d'une religion, visant à établir une relation avec les puissances transcendantes. Il n'existe pas de religion populaire manifestant les rites, mais une expression coutumière des Églises catholiques locales, d'où notre constat sur l'importance du rôle central du prêtre comme intermédiaire, symboliquement efficace<sup>514</sup>, du rituel. Bien qu'il existe tout un ensemble de traditions populaires, légendaires et rituelles, elles se basent sur des motifs simples et universels, dépendant des traditions religieuses instituées contemporaines ou anciennes, comme pour les gestes de recours médiévaux qui ont tant fasciné les voyageurs du dix-neuvième siècle découvrant la Bretagne des pardons.

Nous avons placé dans cette partie la section consacrée au temps, car il apparaît que le rite lui est intimement associé comme le légendaire l'est à l'espace.

#### Le temps du rite :

Si l'espace et la légende sont marqués par l'ancrage aux coutumes locales, le temps est régi par l'institution religieuse ; en ce sens, les singularités temporelles observées sont difficilement réductibles au local.

La limitation du rituel au temps diurne est recommandée, voire imposée, par les statuts synodaux afin d'éviter les dérives occasionnées dans de telles circonstances comme les boissons, rencontres entre les deux sexes, etc. Quelques rares cas échappent aux restrictions, Gerpennes et Magnac-Laval, où effectivement la longue distance parcourue impose un départ nocturne et l'emport de boissons, créant de fréquentes dérives. Les abus constatés peuvent être sanctionnés par les autorités civiles et religieuses, comme à Ceaucé, provoquant directement ou indirectement la réduction du circuit.

#### *Temps calendaire :*

La date de déroulement observée s'étend sur la période estivale avec une concentration pour la période Ascension-Pentecôte.

- **Ascension**, le jeudi : Bourbriac, Gouesnou et Locquéolé<sup>515</sup>.
- **Pentecôte**, le dimanche<sup>516</sup> : Landeleau ; le lundi<sup>517</sup> : Ceaucé, Magnac-Laval, Gerpennes,

513 Delforge 1984:XV.

514 N'ayant pas assisté à de manifestations surnaturelles nous leur reconnaissons *a minima* la fonction symbolique.

515 Anciennement la veille du jeudi de l'Ascension.

516 Tock-Schröder 1955:47 relèvent en Belgique pour le dimanche de la Pentecôte le tour de sainte Ragenufle à Incourt.

517 Tock-Schröder 1955:47 relèvent en Belgique pour le lundi de la Pentecôte, la marche de Notre-Dame de

Soignies.

- **La Trinité**, le dimanche : Mons, Renaix, Saintes.
- **Fête du Saint-Sacrement**, le dimanche : Locmaria-Quimper<sup>518</sup>.
- **La fête du saint** : Plabennec.
- **Autres dates** : Larchant (mardi après la Saint-Barnabé-11 juin), Locronan (2<sup>e</sup>-3<sup>e</sup> dimanche de juillet), Nivelles (après la Saint-Michel).

Les deux fêtes mobiles de l'Ascension et de la Pentecôte concentrent une majorité de processions giratoires, avec un pic de fréquence en Bretagne<sup>519</sup>. Quand nous évoquons la Pentecôte, il s'agit de la journée de lundi, entendue que la troménie de Landeleau se déroulait anciennement le lundi ; le dimanche est réservé à l'importante cérémonie religieuse de l'Église manifestant la descente de l'Esprit Saint, le don des langues et la mission évangélisatrice de l'Église chrétienne.

Aujourd'hui les prêtres n'hésitent pas à regrouper à l'Ascension ou au dimanche de la Pentecôte la cérémonie de Communion solennelle des enfants, oblitérant le déroulement du rituel processionnaire par manque de desservants comme à Locquénolé. Le lundi de la Pentecôte, jour férié<sup>520</sup> en France et en Belgique<sup>521</sup>, a failli ne plus être chômé par décision gouvernementale suite à la canicule de 2004 où le premier ministre français instaura une journée de solidarité<sup>522</sup>. À cette occasion les paroissiens français ont craint plus que leurs coreligionnaires belges une disparition de leur procession se déroulant le lundi de la Pentecôte comme nous l'avons observé pour Magnac-Laval. En Belgique, les fêtes locales se déploient fréquemment sur une durée de trois jours, de nombreux participants n'hésitant pas à poser leurs vacances durant cette période ; à l'inverse de la France, où les participants dissocient leurs vacances personnelles du week-end de fête communautaire. Doit-on y voir une fragilité supplémentaire du déroulement des cérémonies due à l'individualisme ambiant ? Ce week-end de la Pentecôte peut s'étendre en

---

Foy à Rochefort. De nombreuses autres processions sont citées, mais nous n'avons pu en vérifier le caractère giratoire.

518 On peut s'interroger sur cette date, correspondant à la confirmation épiscopale qui avait lieu dans la chrétienté catholique durant une cérémonie vespérale précédant le dimanche du Sacre (cf. Julerot 2003). Elle pourrait être mise en lien avec la prééminence de l'abbesse de Locmaria sur la première entrée de l'évêque en sa ville épiscopale, il devait d'abord passer par le prieuré au titre de pèlerin. Dans cette même logique de prééminence, la dame prieure soutenait que « sa procession est en droit de passer par le chœur de la cathédrale, le dimanche de la Trinité » et y quêter, cf. Pondaven-Abgrall 1923-1924:308.

519 « Les processions organisées lors des fêtes de la Pentecôte sont très nombreuses ; ayant toutes un but différent, chacune a son propre caractère et ses propres coutumes » in Tock-Schröder 1955:47.

520 Comme le sont les fêtes chrétiennes de l'Assomption, l'Ascension, la Toussaint et de Noël. Le 8 mars 1886, la loi reconnaissait comme fêtes légales chômées le lundi de Pâques et le lundi de Pentecôte ; étonnamment, car l'octave de Pâques et celle de la Pentecôte ne comportent liturgiquement aucune cérémonie religieuse. Cf. Malézieux-Menasseyre 1963:81.

521 « Le lundi de Pentecôte est actuellement jour férié en Allemagne, en Autriche, en Belgique, aux Pays bas, en Suisse, en Norvège, en Suède au Danemark, en Islande et en Grèce. Mais il ne l'est pas en Italie, en Espagne, au Portugal, au Luxembourg, en Angleterre, en Irlande, en Pologne, en Russie » cf. site Internet de la paroisse de Nanterre, « Traditions et noms de la Pentecôte en Europe », [http://catholique-nanterre.ccf.fr/faq/fetes\\_pentecote\\_documentation.htm](http://catholique-nanterre.ccf.fr/faq/fetes_pentecote_documentation.htm), consulté en décembre 2009.

522 « Il est redevenu un jour férié comme les autres. La journée de solidarité est maintenue, mais elle peut être fixée à tout moment », in *Ouest-France*, « Le lundi de Pentecôte sera bien férié », 27 mai 2009, p. 5.

Belgique au mardi<sup>523</sup>, voir jusqu'au mercredi<sup>524</sup>.

Le weekend de la Trinité offre une concentration processionnaire visible uniquement en Belgique à Mons et à Saintes.

En dehors de ce triptyque Ascension-Pentecôte-Trinité, nous relevons pour la Bretagne une seule troménie se déroulant le jour de la fête du saint à Plabennec avec saint Ténéan; la procession relève selon nos critères plus d'une manifestation processionnaire organisée le jour de la fête du saint que du témoignage d'une procession giratoire d'un minihi ou d'une structure plus ancienne.

En dehors des périodes précitées, les autres tours relevés répondent à des logiques calendaires indépendantes des fêtes mobiles ou du martyrologe chrétien<sup>525</sup> : saint Mathurin\* de Larchant fêté le 1<sup>er</sup> novembre est processionné après la Saint-Barnabé du 11 juin; saint Ronan\* fêté le 1<sup>er</sup> juin est processionné à Locronan à la mi-juillet; sainte Gertrude\* de Nivelles fêtée le 17 mars est processionnée après la Saint-Michel du 29 septembre.

#### *Temps « extraordinaire »*

Nous avons vu la prégnance du cycle solaire annuel sur la périodicité de nos rituels, excepté pour Locronan. Ce constat reflète la conception chrétienne générale du temps, le temps divin étant réduit à l'exacte année solaire : « le Christ naît au solstice d'hiver chaque année et meurt à peu près à l'équinoxe de Printemps<sup>526</sup> ».

La répétition régulière du cycle permet d'effacer, la durée du rituel, la perception linéaire du temps. Peut-on parler pour autant d'éternel retour pour paraphraser le concept cher à Mircea Eliade? Il s'agit d'une commémoration, une réactivation de la mémoire, il n'est pas question de revivre la geste épique du saint, mis à part peut-être à Mons où tout le public est sollicité par la remontée du Car d'Or et pour le Lumeçon. La répétition cyclique crée une émotion, un ressenti physique, parmi les acteurs impliqués, plus le physique étant sollicité durant le rituel, plus ce manque, cette excitation physique à l'approche de l'évènement se fera ressentir comme nous avons pu le vivre et l'observer à Gerpennes, Magnac-Laval, Mons...

Si pour l'Église catholique il s'agit de la fête ordinaire du saint patron de la paroisse, pour la population, il s'agit de la fête religieuse et populaire de la communauté, le temps autour duquel l'année finie et débute, autour duquel on se remémore les morts décédés avant ou après la troménie ou le tour.

Dans ce même registre, les organisateurs nivellois sont très fiers de pouvoir dater l'édition de

---

523 Pèlerinage des clochers à Anderlecht, tour de Saint-Amelberge à Tamise, tour de la Pucelette à Wasme, cf. Tock-Schröder 1955:52-53.

524 Procession de Notre-Dame à Kampenhout, cf. Tock-Schröder 1955:53.

525 Nous n'avons pu ethnographier la procession de Notre-Dame de Basse-Wavre qui se déroule le dimanche suivant la fête de Saint-Jean-Baptiste (24 juin). Tock-Schröder (1955:58-59) notent un grand tour équestre nocturne et grande procession de Notre-Dame diurne de 7,5 km.

526 Verdier 1994:281.

leur Tour ; ainsi en 2006 était fêté le 730<sup>e</sup> tour de Sainte-Gertrude<sup>527</sup>, le 960<sup>e</sup> anniversaire de la collégiale et le 1380<sup>e</sup> anniversaire de la naissance de sainte Gertrude\*. La datation arbitraire du tour ne tient pas compte des réserves historiques quant à la première mention de l'évènement ainsi que de sa fondation non datable.

#### **Aspects liturgiques :**

Les exemples de Locronan, Magnac-Laval et Nivelles se référant encore à une liturgie médiévale nous ont permis d'en apprécier la force évocatrice au sein du rituel. L'usage du latin pour la liturgie renforce l'aspect sacré du rite dans la perception populaire, à l'inverse de la démarche pastorale revendiquée par le clergé qui privilégie l'emploi de la langue courante.

En ce sens, les partisans du rituel, clercs, confrères ou simples paroissiens, à cœur à préserver le maximum d'éléments anciens dans un souci de préservation du lien mémoriel d'avec les origines. À l'inverse, la recreation opérée à Locquénolé, où l'abbé Roger Abjean, musicien, a pris le parti de systématiser les cantiques francophones dans un souci d'œcuménisme entre les anciens et les nouveaux résidents ; il a accentué par ce procédé le fossé entre les anciennes éditions du rituel et son renouveau.

Le curé étant maître dans sa paroisse et la procession n'étant pas considérée comme un sacrement régi par le *Rituel Romain*, il conserve une certaine liberté d'adaptation entre la tradition locale et les impératifs de la pastorale. En général nous constatons le partage entre les langues anciennes, le breton et le latin, vernaculaire pour le breton, et ancienne pour le latin, avec la langue de communication, le français. Si le curé recherche une neutralité dans les choix, évitant ainsi une inutile confrontation avec ses ouailles, l'équipe de pastorale chargée de l'animation liturgique tend à privilégier la communication à la tradition. Ainsi avant la Seconde Guerre mondiale, l'usage du breton était systématique, comme celui du latin avant le concile de Vatican II ; l'usage de la langue française n'a pas cessé de se développer depuis cette date dans les régions francophones. Les partisans, locaux ou extérieurs, du maintien de la tradition revendiquent une plus grande part pour les langues anciennes mais sans pour autant s'investir dans la vie paroissiale.

Si à Magnac-Laval et à Nivelles, la liturgie suit l'office monastique, à Locronan au début du dix-huitième siècle, un prêtre<sup>528</sup> a composé un cantique à saint Ronan\* en quarante-huit sizains<sup>529</sup>, c'est-à-dire quatre fois douze, permettant d'en « chanter quatre strophes à chacune des stations<sup>530</sup> » en tenant compte du contenu et du trajet parcouru<sup>531</sup>. Ce dernier exemple de

---

527 Pendant que la ville de Gerpennes fêtait durant le week-end de la Pentecôte 2007 sa « 28<sup>e</sup> foire commerciale et artisanale », si on se réfère au premier de couverture du dépliant édité par le Syndicat d'Initiative de Gerpennes-Entité.

528 Les chanoines Pondaven et Abgrall 1926:3-13 l'identifient avec un certain clerc Chapelain émergeant le registre paroissial en 1740, une interprétation qui ne paraît pas vraisemblable pour Donatien Laurent (1979:655n17) compte tenu de la syntaxe bretonne de l'époque.

529 Strophe composée de six vers et construite sur deux ou trois rimes.

530 Laurent 1979:217.

531 « Bien que toujours chanté actuellement, le texte du XVIII<sup>e</sup> siècle a été considérablement remanié par



cantilation synchrone reste exceptionnel dans notre corpus, révélant par là le souci d'adaptation de la liturgie coutumière.

#### **Les enseignes :**

Là où les croix, ainsi que les bannières, sont employées dans une logique de représentation des différentes paroisses catholiques, particulièrement visible et mise en scène à Locronan, qui victime de son succès voit sa procession des enseignes enfler démesurément et perturber le déroulement de la grande Troménie elle-même. Bien que recommandée par le *Rituel Romain*, la croix de tête peut être remplacée par un porte-étendard à cheval (Saintes, Soignies) ou à une bannière (Magnac-Laval et anciennement Locronan). La présence de statues observées dans le cortège de départ et d'arrivée à Landeleau a démarré tardivement à la fin du dix-neuvième siècle pour s'étioler un siècle plus tard. L'on observe généralement une réduction de l'ostentatoire processionnaire, sauf à Locronan<sup>532</sup>, où la présence traditionnelle des classes de la société rurale a glissé vers l'emphase esthétique face aux objectifs des photographes.

#### **Les reliques ou la présence réelle du fondateur :**

Les reliques du saint manifestent la présence réelle du fondateur à l'instar de l'eucharistie manifestant la présence réelle du corps du Christ. Dans la quasi-totalité des cas, ce sont elles qui sont circumambulées, sur les épaules d'hommes ou sur un char tiré par des chevaux (Belgique), pouvant ouvrir (Gouesnou, Landeleau, Locronan) ou fermer (Mons, Nivelles, Saintes) la procession. La descente et la remontée du reliquaire (Mons, Saintes, Soignies) manifestent la rencontre intime du saint avec sa communauté, s'exprimant en Bretagne dans la vénération par le baiser des reliques. Cette cérémonie finale, dernier contact avec le saint, tend aussi à s'étioler, le baiser des reliques est perçu comme peu hygiénique (Landeleau), inutile (Bourbriac, Gouesnou), la lourde châsse-reliquaire n'est plus remontée sur son socle (Nivelles). S'il est de tradition de dire que la Première Guerre mondiale a tué les korrigans, et ceux qui en racontaient les exploits, la société industrielle a tué l'imaginaire paroissial.

Les reliques ont un statut sacré, plus symbolique qu'historique, si l'on retient quelques rares cas (Gouesnou, Nivelles, Gerpennes) il est bien difficile d'établir avec assurance le suivi historique du corps du fondateur de sa mort jusqu'à nos jours. Les reliques peuvent être remplacées par la statue du saint fondateur (Magnac-Laval, Locquénolé en 2009) compensant l'absence ou l'interdiction de sortie des dites reliques.

Bien que l'histoire conserve de nombreux récits de miracles associés à la présence des reliques (Locronan, Nivelles), nous n'avons pas observé de tels phénomènes à l'époque contemporaine<sup>533</sup>.

Les reliques sont intégrées à cette séquence que forment le rituel, la légende et le circuit ;

---

des réfections successives : le style a été amélioré, le vocabulaire purifié, le texte beaucoup abrégé. La version publiée par Pondaven et Abgrall, pourtant très proche de l'original, a déjà perdu une strophe. Celle qui reçut en 1911 l'imprimatur de l'Évêché n'en avait plus que trente-deux et la version chantée aujourd'hui n'en a plus que onze » in Laurent 1979:217.

532 Constat applicable également au pardon de Sainte-Anne-La-Palud.

533 Phénomènes extraordinaires qui n'auraient pas manqué de laisser des traces dans les archives.

manifestation symbolique visible du saint sur les limites de l'espace dont il est le fondateur reconnu comme tel.

**En conclusion**, le rite processionnaire catholique coutumier permet de recréer ce lien symbolique avec la geste du fondateur ; à l'image de l'eucharistie dominicale, le rite est répété annuellement suivant les fêtes mobiles ou les fêtes solaires des saints du calendrier chrétien. Les cantiques, les enseignes et les reliques constituent les ornements réguliers du rituel. Ils tendent à disparaître ou à être valorisés au sein de la société laïque, sauf, quand le rite processionnaire est qualifié, ou représentatif d'un pittoresque traditionnel, pour reprendre des termes que l'on rencontre fréquemment dans les articles de vulgarisation.

L'espace, la légende et le rite forment un ensemble cohérent où se déploie l'imaginaire religieux coutumier des communautés paroissiales. Comme nous le remarquons pour le récit fondateur de l'Amérique Moderne, des *Pilgrims Fathers*, les saints chrétiens de notre corpus fondent littéralement l'imaginaire chrétien dans un espace négocié auprès de propriétaires fonciers (seigneurs ou résidents indéfinis à Locronan), effaçant par leur geste le passé pré-chrétien des lieux. Le circuit, la légende et le rite laissent parfois transparaître des logiques anciennes, l'esprit humain les adaptant sans cesse à ses besoins contemporains : langue de communication, statut de la propriété privée, sécurité routière, christianisation des récits... Les circumambulations sont à l'image des communautés qui les portent, à la fois conservatrices et contemporaines, religieuses et populaires. Tant que le clergé sera présent elles dureront dans leur aspect religieux, celui que nous avons observé durant nos terrains enquêtés, le populaire festif limitant le plus souvent la vénération du saint fondateur à l'émotion physique ressentie et partagée lors du rituel.

### **III-4 Un récit pour fonder le monde**

Ce qui différencie le plus ces grandes circumambulations des autres processions et pèlerinages sont les mythes ou légendes de fondation ainsi que les rites cycliques de renouvellement qu'ils manifestent. Selon notre approche ethnologique, nous pouvons résumer la problématique selon cette séquence minimale : le mythe est la cause, le rite est la conséquence, et la tradition en est la mémoire humaine. Le père Maurice Gruau<sup>534</sup>, à propos de la ritualité catholique, préfère employer l'adjectif « symbolique » plutôt que celui de « mythique », trop connoté négativement en français ; de même, « le discours qui accompagne un rite vise souvent à en expliciter la signification [...] Au contraire, le récit nous renvoie à un événement mythique passé qui, d'une certaine façon, est en train de se renouveler dans la célébration du rite<sup>535</sup> ». Maurice Gruau présentant la double compétence de l'ethnologue et du prêtre permet de mieux appréhender deux voies d'approche différentes, celle du clerc pétri de foi et celle de l'ethnologue rationaliste<sup>536</sup>. L'Église disposant déjà d'une exégèse sur le sens liturgique des processions<sup>537</sup>, nous proposons d'élargir le champ de recherche à la structure narrative et mythologique des récits de fondation.

Si notre démarche peut paraître singulière dans notre société sécularisée, les figures merveilleuses des mythologies anciennes sont toujours présentes dans notre quotidien :

- soit par persistance comme pour les théotoponymes (Lyon/*Lugdunum*/ville du dieu Lug), dans notre calendrier quotidien (mardi/Mars, mercredi/Mercure...), mensuel (janvier/*Janus*, Février/*Februa*...), dans l'histoire de l'art (Antiquité et Renaissance), les réalités familiales (caducée des médecins), linguistiques...
- soit par résurgence<sup>538</sup> comme pour le monde dit de l'*heroic fantasy*<sup>539</sup> (jeux de rôle, jeux vidéo, cinéma, littérature...), la littérature, la psychanalyse, les fêtes populaires (santa Klaus, Halloween)...

Si la plupart du temps il ne s'agit que de motifs isolés, dont la seule valeur tiendrait à leur esthétique antique, des récits plus longs et complexes sont recréés à l'image des mythes anciens, ou continuent de vivre de manière cachée dans les récits à structures narratives issues des traditions orales et littéraires. Pour le cas de la Bretagne, le meilleur exemple est celui de la légende de l'engloutissement de la ville d'Ys, un mythe constamment réactualisé malgré l'absence totale d'artefacts archéologiques.

534 Gruau 1999:59.

535 Gruau 1999:61.

536 Bien que nous ayons conscience de la limite de notre distanciation, ayant grandi dans la ruralité bretonne très imprégnée de la pratique religieuse catholique... d'où notre intérêt pour ce sujet.

537 La revue La Maison-Dieu du centre de pastorale liturgique, les n° 43/1955, 228/2001 consacré aux processions et à la ritualité, les ouvrages de Chélini-Branthome 1982, 1987, 2004...

538 « Chasser un cheval de Troie de son ordinateur, regarder un film érotique, assister à un concours de sosie, danser le calypso, toucher le pactole, jouer de la musique ou tout simplement aller au lycée... Quel est le point commun entre ces diverses activités ? Aucun, si ce n'est que toutes les expressions qui les désignent trouvent leur origine dans des épisodes de la mythologie gréco-romaine » Korda 2007:1.

539 « L'*heroic fantasy* est à l'origine le nom donné à la fantasy, dans le sens d'œuvres centrées sur des aventures héroïques dans des mondes imaginaires au contexte fortement médiéval ou pré-moyenâgeux » [http://fr.wikipedia.org/wiki/Heroic\\_fantasy](http://fr.wikipedia.org/wiki/Heroic_fantasy), consulté en avril 2009.

Suite aux études de Vladimir Propp<sup>540</sup> sur la structure du conte, puis de Claude Lévi-Strauss<sup>541</sup> et de Georges Dumézil<sup>542</sup> sur les mythes, nous proposons d'étudier la persistance ou non de schémas anciens dans les récits de fondations légendaires. Ainsi, le récit type présente un saint, aux qualités d'arpentage, paré de pouvoirs merveilleux, que l'on retrouve dans les mythologies et les légendes anciennes (Goeznou\* semblable au Dagda\* levant un fossé frontière, Telo\* et Edern\* chevauchant un cerf à l'image du Merlin sylvestre, Briac\* ou Ronan\* lançant des pierres comme Gargantua...) ; il arpente suivant les clauses d'un contrat, en un temps limité, les frontières de sa future paroisse ou de son domaine monastique. L'histoire se transmettant oralement de génération en génération, elle est un jour couchée sur le parchemin par un clerc et l'acte fondateur merveilleux, passé au filtre de la théologie romaine, est substitué au motif banal du saint usager du circuit (Vincent, Ronan\*, Briac\*...), à l'image du dévot contemporain imitant symboliquement le cheminement spirituel des saints.

Les légendes de fondation de notre corpus sont constituées :

- d'un héros arpenteur,
- d'un arpentage merveilleux réalisé avec des objets spécifiques à l'image de ce qui pouvait être réalisé dans l'arpentage juridique coutumier ;
- d'une fondation d'un microcosme (paroisse) sur un modèle cosmogonique,
- d'un mode de transmission populaire et religieux.

Ces légendes de fondations manifestées par le rite circumambulatoire communautaire, se retrouvent dans les mythes de fondations de villes de l'antiquité ainsi que dans les contes populaires.

#### III-4.1 Le héros arpenteur

Il nous a donc paru important de définir les trois catégories dans lesquels nous retrouvons des personnages arpenteurs et fondateurs de territoires : les dieux, les héros et les saints. De ces récits issus de l'expression humaine, la catégorie des héros, ces hommes aux pouvoirs surnaturels intermédiaires entre le monde des dieux et celui des hommes, développe le plus grand nombre de légendes merveilleuses, de motifs, de séquences, utilisés à toutes les époques. C'est pourquoi nous leur consacrons la majeure partie de notre étude.

#### Dieux, héros et saints

Les dieux existent-ils ? Si l'on en croit les textes de l'Ancien Testament, Adonaï est le « vrai » dieu au sein du panthéon moyen oriental, indiquant un hénouthéisme<sup>543</sup> de fait. Les Évangiles,

---

540 Propp 1970.

541 Cf. Annexes VIII, Bibliographie.

542 Dumézil 1958, dans son étude consacrée à *L'idéologie tripartite des Indo-Européens*, l'auteur développe sa méthode d'analyse, plus que dans ses ouvrages ultérieurs.

543 L'hénouthéisme est un concept introduit par Max Müller pour désigner une forme particulière de polythéisme,

quant à eux, ne font référence qu'à un dieu tout puissant, triple dans sa manifestation, dont la forme supérieure est dénommée affectueusement « père » par Jésus-Christ; tout en sachant qu'il n'y a pas trois dieux, mais un seul vrai dieu<sup>544</sup>, les trois aspects n'étant pas séparés, mais distincts, et liés à un point tel qu'elles ne deviennent qu'un seul Être<sup>545</sup>.

#### *Discours religieux et mythologies*

Les grandes religions contemporaines prétendent à l'universalité, valable pour des peuples de cultures différentes. En Grèce au contraire, comme chez de nombreux peuples antiques et polythéistes, la religion est liée à l'histoire et consubstantielle à la culture.

Cette dernière remarque est au cœur du dernier ouvrage d'Olivier Roy, *La sainte ignorance*<sup>546</sup>, où l'auteur observe un retour du religieux déterritorialisé, prosélyte, fondamentaliste... Ces formes religieuses récentes<sup>547</sup> (évangélisme, pentecôtisme, salafisme, témoins de Jéhova...), ayant toutes moins de trois cents ans, reformulent les religions traditionnelles par une lecture littérale des textes, ayant pour corollaire une vision mythique d'un pur religieux qui se construirait en dehors des cultures. « Ce mythe anime les fondamentalismes modernes, en concurrence sur un marché des religions qui à la fois exacerbe leurs divergences et standardise leurs pratiques ».

Cette courte digression de religion comparée révèle, par contraste, l'importance des mythes fondateurs permettant à l'homme d'intégrer à son espace de vie quotidienne, l'imaginaire du mythe donnant sens à la présence de l'homme dans ses dimensions spatio-temporelles. Comme le remarquait notre professeur Claude Sterckx :

Aucun système social ne peut fonctionner, aucun individu ne peut même vivre dans un monde illogique ou incompréhensible, un monde dans lequel quoi que ce soit pourrait n'avoir pas de cause nécessaire. Toute mythologie offre donc, dans son ensemble, une explication du monde rigoureusement cohérente, logique et complète, du moins pour la mentalité préscientifique à laquelle elle s'adresse.<sup>548</sup>

C'est d'ailleurs le même constat qu'opère Philippe Descola :

Toutes ces ontologies sont des façons différentes de déceler un ordre dans le monde ! Car il est impossible d'y vivre et il demeure incompréhensible si on ne lui donne pas de l'ordre et du sens. Seuls les moyens employés varient.<sup>549</sup>

Claude Lévi-Strauss, citant C.G. Simpson, spécialiste américain de la systématique animale, propose d'approcher d'une définition de la problématique de la religion « en opérant une séparation entre le “discours” de la religion et l’“espace” de l'activité religieuse. Cette séparation méthodologique, reconnaît au discours sa prééminence, parce qu'il organise l'espace

---

où un dieu joue un rôle prédominant par rapport aux autres, ce qui lui vaut un culte préférentiel.

544 *Deutéronome* 6, 4; *Galates* 3, 20.

545 Zacharie 14, 9; Jean 1, 18; 15, 26; 17, 11 et 21.

546 Roy Olivier, 2008, *La sainte ignorance : Le temps de la religion sans culture*, Paris : Seuil.

547 Le paradoxe est que ces mouvements « récents » dans l'histoire religieuse, revendiquent une pratique la plus proche possible des origines. Scientifiquement on parlera de revivalisme.

548 Claude Sterckx, 2005c, « Les eschatologies des Celtes et des Germains », séminaire de la FORel, *Les apocalypses et les fins du monde*, 3 décembre 2005. Nous remercions l'auteur d'avoir eu l'obligeance de communiquer aux élèves du séminaire une copie de son intervention.

549 Descola = Arnaud-Leglu 2010:47.

et lui donne intelligibilité<sup>550</sup> ».

Si nous devons définir ce qui différencie les religions polythéistes, de celle du Livre, monothéistes, les deux systèmes ordonnent le monde différemment<sup>551</sup> :

- Dans le premier système, il y a prévalence de l'ordre du monde sur les dieux, et des dieux sur les hommes (religions du cosmos, *tao*, *dharmā*), un polythéisme fonctionnel à temporalité cyclique.
- Dans le second système, il s'agit d'un dieu unique, Dieu, qui crée l'ordre du monde auquel est asservie l'humanité. L'ordre est universel et nécessaire parce que Dieu s'en porte garant envers l'homme ; sa pérennité est garantie à l'homme par Dieu pour prix de son obéissance, d'où l'alliance, dont découle une conception linéaire du temps.

Toute parole est action, dire c'est faire, tout discours est porteur d'un efficace, « tout discours à une ambition magique<sup>552</sup> » ; « c'est par et dans le discours que s'effectue l'appropriation intellectuelle de la nature<sup>553</sup> ». Si le discours religieux distingue, classe et ordonne, valorise et hiérarchise et a valeur pédagogique, le mythe se caractérise par son caractère « fondateur que les membres d'une société se transmettent de génération en génération depuis les temps les plus anciens [...] le "climat" de la société change, la création mythique entreprend aussitôt de réajuster ses images au nouvel environnement géographique, social ou intellectuel dans lequel la société se trouve plongée<sup>554</sup> ».

Loin donc d'être des inventions désintéressées, ou même des inventions libres de l'imagination, les mythes ne sont pas séparables de l'ensemble de la vie sociale : ils expliquent, illustrent et protègent contre la négligence ou l'hostilité, des liturgies, des techniques, des institutions, des classifications et des hiérarchies, des spécialisations du travail commun, du maintien desquelles sont censés dépendre le bien-être, l'ordre, la puissance de la collectivité de ses membres.<sup>555</sup>

Cette approche plus sociale de la mythologie caractérise les premiers travaux de Georges Dumézil, qui va révéler toute la puissance de son analyse structurale<sup>556</sup> par la comparaison du panthéon des dieux indo-européens. Si « le structuralisme refuse de poser la question de l'origine comme non scientifique<sup>557</sup> », Georges Dumézil et Claude Lévi-Strauss ont démontré qu'un mythe est fait de toutes ses versions, sans que l'on puisse trouver une version originelle comme le recherchaient les historiens du dix-neuvième siècle, éludant de fait l'existence de la trifonctionnalité, la grande découverte du savant.

Si la religion s'exprime dans l'exercice du culte rendu à la divinité, le mythe est son langage. Le langage et le mythe ont pour racine commune la métaphore, permettant la transposition

---

550 Bonte-Izard 1991:621.

551 Clarisse Herrenschildt « Le discours religieux » in Bonte-Izard 1991:623.

552 Todorov 1973:63.

553 Clarisse Herrenschildt « Le discours religieux » in Bonte-Izard 1991:621.

554 Patrice Bidou « Nature du mythe », in Bonte-Izard 1991:498.

555 Dumézil 1941:15.

556 Bien que l'auteur préfère évoquer le terme de système plutôt que celui de structure, peut-être en référence à la linguistique et dans une volonté de mise à distance avec le tout structuraliste des années soixante-dix.

557 Tarot 2008:534.



d'émotions dans des « figurations et constructions objectives, à travers une sorte de concentration, de compression de l'émotion dans un point unique : celui du signifié<sup>558</sup> ». Le locuteur ne reconnaît pas les sons, mais des successions de rapport entre les sons, les phonèmes ; selon les théories structuralistes élaborées par Lévi-Strauss, les mythes, à l'image des sons, sont constituées de mythèmes qui jouent le rôle d'éléments de base.

Chaque logique « locale » existe pour son compte, elle réside dans l'intelligibilité du rapport entre deux termes immédiatement associés, et celle-ci n'est pas obligatoirement du même type pour chaque maillon de la chaîne sémantique.<sup>559</sup>

« Le mythe parle de soi, et l'homme se borne à lui prêter sa voix ; il n'y a pas de contrôle humain sur les structures qui ont des dynamiques internes qui leur sont propres<sup>560</sup> ». Par son caractère anhistorique, le mythe fonde plus qu'il n'explique, en se réclamant du temps des origines. Il fonde les aspects positifs désirables de la société et à travers lui toutes les institutions trouvent leur fondement propre qui est leur consécration<sup>561</sup>. C'est ce caractère de malléabilité, à l'image d'une langue parlée, conservant au-delà du temps qui passe, toute sa fraîcheur des origines qui génère sa qualité. Les personnages fondateurs étudiés se manifestent à l'image du démiurge dans les légendes populaires locales, véritables mythes de fondations du macrocosme.

Plus proche de notre champ thématique, constitué de légendes chrétiennes occidentales, le professeur de lettres Philippe Walter résume les fonctions du mythe à trois catégories : narrative, initiatique et étiologique<sup>562</sup>.

#### *Les dieux*

Dans la récente *Encyclopédie des religions*, l'historienne des religions Ysé Tardan-Masquelier introduit le sujet soulignant l'anthropomorphisme récurrent de la conception des dieux par les hommes :

Les dieux prennent corps ; ils parlent, mangent, aiment, se reproduisent, meurent ; ils éprouvent des sentiments de contentement, de colère, d'orgueil, de jalousie, de compassion. En ce sens, l'anthropomorphisme de représentation est partout présent, surtout dans les systèmes religieux dits polythéistes, mais également, à certaines périodes et parmi certains milieux, dans les monothéismes.<sup>563</sup>

D'où la question, l'anthropomorphisme est-t-il une tentation de rendre le dieu plus proche, d'incorporer le transcendantal, où est-ce une simple facilité de l'imaginaire face à l'impuissance de l'homme de saisir, d'affronter, la transcendance ? Remarquons que l'anthropomorphisme permet à un être fini, conditionné dans son corps et sa psyché, « d'entrer en relation avec un ou des êtres non limités, concilier proximité et altérité<sup>564</sup> ». Loin d'être un archaïsme, les *Vedas* sont aniconiques et l'histoire du christianisme montre que la représentation du divin met en jeu la réflexion théologique de l'incarnation.

---

558 Spineto 1997:2169.

559 Lévi-Strauss 1962:194.

560 Spineto 1997:2170.

561 Jung-Kerenyi 1953:24.

562 Walter 2003:11.

563 Tardan-Masquelier 1997:1425.

564 Tardan-Masquelier 1997:1425.

Bien que les dieux soient par nature insaisissables, doués pour certains d'ubiquité, leur définir des lieux leur évite une errance toujours problématique pour l'homme qui craint la rencontre et inversement offre un espace précis, sacré, un temple, où l'on peut les voir. Hérodote s'interrogeait sur la capacité des nomades scythes à avoir une religion, les Grecs ne pouvant penser la religion en dehors d'une triple localisation du divin : le temple, l'autel, la statue<sup>565</sup> ; une opposition assez classique culture *versus* nature, que l'historien grec mettait à son profit. « En donnant corps aux dieux, l'homme les rend présents beaucoup plus qu'il ne les représente ; une telle opération, proprement religieuse, donne un statut à l'image dévotionnelle, qui n'est pas idole, mais symbole, forme ouverte<sup>566</sup> ». Cependant, si l'iconographie est limitée, les récits mythiques représentent régulièrement les dieux comme des êtres surhumains, hypertrophie paradoxale annulant la référence humaine ; ce qu'ont les dieux, les hommes ne l'ont pas et inversement.

#### *Les saints*

Les saints présents dans notre corpus n'ont, pour la majorité, pas été canonisés par Rome mais par la base populaire, par un processus *post mortem* qualifiant le saint d'efficace intercesseur auprès de Dieu. Le prêtre mort devient un saint paré de qualités et de pouvoirs les uns plus merveilleux que les autres, véritable héros populaire du temps des commencements de la paroisse, microcosme complet. L'historien médiéviste Jean-Christophe Cassard a observé le phénomène, au Moyen Âge, pour la figure du clerc et avocat breton Yves Hélori trente ans après son trépas :

Très tôt le second a pris en effet le pas sur le personnage historique authentique. De ce glissement précoce vers le légendaire, le contenu des dépositions enregistrées à Tréguier apporte la preuve. Cinquante-trois témoins parlent en premier de sa vie et de ses mérites : tous en gardent un souvenir clair, étayé sur des faits précis, fournissant des noms et des indications de dates et de lieux. Dans leur mémoire Yves demeure vivant et sans doute le portrait à plusieurs voix qu'ils permettent de dresser d'Yves Hélori reste-t-il assez proche de l'homme de Dieu qu'il fut en vérité. Les autres témoins par contre, ceux qui viennent déposer sur ses miracles *post mortem*, ont déjà oublié qui il était vraiment : à leurs yeux il fait figure d'efficace intercesseur auprès de Dieu, capable d'obtenir du Seigneur la réalisation de toute sorte de miracles ne reflétant plus son idéal de vie évangélique. Comme n'importe quel saint breton qui se respecte, Yves referme les plaies, guérit les malades, rend la santé aux agonisants, restitue les objets perdus ou volés, protège les marins en mer, épargne du feu les maisons, etc.<sup>567</sup>

Des martyrs du catholicisme romain, comme pour les héros du christianisme celtique, l'historien américain Peter Brown<sup>568</sup>, au travers d'une lecture fonctionnaliste, y voit une construction populaire encouragée par le clergé, les saints devenant les symboles vivants de l'utopie chrétienne de la résurrection des morts.

Le saint est un personnage religieux, historique et légendaire, agrégeant parfois des récits merveilleux plus anciens, voire de véritables séquences mythologiques. Bernard Merdrignac propose de lire dans leur Vie l'histoire des hommes, dans le courant des études hagiographiques

---

565 Tardan-Masquelier 1997:1427.

566 Tardan-Masquelier 1997:1429.

567 Cassard 1994:9-10.

568 Brown 1984.

contemporaines. Les théologiens restent plus circonspects, divisant les saints en deux grandes catégories, les martyrs et autres docteurs de l'Église dont la Vie et la mort témoignent d'une exemplarité avec les saints populaires dont les exploits merveilleux inspirent la circonspection et c'est à cette dernière catégorie populaire que nous portons notre regard, dans de nombreux cas elle a mieux protégé les motifs, les logiques narratives et parfois les structures, que l'on retrouve également dans les récits mythologiques. Ainsi, dans cette réflexion comparative, c'est au travers de la figure universelle du héros que se retrouvent les caractéristiques de l'arpentage merveilleux mises en œuvre par les saints fondateurs.

**En conclusion**, l'intérêt de ce court développement sur les acteurs des récits fondateurs (dieux, saints, héros) est la mise en relief des structures sous-jacentes, qui peuvent parfois se limiter à la présence d'un motif ou plus, présentant alors une série de mythèmes révélant la microcosmogonie locale. Nous ne considérons pas *les saints comme les successeurs des dieux*<sup>569</sup>, cependant ils en empruntent parfois les expressions mythiques et symboliques, agissant en véritables démiurges locaux des commencements... de la paroisse.

#### III-4.2 Fonctions du héros, d'hier à aujourd'hui

Définir un héros est comme parler d'une fausse évidence. Les héros sont des hommes que leurs exploits ont rendus célèbres, mais « le héros du jour<sup>570</sup> » est-il comparable au héros antique d'ascendance divine ? Leur présence au sein du corps social comme des êtres extraordinaires, dont les exploits sont relayés par les médias, et les vertus symboliques par l'institution qu'ils sont censés représenter. Ainsi, sont promus héros de la France : Vercingétorix, Clovis, incarnations de l'union du trône et de l'autel ; Louis IX alias Saint-Louis, roi « christique » selon Chateaubriand ; Jeanne d'Arc, la pucelle d'Orléans, a été promue à la fois sainte et héroïne nationale dans les années 1840-1920<sup>571</sup>, Henri IV dont le panache blanc et la poule au pot réconcilient catholiques et réformés ; Rouget de Lisle, le compositeur inspiré de La Marseillaise... « Ces emblèmes vivants de l'honneur national, dont le destin transcende les fractures politiques et religieuses, constituent, jusqu'à la fin des années soixante, "l'album de famille de tous les Français"<sup>572</sup> ». C'est d'ailleurs leur principale raison d'être *post mortem*, de pouvoir mettre à nouveau au profit de la société les qualités extraordinaires qui les distinguaient de leur vivant. Plus que leurs qualités explicites, observons les divers processus de fabrication des héros.

#### *L'évhémérisation*

Évhémère, mythographe grec de la cour de Cassandre, 316 av. J.-C. présente dans son roman

---

569 En référence à l'ouvrage éponyme d'Émile Nourry alias Pierre Saintyves 1907.

570 « Un député du Finistère transformé en héros : il sauve un homme de la noyade. Le député UMP du Finistère Christian Ménard, 63 ans, est devenu un héros de l'Hémicycle. Samedi 13 septembre, en fin d'après-midi, le député a sauvé un homme de la noyade dans sa circonscription à Châteaulin, dans le Finistère. C'est à seulement quelques mètres de sa permanence qu'un homme de 64 ans a décidé d'accomplir un geste de désespoir », 13/9/2010 in [www.actualite-francaise.com](http://www.actualite-francaise.com), consulté en décembre 2009.

571 Cf. Albert 1998:113-124.

572 Amalvi 1979.

de voyage fantastique l'*Écriture sacrée*, les dieux grecs comme étant des héros ou de grands hommes divinisés après leur mort. Ainsi, Zeus aurait été selon le mythographe un souverain sage et bienfaisant, Aphrodite une courtisane du roi de Chypre et Athéna une reine guerrière. En effet, Évhémère tend à ramener le sacré au profane en offrant une explication psychologique pour le processus de divinisation. Il n'est donc guère surprenant que cet aspect ait retenu l'attention des critiques des religions établies<sup>573</sup>. L'on voit ainsi la théorie de l'Évhémérisme apparaître dans l'ancienne Rome comme machine de guerre contre le paganisme. Les Pères de l'Église surent la mobiliser contre le polythéisme ainsi que les théologiens de l'époque médiévale. Les philosophes ne négligèrent point l'arme que leur fournissait le philosophe antique, à l'image d'un Voltaire<sup>574</sup> développant les rêveries d'Évhémère.

#### ***Les figures guerrières antiques***

*Les Grecs ont-ils cru à leurs mythes?* comme le titre l'ouvrage de Paul Veyne<sup>575</sup>; ils y croyaient, et ils n'y croyaient pas. Le médecin Galien par exemple (II<sup>e</sup> siècle après J.-C.), dans son livre sur les parties de l'organisme, bataille longuement contre l'idée qu'il puisse exister « des natures mixtes comme les Centaures<sup>576</sup> ». Mais, dans un ouvrage destiné à gagner de nouveaux disciples, il présente le centaure Chiron comme le maître des médecins... Si, dans le grand public, la mythologie trouve une large créance, chez les intellectuels, les postures sont ambiguës et varient selon le propos et les époques. « Le mythe est présenté tantôt comme “le fondement de vérités philosophiques”, tantôt comme “une légère déformation” de celles-ci, ou les deux à la fois comme chez Platon par exemple. Quoi qu'il en soit, l'usage qui en est fait est “idéologique” ou plutôt “rhétorique” : les poètes, les hommes politiques et autres orateurs les utilisent pour chanter la grandeur d'une cité, d'un prince, d'un art...<sup>577</sup> ».

L'helléniste Bernard Sergent dépoussiérant les cycles mythologiques communs aux Celtes et aux Grecs, dégage un certain nombre de caractéristiques communes à deux cultures très différentes, dont deux héros célèbres, Achille et Cúchulainn : l'éducation, leur jeunesse, imperbes, beaux, rapides, puissants, guerriers ; ils possèdent des objets et des êtres caractéristiques, une lance, un bouclier, des chevaux ; ils ont des rôles précis, ils massacrent, décapitent, affrontent une triade d'adversaires, circumambulent, combattent les puissances chtoniennes ; leur mort est tout aussi exceptionnelle que leur vie, suite au refus d'une série de conseils ils agissent comme un guerrier impie<sup>578</sup>, ont une blessure mortelle au pied, sont trahis par une femme, meurent par une ruse, sont vengés par un ami, sont condamnés par un dieu solaire... Les héros, ici celtes et grecs, appartiennent à la société qui en porte leur histoire, véritables repères des valeurs et des interdits culturels<sup>579</sup>. Le héros, pour ces sociétés hautement religieuses, se situe entre les hommes et les

573 Meurger 1991.

574 Voltaire 1994.

575 Veyne 1983.

576 Galien 1994.

577 Fournier 2003.

578 Cf. les travaux de Frédéric Blaise au sujet du guerrier impie, 1987, 1988a, 1988b, 1990-1991, 1995, 1997, 1998.

579 Le héros Peredur, dans les Mabinogion incarnant les valeurs guerrières de son époque en porte les interdits ;

dieux, empruntant la force des uns et la faiblesse des autres, ils parcourent les mondes humains et divins, accomplissant un destin exceptionnel.

Cette idéologie héroïque se retrouve encore de nos jours dans le culte du héros guerrier, à croire que l'aptitude à la victoire guerrière est un don divin : le caporal Trésignie<sup>580</sup>, Jeanne d'Arc, De Gaulle, César, Perceval, Arthur...<sup>581</sup> Ces figures étant recyclées sans vergogne dans le discours politique exaltant la nation et ses héros fondateurs. Toute société secrète ses héros, à l'image de ses utopies civilisatrices, héros religieux ou guerrier, auxquels le public est censé s'identifier afin de mieux adhérer à l'idéologie politique du moment.

#### *Les super-héros des comic*

Dans une étude sur les super-héros de bande dessinée<sup>582</sup>, Jean-Bruno Renard<sup>583</sup>, propose une lecture comparative et actualisée, des anciennes mythologies au travers des héros des *comic books*<sup>584</sup> américains. De prime abord, « rien de paraît plus éloigné de ces super-héros individualisés et chastes, qui ne sont pas des créateurs, mais des conservateurs de l'ordre du monde, et qui sont le fruit de l'imagination toujours renouvelée d'artistes signant des œuvres dont le statut est celui de la fiction littéraire et non de la croyance religieuse<sup>585</sup> ».

Pourtant, dans les bandes dessinées : la multiplicité des rencontres, les noms des personnages, l'anonymat des créateurs, les supers-pouvoirs, le manichéisme, la célébration du corps et de la technique..., n'en sont pas moins comme les mythologies, « des récits où s'exprime de manière privilégiée l'imagination symbolique<sup>586</sup> ».

Les « supers-pouvoirs » se caractérisent d'abord par des capacités et des aptitudes surhumaines : la force de Superman évoque celle d'Hercule, la puissance physique de la Chose celle du géant Antée, la clairvoyance de Mandrake celle d'Argus... Les pouvoirs des super-héros sont liés à leur capacité de métamorphose entre les formes humaines et non humaines ; par cette hybridation extraordinaire, ils se situent à l'intersection de domaines normalement séparés.

Leurs origines varient selon les auteurs, mais ressortissent cependant à des référents culturels, recyclés ou revitalisés pour l'occasion : les quatre Fantastiques font référence aux quatre éléments, Wonder Woman vient de l'Olympe, Aquaman est un Atlante, Superman et le Surfeur d'Argent sont d'origine extraterrestre ; Sasquatch, variante américaine du Yéti himalayen, revitalise

---

cf. *infra*, IV-4.2.2, Le cerf – Peredur, p. 635.

580 Le caporal Léon Jules Joseph TRESIGNIE cité à l'ordre du jour de l'armée, le 15 septembre 1914, pour sa bravoure héroïque face à l'ennemi allemand. La FORel se trouvant dans l'ancienne caserne militaire au nom de ce héros sacrificiel de la Première Guerre mondiale, nous ne pouvons l'oublier de notre étude. Le père Ponette de Nivelles, se souvient d'avoir appris jeune écolier par cœur l'histoire de ce héros national.

581 L'histoire récente des conflits mondiaux révèle la création d'une pléthore de héros dans le monde entier.

582 Renard 1999:756-762.

583 Sociologue français spécialiste des narrations contemporaines : bandes dessinées, rumeurs, croyances aux extraterrestres...

584 Bande dessinée.

585 Renard 2006:756.

586 Renard 2006:757.

le motif universel de l'homme sauvage ; le Spectre, Black Widow, Deadman, modernisent l'image traditionnelle du revenant, immortel et déjà mort ! Dans les mythologies anciennes, les demi-dieux étaient issus du croisement des hommes et des dieux, ce qui leur conférait ces capacités extraordinaires, dans les *comic*, la science et les extraterrestres suppléent l'absence d'un panthéon religieux.

La double identité, est un autre trait dominant de ces super-héros, un peu à l'image de Zorro le justicier viril inverse de Don Diego, esthète dilettante. Ils sont soit masqués, comme Batman, ou bien ils sont méconnaissables en raison de leur métamorphose, comme Hulk, ou encore leur apparence est si différente qu'il est difficile de les identifier, Superman et Clark Kent. L'aspect protéiforme des dieux se manifeste, dans la plupart des cas, afin de cacher leur divinité. Cette double appartenance, permet, facilite, le passage, du héros, du récit et du lecteur, d'un monde à l'autre, de l'ordinaire à l'extraordinaire.

Toujours selon Jean-Bruno Renard, par la spécialisation de leurs pouvoirs et de leurs natures extraordinaires, « les supers héros sont, comme les divinités antiques ou les saints légendaires des religions populaires, la manifestation polythéiste inhérente à l'esprit de l'homme. Le polythéisme humanise le monde en donnant un visage aux éléments naturels, aux traits psychologiques, aux notions abstraites<sup>587</sup> ». Cette mise en scène symbolique se retrouve dans le panthéon de la mythologie hindoue, aujourd'hui adaptée en bande dessinée. « Les centaines de personnages divins de cette BD extraordinaire sont des dieux et ils ont toutes les caractéristiques fantastiques des super-héros américains<sup>588</sup> ».

#### ***SuperMan un cas exemplaire***

Superman naît au début des années trente de l'imagination de deux Américains de Cleveland (USA), Jerry Siegel le scénariste et Joe Schuster le dessinateur. Destructeur de monstres, protecteur de la cité, Superman est l'héritier des grands héros de la culture ancienne. « Siegel déclare qu'une nuit d'insomnie l'idée lui est venue tout à coup d'un personnage inspiré à la fois de Samson\* et d'Hercule<sup>589</sup> ». Ses origines extraterrestres, lui donnent sa force surhumaine, mais aussi sa faiblesse, son « talon d'Achille », pourrait-on dire. La kryptonite, matière radioactive issue de la planète éponyme, affaiblit instantanément le héros. « La toute-puissance du combattant dissimule en effet l'extrême vulnérabilité inavouée de l'enfance (tare physique ou faille psychologique). Tantôt la force masque la faiblesse, tantôt c'est la faiblesse qui sert de masque à la force<sup>590</sup> ». Cette faiblesse est en fait une force narrative, « s'il était entièrement invulnérable, Superman ne trouverait jamais d'adversaire à sa mesure et ses aventures, privées de suspense, perdraient beaucoup de leur sel<sup>591</sup> ». L'histoire de ce héros est tout imprégnée de religiosité américaine et puise à des sources bibliques évidentes. Peu après sa naissance

---

587 Renard 2006:762.

588 Bon 1982:35-38.

589 Forest 1999:762-771.

590 Cf. l'épisode d'Achille, sous l'identité de la jeune vierge Pyrrha, qui s'introduit à la cour du roi Lycomède déguisé.

591 Forest 1999:764.



extraterrestre, tel un nouveau Moïse, il échoue sur Terre dans une sorte de berceau spatial, « panier d'osier » dérivant au fil des courants stellaires. Tel un nouveau Jésus, l'enfant providentiel, est recueilli par des parents adoptifs qui, en attendant ses exploits, l'élèveront modestement dans la clandestinité d'une ferme d'une petite ville provinciale, nommée à juste titre « *Smallville* » (petite ville). Pourtant, selon l'essai de Umberto Eco *De Superman au surhomme*<sup>592</sup>, Superman serait un héritier direct, non pas des lointains héros grecs mais, des grandes figures du roman-feuilleton, les Monte-Cristo, les Rocambole, les Rodolphe, tous les redresseurs de torts ivres de leur propre volonté de puissance, surgissant de l'ombre pour réparer l'injustice, punir les vilains, protéger les gentils. Il ne correspondrait donc pas au surhomme, pensé par la philosophie allemande, mais proviendrait du « complexe de frustration petit-bourgeois », caractéristique des sociétés modernes où l'individu, anonyme et impuissant, éprouve le besoin de compenser imaginativement son incapacité à agir sur sa vie. Lieu de projection, Superman, serait selon Alain Rey « le grand fantasme américain du demi-siècle, pudibond, manichéen, fétichard, paranoïde... derrière les apparences propres, le fascisme fascine<sup>593</sup> » ; « ce même Superman que la critique des années soixante-dix qualifie de "fasciste", un certain Goebbels le dénonçait en 1942 au titre de héros "juif" !<sup>594</sup> ». L'impassibilité même du héros, sa force propre d'attraction font que chacun peut projeter en lui aussi bien ses désirs que ses dégoûts. Umberto Eco nous suggère une autre analyse, plus nuancée et pertinente. Si Superman est si puissant, pourquoi se contente-t-il de traquer les malfaiteurs quand ses super-pouvoirs devraient lui permettre de faire triompher partout la justice ? « Pourquoi, demande Eco, ne va-t-il pas libérer les six cents millions de chinois du joug maoïste<sup>595</sup> ? » Est-ce pour des raisons narratives ou idéologiques, ou les deux à la fois ? Vivant dans le présent perpétuel du mythe, Superman ne peut transformer l'histoire. « Comme d'autres l'ont dit, Superman constitue un parfait exemple de conscience civique totalement séparée de la conscience politique<sup>596</sup> ». Son civisme s'incarne dans une communauté close. Superman lutte contre le mal, mais il semble incapable d'agir pour le bien, il veille sur le monde, mais semble incapable de le transformer. En fait, loin d'être monolithique le mythe du super-héros a évolué en un demi-siècle, répondant à l'actualité politique, voire la propagande, « l'industrie des *comic books* connaît ses plus belles heures pendant le conflit mondial<sup>597</sup> ». Dans les années soixante, les personnages se psychologisent, passant de la créature de marbre, incarnation abstraite de la justice, pour devenir un être de chair et de sang, avec des angoisses, des doutes, des désirs qui facilitent l'identification du lecteur au héros. Les années quatre-vingt, voient l'arrivée des *revisionnist super heroes*, des super-héros vieillissés, névrosés, dépressifs, se questionnant sur leur lutte pour la justice. Ces super-héros américains sont aujourd'hui produits au cinéma, en dessin animé, en série télévisée, et subissent la concurrence des *mangas*<sup>598</sup>

592 Eco 1978:131-170 : « Le mythe de Superman ».

593 Rey 1978.

594 Forest 1999:767.

595 Forest 1999:767.

596 Eco 1978:168.

597 Forest 1999:768.

598 « Manga » désigne en japonais les bandes dessinées en général. En français, ce terme désigne les bandes dessinées japonaises, et par extension, les bandes dessinées non-japonaises respectant les codes des productions

japonais. Leur « mythologie » ne s'éloigne pas du thème de la justice plus proche de l'idéologie civique que de la science-fiction ou du récit fantastique.

Les super-héros des *comic*, sont-ils alors un miroir en creux du civisme américain, comme les saints Bretons aux histoires fabuleuses seraient le reflet de la spiritualité chrétienne bretonne plus empreinte de merveilleux que théologie ?

*In fine*, si les super-héros doivent largement à leurs prédécesseurs de l'Antiquité, ils s'en éloignent dans leur structure narrative et leur but. Les cycles épiques antiques sont transmis, oralement par des poètes pour les versions les plus anciennes et, appartiennent à une cosmogonie religieuse qu'ils sont censés expliquer par leurs actes.

Nos super-héros contemporains, imitent les héros antiques par l'extraordinaire de :

- leur origine : le scientifique ou l'extra-terrestre remplaçant la dimension divine.
- leur potentiel physique extraordinaire : à mi-chemin des dieux et des hommes.
- une double identité protéiforme : alternant faiblesse humaine et super-pouvoirs.

Ils s'en différencient par :

- leur cycle narratif : une épopée antique ne ressemble en rien aux récits, sémantiquement faibles, des *comic*.
- leur but : la justice pour les super-héros, l'animation du monde visible pour les héros antiques.

Si l'on admet que le public est toujours populaire, et non savant, les récits des *comic* tiennent plus à la logique du conte, recyclant sans fin les mêmes motifs, qu'aux mythologies anciennes, construites par une élite intellectuelle et censée véhiculer toute la pensée d'un peuple.

#### ***Héros lignagers***

Sans être une inversion de la théorie évhémériste, l'aristocratie a souvent justifié son statut social de droit divin, n'hésitant pas à user des sources mythologiques si la tradition le permettait, comme la légende de Raymondin\* et Mélusine l'a conservé pour les comtes de Lusignan<sup>599</sup>. Personnifiant la souveraineté du territoire auprès du peuple, Mélusine attira vers elle les comtes de Lusignan, inspirant au quatorzième siècle les efforts de leurs descendants, Jean de Berry<sup>600</sup>

---

populaires japonaises.

599 Matthew 2001:15 : « C'est, bien sûr, parce qu'elle personnifiait La souveraineté du territoire que Mélusine attira vers elle les Lusignan et qu'elle inspira les efforts de leurs descendants au quatorzième siècle pour faire connaître leurs liens avec elle au moyen de récits littéraires, Il est donc évident qu'à la fin du quatorzième siècle, Jean de Berry et Guillaume de Parthenay suivaient une tradition ancienne quand ils faisaient de leur mieux pour tourner le mythe de Mélusine à leur propre avantage en encourageant sciemment la croyance en un lien généalogique entre Mélusine et leurs familles. »

600 « Jean de Berry avait déjà vu le pouvoir qu'exerçait le mythe de Mélusine sur le peuple du Poitou. En 1373. après avoir pris la ville de Lusignan, avec le château fort assiégé toujours occupé par les Anglais, le duc de Berry se rendit compte à quel point il était futile de demander à ses alliés poitevins d'attaquer le château, quand ils croyaient fermement que la fée Mélusine avait fait alliance avec les Anglais. La raison de leur attitude était que,

et Guillaume de Parthenay, détournant le mythe de Mélusine à leur propre avantage, par la création de récits littéraires, encourageant sciemment la croyance en un lien généalogique entre Mélusine et leurs familles.

Le chercheur breton Joseph Rio évoquant l'enthousiasme contemporain pour l'imaginaire et les prestigieuses racines celtiques, remarque qu'autrefois, l'aristocratie bretonne se revendiquait du mythe troyen de Brutus prétendu fondateur éponyme du royaume brittonique depuis l'*Historia Brittonum* de Nennius. Arrière-petit-fils d'Énée\*, à l'origine de la fondation de Rome, « Brutus au terme d'une longue errance maritime aurait abordé en Albion, en serait devenu le roi et aurait donné son nom aux Bretons. Ce choix d'origines antiques, inscrit dans le sillage de la culture gréco-latine, les dotait d'un passé prestigieux<sup>601</sup>». Si la « nation » bretonne y puisait sa légitimité, ces ancêtres prestigieux, Brutus et Conan Mériadec, conquérant chrétien de l'Armorique païenne, donnaient un sens à la culture médiévale du lignage seigneurial et à sa primauté sur la christianisation de l'Armorique. Ce dernier point légitimait les pouvoirs ducal et ecclésial sur leur autonomie territoriale, vu qu'ils ne les devaient pas aux rois de France<sup>602</sup>. Cependant, « ces mythes médiévaux ne se révélèrent plus opératoires au XVI<sup>e</sup> siècle quand la Bretagne fut devenue une province française. Les origines historiques du duché et sa politique ne pouvaient être acceptées par les théoriciens du pouvoir royal qui s'attachaient désormais à définir la monarchie absolue<sup>603</sup>». Un mythe chassant l'autre, après la Trojanomanie, ce sont les origines gauloises puis celtiques, développées à partir des réalités linguistiques, « le “celto-breton” devint l'héritage séculaire qu'avait conservé la Bretagne et le pays de Galles d'un prestigieux passé celtique<sup>604</sup>».

Si l'aristocratie célébrait avec envie un prestigieux passé remontant aux temps mythologiques, il faut attendre la Révolution française pour voir s'opérer un renversement des valeurs; désormais ce sont les Gaulois que l'on célèbre comme les prestigieux ancêtres de la nation française, réponse inverse au mythe aristocratique de la filiation franque mérovingienne. Ceci s'explique avec l'avènement de l'état nation, le peuple glorifie ses racines tout en rejetant ses origines exogènes, soit ici les Francs-Germains de la royauté française. En Bretagne, c'est le célèbre écrivain et soldat La Tour d'Auvergne qui, renversant les valeurs de l'Ancien Régime, célèbre les paysans de son pays, « les derniers rejetons de ces fiers Gaulois<sup>605</sup> », témoin et acteur de l'époque révolutionnaire.

---

selon une croyance bien établie dans le Poitou, à chaque fois que le château de Lusignan était disputé par les armes. Mélusine se montrait toujours au chef de l'armée qu'elle avait choisi pour la victoire. Or, en cette occasion, à ce qu'on disait, la fée s'était montrée à Cresswell capitaine anglais de la forteresse [...] Le fait que Jean de Berry ait commandé un Roman de Mélusine en prose constituée, sans doute, une tentative de sa part pour établir un lien avec la fée poitevine. Dans le roman, l'existence de ce lignage est suggérée (il se serait fait par la mère du duc, Bonne du Luxembourg, elle-même une descendante des Lusignan)... » Matthew 2001:16.

601 Rio 2000:16.

602 Sur le point de la christianisation de l'Armorique païenne, on lira avec intérêt l'article de Jean-Christophe Cassard consacré à la légende politique des Bretons de Conan Mériadec coupant les langues des femmes armoricaines pour qu'elles ne transmettent pas une langue abâtardie à leurs enfants. Cassard 1983:415-428.

603 Rio 2000:19.

604 « Dès le XVI<sup>e</sup> siècle, la médiévale trojanomanie fut emportée par la découverte des origines gauloises et/ou celtiques de la Bretagne. Mais ce mythe ne s'installa vraiment dans l'imaginaire breton qu'au cours du XVIII<sup>e</sup> siècle », Rio 2000:20.

605 La Tour d'Auvergne 1801:53-54 : « Les passions fougueuses et exaltées des Bretons, la force de corps qui les caractérise, l'énergie de leur âme, leurs mœurs simples, leur droiture, leur franchise, un caractère qui ne paroît se

### III - La terre domestiquée

Si la valorisation d'un lignage aristocratique, jusqu'à la revendication d'une ascendance divine, peut se comprendre comme une légitimation performante de la souveraineté sur un terroir, comment définir l'imaginaire mythologique national? L'historienne Colette Beaune dans l'introduction à sa thèse consacrée à la *Naissance de la nation France*, remarque que cette question de l'imaginaire national et monarchique, « n'a d'existence que dans les esprits et dans les cœurs<sup>606</sup> », la France est alors ressentie à travers les mentalités collectives. « Les croyances partagées sont des éléments impalpables et pourtant décisifs de l'histoire<sup>607</sup> » ; « La nation, comme tout homme, a besoin de racines. Seul ce qui a été a valeur de référence. Le passé est clair, connu, articulé logiquement, il a le poids de l'être, il rassure et il enseigne<sup>608</sup> ». Comme le remarquait l'historien Pierre Nora, à propos de l'histoire-mémoire d'autrefois, « la vraie perception du passé consistait à considérer qu'il n'était pas vraiment passé. Un effort de remémoration pouvait le ressusciter<sup>609</sup> », actualisant le présent comme un passé reconduit et conjuré.

C'est à cette conclusion que les historiens Elisabeth Gaucher et Jean Kerhervé<sup>610</sup> synthétisent les interventions d'un colloque dédié aux *Vérités poétique et politique au Moyen Âge*. Le mythe médiéval développe différentes fonctions : ethnogenèse (récits de fondation), légitimation (asseoir une puissance politique), syncrétique (combler des lacunes, assurer la cohérence du devenir historique), pragmatique (repenser le passé en fonction des intérêts du présent), paradigmatique (fournir des figures idéales) et idéologique (forger une identité collective). Les auteurs de conclure que le mythe n'est plus opérationnel quand le contexte culturel change, quand l'idéologie peut se passer de la transfiguration poétique de l'histoire et par faute d'intérêt politique.

---

ressentir en rien de l'agrégation ni du mélange d'aucuns autre peuple de l'Europe; l'hospitalité généreuse qu'ils exercent comme un devoir sacré envers tous les étrangers; tel est le concours heureux de rapports, qui semble faire retrouver encore les anciens Celtes dans les Bretons du continent, et désigner en effet ceux-ci comme les derniers Gaulois, deux fois vainqueurs de Rome, dont ils se flattent d'être les vrais et originaires descendants. »

606 Beaune 1985:8.

607 Beaune 1985:8.

608 Beaune 1985:15.

609 Nora 1984:31.

610 Gaucher-Kerhervé 2007:451.

### III-4.3 La cosmogonie

#### La question des origines

##### *Fonctions de la cosmogonie*

Toute culture religieuse, voir laïque<sup>611</sup>, possède son mythe cosmogonique qui répond à la question du pourquoi de l'univers, de sa présence, de son origine... Les solutions offertes par le mythe abondent, en plus de la cosmogonie, la théogonie, l'anthropogonie, la sociogonie... toutes les conceptions que la société se fait d'elle-même et de la vie, de son identité et, comme le remarquait Georges Dumézil, à propos des fonctions du mythe en général, il sert à « exprimer dramatiquement l'idéologie dont vit la société [...] maintenir devant sa conscience non seulement les valeurs qu'elle reconnaît et les idéaux qu'elle poursuit de génération en génération, mais d'abord son être et sa structure même, les éléments, les liaisons, les équilibres, les tensions qui la constituent [...] justifier enfin les règles et les pratiques traditionnelles sans quoi tout en elle se disperserait<sup>612</sup>».

Cependant, les limites entre l'imaginaire constructeur et le fantasme sont ténues comme l'explique l'historien assyriologue Jean Bottéro :

Dès qu'il s'agit des origines, il faut toujours se garder du fantasme de l'origine absolue, censée tout expliquer, tout résoudre et tout engendrer par un déterminisme magique [...] Chaque système politique et philosophique tire ainsi, bien sûr, de ses fondations un prestige en général conçu comme une machine de guerre contre le système rival. L'effacement des hypothétiques « impuretés » orientales par le mythe « viril » des grands ancêtres indo-européens n'est qu'une de ces manifestations de cette fâcheuse tendance à se choisir un passé [...] Il faut donc rappeler qu'il n'y a jamais en histoire de commencement avec un grand C. Il n'y a que des développements, des croisements, des séparations, des oublis, des retrouvailles.<sup>613</sup>

**Les mythes sont exploités différemment par les cultures qui les portent** : « l'Ancien Testament n'est pas une simple variante des sagesses du Croissant Fertile. Il en emploie le matériau, mais en change le sens de façon tout à fait radicale [...] Si les Mésopotamiens leur fournissent l'armature de toutes les grandes questions, les Israélites en détournent le sens et en modifient du tout au tout les fonctions<sup>614</sup>». En comparant les différentes cosmogonies proches orientales, les Ioniens « comme les Mésopotamiens [...] n'envisagent pas le problème de la Création et du néant, propre aux monothéismes d'Israël [...] Ils développent une dimension “scientifique” ou “raisonnable”<sup>615</sup>». Avec les Grecs la mythologie de type babylonien se transforme peu à peu en une philosophie. « La mythologie explique, en effet, les choses par le vraisemblable, mais non

---

611 Nous pensons à la médiatisation des dernières recherches en astronomie et en astrophysique médiatisées par le célèbre astrophysicien Hubert Reeves qui derrière sa patriarcale barbe blanche explique que « L'homme fait partie intégrante du cosmos [...] Les atomes dont nous sommes faits ont été forgés dans les étoiles [...] La science dit comment sont les choses. Le bien et le mal ne sont pas de son domaine », Reeves 2009:6-10.

612 Dumézil 1969:11.

613 Bottéro 1992:25-26.

614 Bottéro 1992:30.

615 Bottéro 1992:31-32.

point par le vrai ; alors que la philosophie, elle cherche le vrai<sup>616</sup>». La Mésopotamie déchiffre le monde comme une écriture alors que les Grecs recherchent les concepts et les lois abstraites universelles.

**Le mythe cosmogonique peut parfois se résumer à un miroir social** : « la Mésopotamie se contente, en effet, d'organiser le monde divin sur le modèle hiérarchique et centralisé de la cité royale. Elle ne conçoit pas pour autant de théorie "mondiale" susceptible de s'exporter dans d'autres cultures<sup>617</sup>».

Le terme « cosmogonie » est formé par les termes du grec *cosmo-* « monde » et *gon-* « engendrer », explique la formation de l'univers, souvent pensé comme le monde réel. Si Dieu précède sa création dans les religions monothéistes, dans la plupart des autres religions, la théogonie récite relatant la naissance des dieux succède à la cosmogonie. Les dieux sont eux-mêmes issus d'un élément premier, d'un principe créateur à la source de toute chose.

**Le mythe cosmogonique sert de modèle à tous les mythes d'origine** : la création des animaux, des plantes ou de l'homme présuppose, en effet, l'existence d'un monde. Même dans les cas où il n'existe pas de mythe cosmogonique au sens strict du terme, comme chez les aborigènes d'Australie, il existe toujours un mythe central qui raconte le commencement du monde, ce qui s'est passé avant qu'il soit devenu tel qu'il est aujourd'hui. On trouve donc toujours une histoire primordiale, et cette histoire a un commencement : le mythe cosmogonique proprement dit ou un mythe qui nous présente le premier état, larvaire ou germinal, du monde.

#### *Les récits scientifiques de la Création*

Pour le physicien Marco Gleiser<sup>618</sup>, tous les modèles astronomiques restent de simples « récits scientifiques de création », qui laissent filtrer, recyclés dans le jargon scientifique, des thèmes ancestraux. Selon certaines versions, l'univers naît du « rien », c'est-à-dire d'un vide quantique peuplé de toutes sortes de fluctuations éphémères d'énergie. Selon d'autres, le chaos préside aux origines, avant que n'émerge un cosmos ordonné en trois dimensions. La science moderne conçoit à sa façon le mythe de l'origine de l'univers, en concevant un *Big-Bang*<sup>619</sup> datable chronologiquement à une fraction de seconde près. En définissant le temps comme relatif et en quelque sorte consubstantiel de l'espace et du monde matériel, elle énonce en outre qu'il n'y a pas eu « d'avant » le Big-Bang séminal et qu'il n'y aurait pas plus « d'après » une éventuelle fin du monde par régression à un atome origine<sup>620</sup>.

Cette dernière remarque reflète le concept d'anthropisation du monde cher aux sciences humaines. L'homme définit l'univers à son image, relatif à ses compétences cognitives. D'où

616 Bottéro 1992:32.

617 Bottéro 1992:34.

618 Professeur de physique au Dartmouth College, auteur de *The Dancing Universe : From Creation Myths to the Big Bang*, Plume, 1998.

619 Le chanoine belge Georges Lemaître (1894-1966) construit la théorie de l'atome primitif, soit un univers très dense et très chaud qui deviendra le modèle du Big-Bang.

620 Gleiser Marco, 2001, « Quand les mythes volent au secours de la science », *Le Courrier de l'Unesco*, Paris : UNESCO, mai 2001, p. 30-31.



l'usage abondant de métaphores explicatives dans le corpus des récits d'origine. D'où la question sur la valeur explicative de ces récits, de l'astronome, du théologien et du conteur. L'astronome ne peut scientifiquement aller au-delà de l'instant zéro, le théologien peut spéculer sur les textes révélés et les travaux de ses prédécesseurs et le conteur use de la langue pour modeler ses récits étiologiques. Si nous suivons le schéma de Jakobson décrivant les différentes fonctions du langage, car il s'agit bien ici de la langue comme outil de communication, nous constatons que le conteur accentue son discours sur la forme poétique (la forme, l'équivoque, prédominant)<sup>621</sup>, l'astrophysicien sur la forme référentielle (renvoyant au monde extérieur), et le théologien sur la forme métalinguistique (le code "théologique" devient l'objet du message).

#### *Les para-sciences*

Les para-sciences et les pensées d'inspirations occultistes proposent un regard syncrétique inverse de l'approche scientifique traditionnelle. L'ethnologue Wiktor Stoczkowski<sup>622</sup> sur ce sujet oppose la rationalité scientifique « performante » à la logique « circonscrite » des para-sciences, basée sur la croyance de réalités immanentes, qui n'attendent que d'être découvertes par le chercheur à la foi résolue. En schématisant, la rationalité scientifique est une pyramide d'expériences, constamment vérifiées, dont la vérité, difficile à atteindre, couvre le sommet de la pyramide ; à l'inverse de la logique circonscrite des para-sciences se présente comme une pyramide inversée, dont les expériences ne servent qu'à valider la croyance fondatrice en un univers caché dont les manifestations attendent d'être interprétées par les initiés.

Si l'astrophysique contemporaine a l'humilité de reconnaître ses difficultés à établir précisément le récit des origines de l'univers visible, l'ethnologue ne peut que constater la nécessité constante de l'homme a développé des interprétations performatives de son environnement. Les récits des para-sciences contemporaines peuvent être comparés aux récits étiologiques des traditions populaires, l'initié pouvant rapidement décrypter la connaissance cachée derrière les choses ordinaires ou l'absence d'information officielle.

#### **Cosmogonies mythiques**

Les mythes les plus archaïques placent l'origine des animaux dans les cavernes<sup>623</sup>, il est notamment connu des peuples altaïques, qui content souvent que leur premier ancêtre est issu d'une grotte, d'où il est sorti accompagné d'une biche, d'un bovidé... Ce mythe de l'origine chtonienne des animaux pourrait remonter à la Préhistoire et expliquerait l'iconographie des

---

621 Nous faisons ici cette digression linguistique en mémoire d'une intervention du linguiste Gwénolé Le Menn à un colloque du CIRDoMoC. Il évoqua la richesse du folklore quant aux récits étiologiques, en prenant pour exemple la tache colorée du rouge-gorge, tache dont l'origine restait indéfinissable selon l'approche scientifique. Pourtant, tout conteur sait que c'est en arrachant une épine de la couronne du Christ, qu'une goutte du sang divin tomba sur la gorge de l'oiseau. Ce récit restitue l'approche analogique de la perception chère à la vision du monde traditionnel rural.

622 Stoczkowski 1999. L'auteur fait remonter la nébuleuse contemporaine du Nouvel Âge, aux publications de la société Théosophique du dix-neuvième siècle traitant des sciences occultes, inspiratrice de tous les mouvements et auteurs à succès contemporains : Von Däniken et ses théories extra-terrestres, Raël...

623 Cf. Le Quellec 2004, plus particulièrement pour les traditions sub-sahariennes.

grottes peintes de la faune animale de l'époque. Si on s'éloigne de cette première thématique de terre matricielle, nous relevons l'existence d'un grand nombre de thèmes, et de variantes, cosmogoniques, classable en quatre grandes catégories<sup>624</sup> :

1. Le monde est créé par la pensée, la parole (le "verbe") ou l'« échauffement » d'un dieu : Christianisme, mythes amérindiens<sup>625</sup>, *Rig Veda* indien...
2. Le monde est créé suite à un « plongeon » cosmogonique : Dieu, un animal ou un héros plonge au fond de l'Océan primordial et en rapporte un peu de glaise, à partir de laquelle est formée la Terre. En Asie, ces mythes sont construits le plus souvent sous une forme dualiste : Dieu *versus* diable, Vishnu, Num...
3. Le monde est créé suite à la division d'une matière primordiale non différenciée :
  - l'état originel est décrit comme une masse amorphe, le Chaos : *Théogonie*, *Edda*...
  - l'unité primordiale est imaginée sous la forme d'un œuf englobant la totalité cosmique, voir comme un œuf flottant dans l'Océan primordial. La création commence suite à la division de l'œuf : Chine, Inde, Polynésie, Afrique...
  - l'unité primitive représente le couple Ciel-Terre étroitement embrassé, et leur séparation équivaut à un acte cosmogonique : Ouranos et Gaïa, Sumer, Geb et Nout...
4. Le monde est créé suite au démembrement d'un géant cosmique anthropomorphe ou d'un monstre marin ophidien. Le démembrement fait suite à un combat ou à un don :
  - le combat victorieux d'un dieu contre un géant (Ymir dans la tradition nordique) ou d'un monstre marin (Tiamat en Mésopotamie), suivi de son morcellement.
  - l'immolation est librement consentie : Purusha en Inde, Pan Gu dans les traditions chinoises...

## Cosmogonie biblique

Dans la Genèse<sup>626</sup>, Dieu, ou Yahvé pour les judaïsants, est intemporel, il n'a ni début ni fin. Lorsqu'il créa le monde, l'univers était « vide et vague, les ténèbres couvraient l'abîme, un vent de Dieu tournoyait sur les eaux<sup>627</sup> ». Le premier jour, il créa la lumière par la parole « Que la lumière soit et la lumière fut<sup>628</sup> », basculant le monde vers une alternance entre jour et nuit. Le deuxième jour, il sépara ciel et mer, créant ainsi la base du monde. Le troisième jour, il créa la

---

624 Pour le développement de cette partie, nous renvoyons le lecteur au syllabus du professeur suisse Daniel Gloor, [www.gymnyon.vd.ch/docs/82/CreationetMythes.pdf](http://www.gymnyon.vd.ch/docs/82/CreationetMythes.pdf).

625 Winnebago, Omaha, Uito de Colombie, Polynésie.

626 La Genèse (du grec Γένεσις, « commencement », « origine ») est le premier livre de la Torah et de la Bible connu sous le nom original de Béréshit (signifiant « au début de... »). C'est l'un des cinq livres du Pentateuque. Le livre de la Genèse veut expliquer l'origine de l'homme et du peuple hébreu jusqu'à son arrivée en Égypte en l'éclairant par le projet de Dieu. Sur l'étude des mythes hébreux, cf. Graves-Patai 1987.

627 Genèse 1, 2.

628 Genèse 1, 3.

terre, la fertilisa et y parsema la végétation, donnant naissance à la vie. Le quatrième jour, il créa le Soleil et la Lune pour indiquer l'alternance entre les deux états du monde : « Dieu fit les deux luminaires majeurs : le grand luminaire comme puissance du jour et le petit luminaire comme puissance de la nuit, et les étoiles<sup>629</sup> ». Le cinquième jour, il peupla le ciel par les oiseaux et les mers par les poissons. Le sixième jour, il décida de créer les êtres qui peupleront la terre ferme, donnant naissance au règne animal ainsi qu'à l'homme, être à son image et destiné à dominer la terre : « et qu'ils dominent sur les poissons de la mer, les oiseaux du ciel, les bestiaux, toutes les bêtes sauvages et toutes les bestioles qui rampent sur la terre<sup>630</sup> ». Enfin, le septième jour, il se reposa bénissant et sanctifiant ces jours où il eut fini de créer le monde. S'il y a quelques décennies, discuter de l'historicité du récit de la Genèse\* était pris comme une provocation, aujourd'hui cette question est « dépassée du côté des croyants<sup>631</sup> ». On remarquera que le dieu de la Bible est extérieur au monde qu'il crée et que cette création se fait sans bris de membre. Là est son originalité en regard des autres cosmogonies, et son absence dans nos récits de fondation de troménies et tours.

## Cosmogonie et ontologie

Si la cosmogonie s'intéresse à l'univers entourant l'homme, l'ontologie étudie « l'être en tant qu'être » comme Aristote en proposait l'étude dans sa *Métaphysique*<sup>632</sup>. Bien que nous ayons travaillé un terrain unifié linguistiquement et religieusement, nos professeurs d'ethnologie nous ont mis en garde contre la description ethnocentrique. Dans l'absolu, une étude en profondeur de l'être relève du domaine de la psychologie, que nous ne pratiquons pas, nous nous cantonnerons donc à une réflexion générale que nous ont inspirée les dernières recherches de l'ethnologue Philippe Descola<sup>633</sup>.

Le professeur au Collège de France synthétise les visions humaines au travers de quatre ontologies, aux frontières floues suivant les époques et les sociétés :

- le naturalisme : conçoit les humains comme les seuls à posséder une intériorité, le *co-gito*, qui les singularise ; une perception commune pour la pensée contemporaine occidentale<sup>634</sup>.
- le totémisme : attribue à des « humains et diverses sortes de non-humains des qualités physiques et morales identiques, permettant de les réunir à l'intérieur d'une classe totémique clairement identifiée<sup>635</sup> ».
- l'analogisme : inverse du totémisme, la pensée analogique pense le monde comme une

---

629 Genèse 1, 16.

630 Genèse 1, 26.

631 Vermeylen 1988:11.

632 Aristote, *Métaphysique*, I.

633 Descola = Arnaud-Leglu 2010.

634 Pour Descola le naturalisme naît en Europe dans les images à la fin du quatorzième, début quinzième siècle, avant de se développer dans les textes à l'âge classique à partir du dix-septième siècle. « Dans ces portraits, émerge le sujet, une représentation de l'individu ». Les personnages manifestent le caractère distinctif de l'individu.

635 Arnaud-Leglu 2010:46.

multitude de singularités, tente de les organiser en tissant entre eux des correspondances.

- l'animisme : traite les non-humains comme les humains, la frontière occidentale nature / culture n'est pas pertinente. « En adoptant les signes héraldiques [les masques animaux] de ces espèces qui se voient elles-mêmes comme des humains, on s'assure leur concours. Les corps humains deviennent des images<sup>636</sup> »

Le développement des sciences modernes, par le biais de son efficacité prédictive et explicative, a assuré le succès de la perception naturaliste occidentale, bien que la Chine, ou l'Inde, reste dominée par l'analogisme. Et Philippe Descola de conclure que « 70 % des Français consultent leur horoscope tous les jours ! N'est-ce pas de l'analogisme, ça ? La recherche d'un lien entre macrocosme et microcosme. Quant au totémisme, ne s'exprime-t-il pas dans l'identité nationale et encore plus régionale. Où l'on voit les humains se sentir profondément lié à un lieu, à ses animaux caractéristiques, à une catégorie de gens...<sup>637</sup> », cette dernière remarque nous ramène à :

- la perception de l'autochtonie liée à la propriété foncière (Locronan) ou au lieu précis de naissance (Nivelles).
- l'identification à un groupe humain (marcheurs, chrétiens), ou à un territoire (paroisse ou cité).

Ainsi l'être humain utilise le matériel symbolique à sa disposition pour construire la cohérence du monde observé. Le terrain étudié, marqué par l'industrialisation et la mondialisation, fait ressortir les perceptions naturalistes et totémistes de la part des acteurs. La nature n'est plus animée d'esprits et la pratique des rituels de recours a perdu du terrain. Le processionneur se pense comme individu autonome et attaché à des valeurs religieuses catholiques et territoriales.

**En conclusion**, les mythes cosmogoniques sont universels, ils expliquent la création du monde à partir d'une unité qui se subdivise, les éléments détachés créant les éléments visibles de l'univers. On remarquera qu'il ne s'agit pas à proprement parler d'une parthénogenèse, ou une reproduction sans mâle d'une espèce sexuée, ni d'androgynat... bien que dans la plupart il s'agit du corps d'un géant, soit un être démesuré représenté, dans une conception analogique, à l'image de l'homme, son corps possède des qualités démiurgiques. Il est tué, utilisé, « sacrifié » serait le terme plus exact pour définir cet acte cosmogonique. Son dépeçage créateur est le plus souvent métaphorique, ses yeux donnent la Lune et le Soleil, ses cheveux le ciel, son tronc, la Terre... Dans le cas de l'Inde des castes, la métaphore corporelle devient la justification du système des castes. Dans les mythes cosmogoniques incluant la Terre comme source génitrice, elle joue un rôle passif, indistinct, même s'il est primordial. Elle joue le rôle de matrice, de réceptacle, des forces démiurgiques au fondement de toutes les manifestations. Elle est « le lieu tout entier » qui se trouvait autour de l'homme<sup>638</sup>.

---

636 Arnaud-Leglu 2010:44.

637 Arnaud-Leglu 2010:47.

638 Eliade 1949:212-213.

Quel lien pouvons-nous faire avec nos légendes de fondations ? Elles fonctionnent comme des macro-cosmogonies, expliquant l'espace local domestiqué par héros arpenteur, promoteur de la religion manifestée au sein du rituel. Étant de sources essentiellement orales, ces récits de fondation possèdent les caractéristiques du conte, le merveilleux et la simplicité, une mise en forme malléable et une structure facilement mémorisable. Leur fonction étant étiologique, les locuteurs les transformeront toujours dans la finalité d'expliquer l'ethno-genèse paroissiale, dans une vision totémique expliquant la relation de l'être à son territoire. En ce sens, l'horizon mythique des récits est systématiquement celui de la religion en place, soit pour notre corpus la période de l'évangélisation. Il est plus rare d'y trouver des interprétations, et encore moins des fonctionnalités, du patrimoine remarquable préchrétien. Ainsi, les rares mentions des arbres ou des pierres dressées dans les *vita* ou le folklore hagiographique, ne servent plus qu'à illustrer le récit, les hagiographes et les conteurs en ayant perdu le sens. Seule l'analyse structurale du récit permet, par comparaison, de retrouver la sémantique primitive de la chaîne de motifs (Landeau, Locronan).

#### III-4.4 L'ancrage identitaire

La relation identitaire des acteurs du rituel au territoire parcouru est une constante, elle sert d'argument pour les moins dévots. Il nous a paru important d'éclaircir cette prétention de l'homme face à un territoire naturel, qu'il considère symboliquement comme sa matrice justifiant par là sa relation privilégiée au sol, son autochtonie. L'autochtone se définit comme « issu du sol même où il habite, qui est censé n'y être pas venu par immigration<sup>639</sup> ». Nous devons aux Grecs le plus ancien récit mythologique connu de ce concept.

#### L'Autochtonie dans l'Antiquité

##### *Les Athéniens fils d'Erichthonios*

À côté de récits cosmogoniques, cohabitent, plus rares, des récits d'autochtonie, du grec *chthonios* : qui est sous terre, expliquant l'origine « nés de la terre », ainsi que les anciens Athéniens se représentaient en mémoire, d'Erichthonios\*, l'un des premiers rois d'Athènes, lui-même enfant d'Héphaïstos.

Le dieu boiteux ayant reçu Athéna dans sa forge, venue lui commander des armes, se prit d'amour pour elle. La déesse échappa à son étreinte, mais, dans la lutte, la semence du dieu se répandit sur le sol. Ainsi fécondée, la terre produisit un enfant que la déesse recueillit et qu'elle confia, enfermé dans une corbeille en osier, aux filles d'un roi de l'Attique. Poussées par la curiosité, celles-ci ouvrirent la corbeille et virent l'enfant gardé par deux serpents. Selon certaines versions, c'est l'enfant lui-même qui avait le corps terminé par une queue de serpent – comme la plupart des êtres chthoniens.<sup>640</sup>

---

639 *Le Robert électronique.*

640 Champion 2001:XVI.

### III - La terre domestiquée

Les mythes fondateurs enseignent aux Athéniens qu'ils sont fils de la terre d'Attique et que c'est leur groupe humain, issu d'ancêtres communs, qui constitue la cité.

De cette conception découle à Athènes une conséquence politique : le pouvoir appartient à l'ensemble des citoyens et ne peuvent diriger le destin de la cité que ceux qui en sont issus, c'est-à-dire, les autochtones au sens accepté du terme, ceux qui sont nés tout à la fois de la terre même et de la même terre. C'est ce que résume Platon dans le concept d'isogonie, « l'égalité dans l'origine », qui fonde la démocratie :

Ce gouvernement, nous le devons à l'égalité de notre origine. Les autres pays sont composés d'hommes d'espèce différente ; aussi l'inégalité des races se reproduit dans leurs gouvernements, despotiques ou oligarchiques. Là, les citoyens se divisent en esclaves et en maîtres. Pour nous et les nôtres, [239a] qui sommes frères, et nés d'une mère commune, nous ne croyons pas .. [237 b-c] La fidélité à la terre est un devoir de fils.<sup>641</sup>

Les mythes étant peu littéraires, ils sont propices à de multiples utilisations. Le récit de Deucalion est plus connu pour l'épisode du déluge que pour l'engendrement chtonien, ou agraire, de la nouvelle humanité : réfugiés sur le sommet du Parnasse, Deucalion et Pyrrha, reçoivent un oracle de Thémis (Hermès\* dans d'autres versions) qui leur enjoint de jeter derrière eux les os de leur grand-mère<sup>642</sup> ; comprenant qu'il s'agit de simples pierres (leur grand-mère étant Gaïa, la Terre), ils s'exécutent et engendrent ainsi une nouvelle race d'hommes.

#### ***Récit d'origine des Étrusques :***

Les Étrusques, eux aussi, s'estimaient autochtones. « L'un des mythes les plus significatifs de l'opinion qu'ils avaient de leurs origines est certainement celui de l'apparition du devin, prophète et législateur, qui dicta les livres rituels. Un paysan de Tarquinia, labourant son champ, vit apparaître dans le sillon un enfant ayant la sagesse d'un vieillard : il se nommait Tagès, et, à Tarquinia du moins, on lui attribue la révélation de ce code de la religion étrusque qu'est l'*Etrusca Disciplina*<sup>643</sup>».

*In fine* cette revendication « autochtone », du droit du premier occupant se retrouve plus récemment dans la fable de La Fontaine avec Jean Lapin délogé par une belette justifiant qu'on est là « à bon droit », parce qu'on est là depuis toujours. Les mythes d'autochtonie reprenant ce principe prospèrent dans les forgeries identitaires<sup>644</sup>. L'autochtonie a la qualité, et le travers, d'associer l'identité à la terre ; une vision simpliste de l'identité alors que dans le droit contemporain la propriété est définie par le droit civil et l'identité par les valeurs culturelles, différentes suivant les pays. Dans le registre culturel, la xénophobie se définit comme l'hostilité à l'identité (locale ou nationale) de l'étranger, du locuteur, la propriété foncière amplifiant cette perception identitaire.

641 Platon, *Méxène*, (238e-239a), trad. fr. Victor Cousin, 1827:195.

642 Hamilton 1997:90-91.

643 Jannot 1987.

644 Nous pensons à l'enterrement du cordon ombilical masculin en Polynésie, symbole traditionnel d'autochtonie étant utilisé aujourd'hui dans la sphère politique contre le nationalisme métropolitain. Cf. Saura 2002.



## Genèse terrestre et inhumation

Le corollaire de l'autochtonie, la naissance par le sol, devrait être l'inhumation, l'enterrement dans ce même sol, soit rendre à la terre ce qui lui appartient.

Les plus anciennes sépultures volontaires datent d'au moins cent mille ans, dans les sites de Skhul et Qafzeh en Israël<sup>645</sup>. Une des plus anciennes attestations historiques de cette idée provient du récit biblique de Job : « Nu je suis sorti du sein maternel ; nu j'y retournerai<sup>646</sup> ». Aujourd'hui, en France, l'inhumation dans le cimetière d'une commune est soumise à l'autorisation du maire. Si l'inhumation permet aux archéologues d'appréhender les prémises de l'*homo religious*, l'Église catholique ayant promu l'inhumation comme le processus privilégié de conservation des corps physiques, n'admet l'incinération que depuis 1963, « pourvu que le défunt n'ait pas fait ce choix pour des motifs contraires à la foi chrétienne<sup>647</sup> ». Le rite funéraire catholique reste inchangé : la cérémonie religieuse, centrée sur la résurrection des corps, se déroule dans l'église en présence du corps du défunt, d'où l'importance de la cérémonie avant la crémation qui ne laisse que des cendres, incompatible avec la liturgie du sacrement des funérailles. Symboliquement l'inhumation du défunt imite celle de Jésus, dans l'attente de la résurrection finale. L'homme retourne en terre, là d'où est surgi l'ancêtre mythique, Adam\* ; l'autochtonie reste dans les Églises chrétiennes un principe théologique plus qu'identitaire.

Une autre particularité linguistique des pratiques contemporaines d'inhumations se trouve dans l'expression consacrée « de concession à perpétuité » couvrant, suivant les communes, une durée limitée à quelques décennies. La concession, comme le terme l'indique, est un droit d'usage, acquis le plus souvent pour une durée précise.

## L'autochtonie aujourd'hui

Que signifie l'autochtonie aujourd'hui ? Quel statut juridique accorder à cet « imprescriptible » dans un monde caractérisé par les migrations, le métissage et la coexistence des hommes ? Selon l'anthropologue Bernard Champion<sup>648</sup>, deux cas de figure apparaissent d'emblée. Celui des sociétés qui ont été colonisées, la colonisation ayant prospéré sur la négation ou la subordination de tout droit antérieur en vertu de la doctrine de la *terra nullius* ; et celui des sociétés libérales où l'autochtonie fait l'objet d'une dénégation juridique *princeps* [premier].

Les mythes d'autochtonie révèlent ou confirment que nous sommes en quelque sorte « naturellement » habilités à nous approprier, comme notre propre substance, notre environnement premier. L'autochtonie aujourd'hui est revendiquée par les sociétés qui ont été colonisées, la colonisation ayant prospéré sur la négation ou la subordination de tout droit antérieur en vertu de la doctrine de la *terra nullius* (terre inhabitée)<sup>649</sup> et celui des sociétés libérales où l'autochtonie

645 Vandermesh 2002.

646 Job, I, 21.

647 S.n., s.d., « Inhumation ou incinération, est-ce indifférent ? » cf. <http://qe.catholique.org/673-la-mort-et-l-au-dela/>, consulté en novembre 2009.

648 Champion 2001:XVI.

649 Particulièrement flagrant pour le statut des aborigènes en Australie où la doctrine coloniale de la *terra nul-*

fait l'objet d'une dénégation juridique *princeps*. Cette dénégation s'est appliquée dans les lois antisémites<sup>650</sup>, niant la propriété aux juifs, sur le principe de leur origine extérieure au pays d'accueil.

La puissance symbolique du motif de l'autochtonie est toujours prisée par les leaders politiques, même en France comme l'actualité récente en témoigne. Un célèbre leader d'extrême droite s'est rendu sur la plaine de Moussais-la-Bataille, près de Poitiers, où s'est vraisemblablement déroulée la bataille qui a permis à Charles Martel de repousser les conquérants arabes en 732. Le Mont-Saint-Michel a également reçu la faveur de plusieurs candidats politiques.

Du point de vue pratique, les considérations autochtones observées à Locronan, se fondent plus sur la filiation généalogique et/ou la propriété, plus que sur la naissance dans le lieu. Médicalement, depuis la seconde moitié du vingtième siècle, la naissance se déroule dans un hôpital, le plus souvent dans une grande ville éloignée. C'est d'ailleurs le drame que vivent actuellement les vieux Nivellois, les authentiques *Aclots*, l'hôpital se trouvant en dehors de l'enceinte médiévale, selon leur dire il ne peut plus naître de « vrais Aclots<sup>651</sup> », drame symbolique s'il en est condamnant de fait la réalité de l'autochtonie aclote.

### Récits de l'origine de l'humanité

Plus fréquents que les mythes d'autochtonies sont ceux de la genèse de l'humanité, répondant en cela à l'éternelle question humaine des origines : d'où venons-nous ? Chaque société présente un récit de l'ascendance humaine, que ses spécialistes, clergé ou scientifiques, présentent comme « le récit des origines ».

Selon la Bible, au livre de la Genèse\*, Adam\* est le premier homme et a été créé, à partir de la poussière, la glaise, par Dieu lors du sixième jour de la Création, sa compagne Ève fut créée à partir d'une côte d'Adam<sup>652</sup>, le couple fut placé par le Créateur dans le jardin d'Éden.

Plus récemment, l'Amérique a connu l'affrontement entre la conception biblique et laïque de la genèse de l'homme, les défenseurs des deux camps reprenant à leur compte les théories créationnistes<sup>653</sup> contre celles dites darwiniennes<sup>654</sup>.

---

*lius* a prospéré jusqu'en... juin 1992. Dans son exhortation apostolique, *Ecclesia in Oceania*, faisant référence aux pratiques missionnaires d'enlèvement d'enfants ayant contribué à des « injustices historiques », le pape déclare que « l'Église soutiendra la cause de tous les peuples autochtones qui cherchent à obtenir une reconnaissance juste et équitable de leur identité et de leurs droits ».

650 « Si le droit tel que l'entend l'antisémite Drumont, par exemple, opère une distinction stratégique entre la "Possession" et la "Propriété", c'est pour réserver la propriété aux "autochtones". Pour l'antisémite, c'est la légitimité qui procède du sol qui fonde le droit de propriété » Champion 2001:XVI.

651 C'est le constat que nous a confié M. Roger Collet, qui après la destruction du centre-ville en mai 1940 a préféré résider à la périphérie.

652 Genèse, II, 21-22. Selon des légendes juives non mentionnées dans la Bible hébraïque, Adam eut une première femme, Lilith.

653 Le créationnisme est un concept créé aux USA par des fundamentalistes religieux voulant voir la Bible prendre place au cœur de l'enseignement. Plusieurs étapes ont jalonné son histoire, avec des procès retentissants. Sa version moderne se définit comme *Intelligent Design* ou « le dessein intelligent ».

654 Illustrée par le fameux procès dit du singe; le 21 juillet 1925, un juge du Tennessee condamnait un jeune

D'après la *Théogonie* d'Hésiode, c'est Prométhée qui créa les hommes à partir d'une motte d'argile, et malgré l'opposition de Zeus, leur enseigna la métallurgie et d'autres arts. Suite à victoire des nouveaux dieux dirigés par Zeus sur les Titans, Prométhée leur donna aussi le feu, qu'il avait dérobé dans la forge d'Héphaïstos, et par ce geste entra en conflit avec Zeus. Le mythe de Prométhée est lié à la création de l'homme et à l'apparition de la culture. Avec le feu, la culture prend son essor et permet à l'homme de compenser les insuffisances de la nature. C'est pourquoi certaines légendes attribuent à Prométhée l'enseignement aux hommes de toutes les connaissances qui ont marqué le début de la civilisation : la construction des maisons, le domptage des animaux, le travail des métaux et même l'écriture.

#### ***La nationalité***

Bien que notre étude porte sur les récits fondateurs de rituels, l'ancrage identitaire est multiple, le plus souvent circonscrit au sein d'une mémoire positive, allant du local au national, se rattachant toujours aux mêmes concepts de filiation, généalogique ou territoriale.

L'obtention de la nationalité ou de la citoyenneté peut être dépendante du « droit du sang » (*jus sanguinis* en latin) ou du « droit du sol » (*jus soli* en latin). Le droit du sang est basé sur la filiation généalogique accordant aux enfants la nationalité de leurs parents, s'opposant à la notion de droit du sol (*jus soli* en latin) qui accorde la nationalité à toute personne physique née sur le territoire national, indépendamment de la nationalité de ses parents. Toutefois, l'un n'exclut pas l'autre. Par exemple, la nationalité française peut être obtenue par l'un ou l'autre de ces droits.

Si la citoyenneté athénienne est réservée au fils de citoyen, par le *jus sanguinis*, à Rome à la fin de la République et sous l'empire, on pouvait acquérir la citoyenneté romaine; l'édit de Caracalla (212) l'étendra à tous les citoyens de l'Empire. « Avec la chute de l'Empire romain, aux IV<sup>e</sup> et V<sup>e</sup> siècles, le concept de citoyenneté va réintégrer la cité [...] et s'enfermer dans la citoyenneté locale...<sup>655</sup> ».

La nationalité française, n'a cessé d'évoluer au gré de l'histoire politique du pays, de la monarchie à la République. « Lorsque débute la Révolution, il n'existe pas de définition explicite du Français. Sous l'Ancien Régime, c'est incidemment, dans les conflits juridiques qui naissent de problèmes de succession, que se développe une jurisprudence définissant la frontière entre le Français et l'étranger [...] Au début du XVI<sup>e</sup> siècle, trois conditions sont encore nécessaires pour être reconnu Français : être né dans le royaume de France; être né de parents français; et demeurer d'une manière permanente dans ce royaume. Mais par un arrêt du 23 février 1515, le parlement de Paris introduit le *jus soli* dans le droit français<sup>656</sup> ».

---

enseignant, Thomas Scopes, à une amende de 100 \$ pour avoir enseigné la théorie darwinienne de l'évolution des espèces aux élèves de l'école publique de Dayton. Un formidable débat avait embrasé les États-Unis à cette occasion, connu sous l'intitulé du « Procès du Singe », cf. Gordon 2006.

655 Reberieux 1997:118.

656 Weil 2002.

### *L'échelle territoriale de l'identité*

« L'identité nationale » fait débat en France cet automne 2009. Le thème de campagne cher au président de la République révèle l'aspect passionnel du rapprochement sémantique de ces deux termes, dont la mise en circulation en France est le fait du *Club de l'Horloge* et du *Grece* (Groupement de recherche et d'études pour la civilisation européenne), deux officines d'extrême droite, au tournant des années 1970<sup>657</sup>. Comme le note l'historien Gérard Noiriel<sup>658</sup>, le président français Nicolas Sarkozy a réaménagé le vieux discours nationaliste sur la « menace étrangère » en opposant les Français issus des immigrations passées aux nouveaux immigrants<sup>659</sup>. Et l'historien de conclure que « l'identité nationale » n'est pas un concept scientifique mais un simple élément de langage politique.

Les démographes<sup>660</sup> soulignent quant à eux la perception identitaire au lieu de résidence, et d'attachement affectif au lieu de naissance, le second étant souvent le même pour les immigrés de la seconde génération<sup>661</sup>.

Plus que l'État centralisé définissant l'échelle de la nation, le village a été pendant très longtemps pour le monde rural le territoire de référence identitaire. La communauté d'ancien régime, ou le petit village d'autrefois, conservent le souvenir ambivalent d'une société solidaire mais où simultanément l'individu était opprimé. L'émigration urbaine fut vécue par beaucoup comme une libération. L'on observe aujourd'hui une reconstruction subjective des appartenances communautaires<sup>662</sup>. L'individu peut faire des choix identitaires sans s'en trouver prisonnier, comme l'on pouvait l'être de la société rurale d'autrefois.

Il existe beaucoup d'autres aspects véhiculés par le concept d'identité : linguistiques, régionales, politique... Leur traitement nous éloignerait par trop de notre propos, leur usage se déroulant le plus souvent dans la sphère politique. L'autochtonie, au sens littéral, appartient à la pensée

---

657 Noiriel 2007:56, 71.

658 « Gérard Noiriel et Patrick Weil font partie des huit historiens démissionnaires de la Cité Nationale de l'Histoire de l'Immigration (CNHI) pour protester contre la création du ministère de l'Immigration et de l'Identité nationale, estimant que cet intitulé ne pouvait que conforter les préjugés négatifs à l'égard des immigrés [...] Tous deux sont convaincus que cette expérimentation sémantique et institutionnelle a été rendue possible parce que la France et les Français ont un problème avec la question même de l'immigration. Par leur démission et leurs ouvrages respectifs, les auteurs ont la volonté de mettre en lumière les éléments culturels, politiques et sociaux qui peuvent expliquer un tel (mal)usage politique de la question de "l'identité nationale" », Combes 2009.

659 Cette définition de cette supposée identité nationale est donnée le 11 mars 2007, au Journal du Dimanche : « La politique de l'immigration c'est l'identité de la France dans trente ans : ceux qui nous rejoignent doivent la respecter tout en apportant ce qu'ils sont ». Dès lors, le rapprochement entre les termes « identité nationale » et « immigration » peut être repris avec netteté sans honte par les médias, c'est parce que le « sentiment national est de moins en moins perceptible, évident, cultivé, que l'unité de la France est menacée à tout moment par des émeutes comparables à celles de novembre 2005. Voire pires » Noiriel 2007:124, citant l'article du journaliste Yves Thréard du Figaro.

660 Samuel 2009.

661 Du point de vue microcosmique, l'ethnologue Patrick Le Guirriec, étudiant les changements résidentiels vers la couronne extérieure de Brest, remarquait un plus grand attachement territorial pour les soins dentaires à l'inverse des courses ménagères ou des services bancaires.

662 Le Coadic 1999.

mythique, l'influence universelle du christianisme a transposé ce type d'union mythique de la communauté à la terre, à l'inhumation dans l'espace consacré du cimetière entourant l'église, qui par sa sacralité, transcendante, offre l'accès au paradis chrétien, terre de l'éternelle jeunesse.

#### III-4.5 Le récit d'acquisition

Élément essentiel des récits de fondations, le héros doit acquérir, par un geste spécifique, son lieu de culte qui, dans nos processions se manifeste, par le processus d'arpentage de sa future paroisse. Bien que le geste fondateur se déroule dans les temps mythiques du commencement il imite matériellement dans plusieurs cas le geste symbolique de l'appropriation juridique coutumière.

Dans cette sous-partie nous recensons le corpus formel des gestes de fondations, allant du mythe, de la légende chrétienne au folklore juridique. Les astérisques « \* », associés à des noms propres, renvoient à la citation complète de la source en Annexes VI « Répertoire des saints et héros arpenteurs ».

Il existe pour les dieux et les hommes deux procédés d'acquisition territoriale, l'extension d'un pas, d'un son, d'une vision, d'un jet d'objet, ou la circonscription pédestre, équestre ou à l'aide d'un fil. Nous présentons dans une première partie le corpus rencontré lors de nos recherches, puis l'analyse de sa construction juridique, étant donné qu'il s'agit d'une appropriation territoriale sanctionnée par le droit coutumier ou national.

#### Le motif d'extension

##### *Le pas divin*

Si les géomètres arpenteurs contemporains, utilisent des outils très précis tels que le GPS ou la télémétrie laser, leurs lointains ancêtres utilisaient des outils rudimentaires mais efficaces tels que la corde à douze nœuds<sup>663</sup> pour les Égyptiens ou la *groma*<sup>664</sup> pour les Romains. Pour arpenter les mondes visibles et invisibles, les dieux utilisent le pas, ou plus exactement l'enjambée. Ainsi, dans plusieurs récits, c'est le « pas divin », qui sauve le monde de la destruction ou du non-être en permettant au dieu de s'approprier la totalité de l'espace sur les divinités du chaos.

**Vishnu\***: à la demande d'Indra, Vishnu\* se transforme en nain afin de reconquérir les trois mondes occupés par les démons, comme nous l'apprend le Vāyu Purāna :

[Vishnu] se rendit à l'endroit où le roi des démons accomplissait un sacrifice. En ce moment propice... Il devint un brahmane et dit à Bali... : « Tu es le souverain des trois mondes... Accorde-moi l'espace de trois pas ». « Accordé » répondit le roi Bali... et il se réjouissait en le prenant pour un petit nain... Mais le nain enjamba le Ciel, le firmament, la Terre et tout l'univers en trois pas... Visnu

663 La corde fermée à douze nœuds qui permettait de mesurer l'angle droit très aisément, comme le démontre le théorème de Pythagore.  $12=5+4+3$ . La longueur de l'hypoténuse d'un triangle rectangle, élevée au carré, est égale à la somme (S) des carrés des longueurs des deux autres côtés ; soit ici  $S = 5^2 = 4^2 + 3^2 = 25$ .

664 La *groma* ou *gruma*, par déformation, peut-être via l'étrusque, du mot grec *gnomon* signifiant « équerre », était l'appareil de levée essentiel des agrimenseurs de l'ancienne Rome. Elle est la lointaine ancêtre de l'équerrette des géomètres du dix-neuvième siècle, cf. Guillaumin 2005:17.

### III - La terre domestiquée

déroba la puissance du démon et les trois mondes. Il rejeta les démons, avec leur descendance, aux enfers... Il révéla que l'univers entier était en lui, et qu'aucune de ses parts n'était pas pénétrée de lui.<sup>665</sup>

Les trois pas de Vishnu\* expriment clairement une possession de l'espace entier par un arpentage en trois pas.

**Vidarr\***, dans l'épopée scandinave du Ragnarök, empêche le monde d'être dévoré par le loup Fenrir<sup>666</sup> par la force de son pas. Vidarr\* possède une chaussure épaisse, confectionnée au cours des siècles par les hommes prévoyants<sup>667</sup>, pour la bataille eschatologique des dieux et du monde :

Il joue le rôle capital : le loup Fenrir s'avance, les mâchoires ouvertes de la terre au ciel, « il les ouvrirait davantage encore s'il y avait de la place » ; il a déjà englouti Odin quand Vidarr apparaît et disloque la gueule du monstre par une technique remarquable : grâce à une chaussure préparée au cours des siècles par les hommes prévoyants, il « marche d'un pied dans la mâchoire inférieure du loup » [...] y prenant apparemment un appui inébranlable ; puis d'une main, il saisit la mâchoire supérieure et l'arrache. Grâce à cet exploit, le monde, ravagé par le feu et l'eau, n'est du moins pas englouti : il pourra renaître de ses ruines ; et, dans la rénovation, Vidarr sera aux côtés des jeunes dieux, héritiers des dieux morts.<sup>668</sup>

Ce motif du pas divin que l'on retrouve chez, le Scandinave Vidarr\* et l'Indien Vishnu\* qui, si l'on accepte que le Ragnarök et une eschatologie paravédique sous-jacente au *Mahābhārata*<sup>669</sup>, dérivent tous deux d'un même mythe indo-européen de fin et de renouvellement du monde, apparaissent ici comme remarquablement homologues.

Dumézil<sup>670</sup> a analysé la fonction principale de Vishnu\* comme l'occupation de la totalité verticale de l'espace et sa réoccupation au bénéfice des dieux sur un démon qui paraît l'avoir définitivement conquise ; et cela par des pas, trois pas, faits de bas en haut. Sous les différences des versions (ruse dans l'Inde, combat en Scandinavie ; trois pas dans l'Inde, un pas en Scandinavie, etc.), l'identité des fonctions de Vishnu\* et de Vidarr\* apparaît : l'une et l'autre interviennent au même moment, lors d'une crise cosmique, alors qu'il faut restaurer les dieux, rétablir un monde bon après une victoire éphémère des puissances du mal ; l'un et l'autre s'en prennent à la même matière, l'espace dans sa totalité verticale, par leur puissance de dilatation

665 Doniger 328-329, trad. fr. Sterckx 1994:71-72.

666 Cf. le diction breton *diwan al Loar d'ar Bleizh* « vouloir protéger la Lune du Loup » au sens « entreprendre une tâche impossible, perdre son temps en une peine inutile », Laurent-Tréguer 1996:123, ce qui suppose que la dévoration par un loup sera le destin inéluctable de la Lune. Ce motif est présent également dans la mythologie nordique « Le Jour monte un cheval fougueux, dont la crinière illumine la terre. Le Soleil et la Lune sont deux beaux enfants enlevés par Odin à leur père, qui fuient, continuellement poursuivis par deux loups dévorants » in Cantù 1862:VI 13.

667 Snorri signale la coutume de garder soigneusement pour chausser Vidarr, les bouts de cuir coupés des chaussures des hommes, garantie que l'exploit final n'est pas l'invention de littérateur, mais une représentation populaire. Cf. Dumézil 1986:231.

668 Dumézil 1986:231.

669 Le *Mahābhārata*, livre sacré de l'Inde, relate la « Grande Geste » des Bhārata, qui se serait déroulée environ 2 200 ans avant l'ère chrétienne, concernant deux branches d'une famille royale : les Pāndava et les Kaurava. Le récit nous raconte les épreuves subies par les cinq frères Pandava et leurs cousins les Kaurava pour la conquête du pays des Arya, au nord du Gange, en Inde.

670 Dumézil 1986:231.



infinie, d'une part, et, d'autre part, leurs pas ; les trois pas de Vishnu\* suffisant à tout, le pas de Viḍarr\* permettant le reste.

Vishnu\*, selon l'interprétation d'Herman Oldenberg<sup>671</sup>, est l'arpenteur de l'espace, il en rend les diverses parties accessibles et disponibles, d'où son affinité avec le dieu combattant et conquérant. Sa fonction d'arpentage, nécessaire dans l'eschatologie, reste mineure dans le reste de la mythologie. Cette même remarque vaut aussi pour Viḍarr\*, dieu le plus fort après Þórr, qui intervient à peine dans tous les duels avec les géants, ces démons nordiques.

Le bénéficiaire de l'arpentage de Vishnu\* est très généralement Indra ; en dehors des dieux, les bénéficiaires sont les hommes après leur mort. Si l'on considère les rituels conservés dans les livres de l'Inde, les pas de Vishnu\* servent à bien autre chose : la fonction du dieu est de donner à celui qu'il favorise l'espace dont il a besoin pour ses actions, son ambition, sa vie, et à la limite, mystiquement, de lui permettre d'occuper le tout, comme le souligne Georges Dumézil :

À sa consécration, le roi fait « les trois pas de Visnu » (*Śat. Br.*, V 4, 2, 6, etc.) ; l'officiant les fait en plusieurs circonstances, notamment lors de l'établissement de l'autel du feu (*Sat. Br.*, VI 6, 4, 1 ; 7, 2, 10-16 ; 7, 4, 1-8, etc.) ; « Fais tes larges pas, Visnu, fais une large place pour notre demeure ! » est-il demandé à la fin de l'*agnistoma* (*Śat. Br.*, IV, 5, 1, 16) ; lors des prières lunaires, associé à Agni, Visnu reçoit cette éloquente prière : « O Agni et Visnu..., faites une place pour moi, vous qui faites des places ! »<sup>672</sup>

Les deux dieux ont en commun leur fonction de sauveur cosmique et, dans l'accomplissement de cette fonction, la dilatation des pas est relativement naturelle pour des dieux « spatiaux ». Mais les scènes, les moyens et les périls que court le monde, sont différents dans les deux cas. Le premier, scandinave, concerne un monstre à gueule béante affronté par un dieu qui le muselle ou pénètre en lui et le tue de l'intérieur. Le second, indien, évoque le possesseur et l'usurpateur d'espace dépouillé par la demande de trois pas, ce qui est un cas particulier des « demandes rusées de terrain ».

Un troisième personnage, iranien, similaire du point de vue typologique, est repérable dans l'archer<sup>673</sup>, du nom Rša « ours » devenu Ariš, « venu mendier au profit des mazdéens un lopin de terre long et large d'une portée de flèche, délivra la terre aux mains des démons en décochant sa flèche tout autour de la terre<sup>674</sup> ». Cet archer salvateur se retrouve dans un avatar de Vishnu\*, Parasurâma, mais, dans le récit, il ne conquiert par le jet de sa flèche que la côte du Malabar<sup>675</sup>.

**Saint Moling\***, use également de ce procédé pour fuir une troupe de démons. Les frères Rees ont rapprochés les trois pas de Tairchell, le futur saint Moling\*, de ceux du dieu indien Vishnu\*.

671 Oldenberg 1917: 230-231 et Henry 1903:192-193.

672 « *Apastamba Srauta Sutra* », II 13, 7-8, in Dumézil 1986:236.

673 Nous remercions Claude Sterckx de nous avoir signalé cet exemple fort peu connu.

674 Cf. la traduction du Tishtar Yasht, in Pirart 2006:81. Nous remercions l'auteur d'avoir eu l'obligeance de nous citer et commenter l'extrait : « Ce texte assimile Sirius à la flèche que décocha un guerrier iranien et qui lui permit de reprendre possession du monde qui était tombé aux mains des démons (Yt 8.6 et 37) La comparaison est bien connue de cet archer avec Vishnu nain, mais elle me paraît délicate puisque ce dernier n'est pas archer et que Rša n'est pas nain ».

675 *Digest of Hindu law*, II 348, cité par Michelet 1837:94 n.2.

### III - La terre domestiquée

Dairchill (Tairchell) demande à son père abbé de parcourir le pays afin de quêter les aumônes, il rencontre sur son chemin une troupe de terribles spectres : Fuath Ainghid, son épouse, son valet, son chien et ses neuf compères. Le spectre volant le tuer, le moinillon lui demande une dernière faveur :

Le petit moine lui répondit; « Concédez-moi une (dernière) faveur ». « Quelle faveur demandes-tu ? » interrogèrent les spectres. « Voilà. Laissez-moi faire (encore) trois pas de pèlerinage afin de me rapprocher du Roi du Ciel et de la Terre. Ce seront (d'ailleurs) aussi trois pas de folie puisqu'ils me rapprocheront (de vous) de ma mort ». « C'est accordé ». Dit la femme (de Fuath). « Car tu ne pourras pas nous échapper : nous sommes aussi rapides que (l'est) un daim et notre chien court aussi vite que le vent ». (Dairchill) topa là-dessus la main de Fuath. Il fit alors ses trois pas de pèlerinage et de folie en de tels bonds qu'au premier il ne leur paraissait pas plus gros qu'une corneille, qu'au deuxième ils ne le virent même plus et qu'ils ne savaient pas s'il était monté au ciel ou descendu sous la terre, et qu'au troisième il atterrit sur le mur d'enceinte de l'église (de son monastère). L'abbé (Collanach) lui dit alors "Tu seras désormais Mullin de Luachair à cause des bonds que tu as fait" ». <sup>676</sup>

La ruse des trois bonds, sollicités et accordés, sert ici à assurer une fuite et non à acquérir un terrain ou un espace. Comparer un texte de folklore hagiographique irlandais à une mythologie indienne, force à reconnaître, en accord avec Claude Sterckx, une structure mythologique sous-jacente dans la vie de ce saint irlandais :

Mullin [Moling\*] est peut-être l'un des moins « catholiques » parmi les saints d'Irlande, du moins selon les récits qui ont été transmis sur lui. <sup>677</sup>

Il est l'un des quatre grands prophètes d'Irlande, il construit sa résidence *Teach Mholing* à l'emplacement d'un arbre sacré en y incorporant le fût aidé dans ce travail par le *Gobán Sauor* <sup>678</sup>. Ces différents caractères relèvent plus de la structure des récits mythologiques irlandais que de l'hagiographie classique : sa maison est un véritable *axis mundi*, il entretient beaucoup de liens avec le dieu irlandais protéen Fionntan, il aurait la capacité, selon certains <sup>679</sup>, « de se réincarner et de transcender le temps, comme Vishnu\* et comme les protéens irlandais, Fionntan, Tuán, ou gallois Taliesin-Merlin <sup>680</sup> ». Comme les dieux Vishnu\* et Vidarr\*, saint Moling\* est vainqueur d'un démon par ses trois pas merveilleux.

Reprenant les conclusions de Claude Sterckx et de Alwyn D. Rees <sup>681</sup>, de nombreuses similitudes entre les exploits de Dairchill/Moling\* et du dieu Vishnu\* apparaissent <sup>682</sup> :

---

676 Traduction française de Sterckx 1998:132-133.

677 Sterckx 1998:132.

678 « La forme populaire tardive du vieux dieu artisan Goibniu » Sterckx 1998:132, citant Ó hÓgáin 1990:240-243.

679 Meyer 1910:xxxvii ; Cf. O'Rahilly 1946:275 n.1, cité par Sterckx 1998:132.

680 Sterckx 1998:132 : « mais c'est peut-être là aller trop loin face à ce qui pourrait n'être qu'un simple cas, insignifiant d'homonymies. Il est en tout cas, et cela n'est sans doute pas fortuit, intimement associé à Suibhne Geillt, l'insensé irlandais analogue à Merlin et dont il a été vu plus haut que l'histoire ressemble fort à celle de Lleu ».

681 Cf. Doniger O'Flaherty 1975:328-329.

682 Sterckx 1998:134. Les comparaisons de l'auteur sont ici présentées sous la forme d'un tableau.

### III - La terre domestiquée

Dairchill/Moling*	Vamana / Vishnu*
Dairchill est un novice qui se soumet à diverses macérations	Vishnu est engagé dans de grandes mortifications lorsque les dieux viennent le supplier de les sauver du roi démon Bali
Dairchill va quêter des offrandes	L'affrontement entre Vishnu et Bali est identifié aux « offrandes préliminaires du sacrifice <sup>i</sup> »
Le moinillon affronte un méchant spectre, chef d'une tribu de fantômes malfaisants	Le brahmane nain Vamana affronte Bali, le roi des démons
Dairchill sollicite trois pas	Le nain Vamana sollicite trois pas
Fuath condescend à ce qui est présenté comme une folie	Bali condescend et se gausse d'une demande qui lui paraît risible
Dairchill fait trois pas merveilleux	Le nain Vamana fait trois pas merveilleux
Qui laissent se demander s'il est monté au ciel ou descendu sous terre	Qui englobent tout l'univers du Ciel à la Terre et aux enfers
Dairchill reçoit le surnom de <i>Moling</i> « le Saut »	Vishnu se gagne le surnom de <i>Trivikama</i> « les Trois Pas »

i—Ceci est spécifié par le *Śatapatha Brahmana*, 1938-12 = Weber 1964.

La structure des deux récits fait ressortir de grandes ressemblances au travers d'un arpentage en trois pas, équivalent à une acquisition, de l'espace, le héros gagnant par son exploit un nouveau qualificatif à son nom. Mais la ruse des trois bonds, sollicités et accordés, sert pour Dairchill à assurer une fuite, un motif que l'on retrouve sous une forme approchante dans la vie de son confrère saint Cadoc.

**Saint Cadoc** (Cadog\*) cherchant un endroit où bâtir son monastère, un ange lui révèle les signes que Dieu va lui envoyer en réponse à sa prière :

Le Seigneur a entendu ta prière. En te levant au premier matin, tu trouveras l'endroit pour bâtir ton monastère net et bien plan. En y arrivant, tu verras surgir un sanglier blanc, très vieux et tout hirsute, et il s'enfuira effrayé par le bruit de tes pas. Là (où il surgira), tu bâtiras ton oratoire au nom de la Sainte Trinité. Là où il s'arrêtera une deuxième fois, tu bâtiras un dortoir. Là où il s'arrêtera la troisième fois, tu bâtiras ton réfectoire. Se levant donc à l'aurore, saint Cadoc vit, conformément à la prédiction de l'ange, toute la variée débroussaillée et aplanie selon la volonté de Dieu. Le saint homme vint alors, comme l'ange l'avait ordonné, au bosquet au centre de la vallée ainsi nettoyée, et il vit le grand sanglier solitaire se lever au bruit de ses pas, tandis que le cygne s'envolait tout effrayé de son nid. Le sanglier marqua un arrêt non loin du bosquet et, se retournant, fixa saint Cadoc comme pour bien lui faire remarquer l'endroit, puis il s'éloigna un peu, s'arrêta de nouveau, s'éloigna un peu plus et s'arrêta une fois encore. Le saint homme marqua alors les trois stations en y fichant trois branchettes dans le sol. À l'emplacement de la première il construisit un petit oratoire en bois, à celui de la seconde il édifia un dortoir, à celui de la troisième un réfectoire.<sup>683</sup>

Ici le microcosme créé par les trois pas n'est pas le fait du héros, mais d'un sanglier blanc, à l'image de Vishnu\* sous la forme du nain Vamana. Ce dernier dieu protéen, dans un autre épisode, prend la forme d'un sanglier (Vishnu\* Varāha) où il crée, ou du moins remodèle, le monde<sup>684</sup>.

La conceptualisation du monde celtique fonctionnant par emboîtement, du plus petit par le plus grand, la part valant pour le tout, l'équivalence fonctionnelle des deux récits se laisse

683 Sterckx 1998:134-135 citation et traduction.

684 Cf. Sterckx 1998:135. Pour la citation complète du récit de Vishnu Varāha, Annexes VI-2.40, Vishnu, p. 946.

entrevoir. Le nain Vamana conquiert les trois espaces, soit la totalité du macrocosme, pendant que le sanglier<sup>685</sup> signifie à Cadog\* le microcosme qui lui revient. Le narrateur n'oublie pas de souligner l'équivalence cosmique, adaptée, du microcosme monastique révélé : 1<sup>er</sup> arrêt : un oratoire dédié à la Sainte Trinité, 2<sup>nd</sup> arrêt : un dortoir, 3<sup>ème</sup> arrêt : un réfectoire.

#### *Le son d'un instrument*

Saint Lunaire\* reçoit autant de terre que porte le son de sa cloche :

Comme le roi Gilbert le lui avait enjoint, saint Lunaire demanda que l'on fit tinter sa cloche sur le sommet d'une montagne, de sorte que, partout où son tintement aurait été entendu, cette terre fût sienne par donation du roi jusqu'à la fin du monde.<sup>686</sup>

Le motif est peu courant, on le trouve cependant dans les Vies des saints Ciaran\* de Saighir<sup>687</sup>, Abban<sup>688</sup>, Mochua<sup>689</sup>, tous des saints irlandais.

#### *Le jet d'objet d'acquisition*

Le jet d'un objet comme mesure d'arpentage, ou d'acquisition, se retrouve un peu partout dans le monde. Dans son étude circonstanciée, Jules Michelet dénombre de nombreuses formes d'occupations liées au jet d'un dard, d'une flèche, d'un bâton, d'un marteau, d'une pierre... Le jet à force humaine manifestant la mesure la plus fréquente pour une terre déjà occupée. Des objets particuliers (marteau, boule) servent fréquemment à la désignation de l'emplacement du futur édifice religieux (cf. *infra*).

**La flèche :** Vishnu\* Parasourâma conquiert par le jet de sa flèche toute la côte du Malabar<sup>690</sup>. La flèche d'Aresch, le meilleur archer, définit la frontière entre la Perse et Turan<sup>691</sup>.

**La hache :** dans les lois médiévales galloises, selon William Wotton (1666-1727), le patronage (du) forestier du roi s'étend jusqu'où il peut lancer sa hache ou son rabot, celui du laveur du roi, jusqu'où il peut jeter le croc dont il se sert<sup>692</sup>.

Quand le meunier aura piloté et assuré son moulin, il montera sur le pieu de défense ; puis, de la hache avec laquelle il aura charpenté son moulin, il pourra faire un jet, en amont et en aval, et aussi loin qu'il jettera, il aura la faculté de pêcher sans dommage<sup>693</sup>.

---

685 « La fondation d'un microcosme monastique grâce à un sanglier est doublée, sous une forme plus banale, dans la *Vita Cadoci*. Cette fois Cadoc et ses disciples découvrent dans la vallée de la Neath un sanglier endormi sous un arbre ; ils le mettent à mort et offrent sa dépouille au roi Arthfael qui les remercie en leur offrant le territoire même où ils ont tué le fauve (Lifris de Llancarfan, *Vita Cadoci* 20 = Wade-Evans 1944:65)... » Sterckx 1998:135n17.

686 Carrée-Merdrignac 1991:§23 p.154\*.

687 Plummer 1968:218-219, « *Vita S. Ciarani* » ; la cloche qui lui a été offerte par saint Patrick, muette jusque-là, se met à tinter en arrivant sur le site de son établissement.

688 Plummer 1968:21, « *Vita S. Abbani* ».

689 Plummer 1968: 189, « *Vita S. Mochuae* »

690 Digest of Hindu law, II, p. 348. Cité par Michelet 1837:94 n.2.

691 D'Herbelot B., Manugeher, G. 67.

692 Wotton William, 1730:142, cité par Michelet 1837:74.

693 Michelet 1837:75-76.

Saint Robert\* reçoit du comte Rainard Hugues\* le bois nécessaire à la construction de son église ainsi que les terres aussi loin qu'il pourra jeter sa cognée.

**Le marteau** : le jet de marteau est signalé pour le domaine germanique : portée de la juridiction du seigneur de Mayence ou la portion de terrain pour un compagnon de la Marche<sup>694</sup>. Dans les légendes françaises, il permet la direction et l'octroi de la portion d'espace utile au héros de l'histoire, le plus souvent est un saint fondant une paroisse ou un monastère<sup>695</sup>.

**Le triple jet d'une cuillère à miel** par l'apiculteur pour trouver une nouvelle place<sup>696</sup>.

**La pierre** : À Dol, saint Samson\* reçoit l'espace parcouru par la grosse pierre qu'il vient de lancer, et construit sa cathédrale où la pierre est tombée<sup>697</sup>. Le motif du jet de la pierre est cependant plus utilisé pour justifier un emplacement que pour délimiter un territoire.

Si dans le droit juridique, l'octroi de l'espace se fait au bénéfice du demandeur, dans la légende hagiographique ou folklorique, l'octroi est présenté comme un don du puissant au faible, du politique au clergé. Ce qui rejoint la logique trifonctionnelle de partage des pouvoirs : la première fonction partage, la seconde reçoit et la troisième contribue au fonctionnement des deux premières<sup>698</sup>.

#### *Le jet d'objet de fondation*

**Le lancer d'un outil** (marteau, faucille) indique l'emplacement idoine de construction d'un édifice religieux, d'un château, d'une ville ou fait jaillir une source ou un lac. Le marteau instrument caractéristique du maçon intervient très fréquemment, pouvant mettre fin dans certains cas à une rivalité entre deux saints sur le choix de l'emplacement (Léger\* et Julien<sup>699</sup>, Éloi\* et Georges<sup>700</sup>, Hervé\* et Pierre), ou tout simplement comme simple procédure de désignation spatiale pour le saint (Rigaud\* pour Cluny<sup>701</sup>, Bozon pour Bouzemont<sup>702</sup>, Jouvin<sup>703</sup>...).

Plus exceptionnellement, l'objet lancé peut être la crosse du saint (Bernard<sup>704</sup>), sa hache (Méén\*),

694 Michelet 1837:75.

695 Saint Deodat dans le massif du Kemberg dans les Vosges, saint Hilaire et le territoire de Gourgé (79135), etc. cf. Fromage 1983:14-38.

696 Michelet 1837:78.

697 Sébillot 1897:107.

698 Cf. Dumézil 1958.

699 Sébillot 1907:113, à propos de la confrontation des saints Julien et Léger pour bâtir l'église de Laizy (Saône-et-Loire).

700 Sébillot 1907:113, à propos de la confrontation des saints Éloi et Georges pour la construction de l'église Saint-Georges-sur-Erve (Mayenne).

701 Sébillot 1907:114 : « Lorsque, après la mort de saint Rigaud, il vint tant de moines dans son monastère qu'ils ne pouvaient tous y tenir, l'un deux, qui était maçon, proposa de construire un autre couvent "Oui, mais où ? lui répondit-on. – Je vais lancer mon marteau, et où il tombera nous bâtirons". Le moine jeta son outil, qui alla tomber à la place où est l'abbaye de Cluny. Lorsque plus tard saint Hugues en reconstruisit les bâtiments, il lança son marteau en l'air pour marquer l'emplacement de la chapelle ».

702 Sébillot 1907:114, l'église de Bouzemont se trouve dans les Vosges.

703 Sébillot 1907:114 : « Après l'achèvement de la cathédrale de Coutances, saint Jouvin monta sur le dôme, et lançant son marteau, il dit : "Qu'on me fasse une chapelle où il tombera" ».

704 Sébillot 1907:115 : « Saint Bernard lance sa crosse qui va tomber à deux kilomètres, où fut bâtie l'abbaye

sa faucille (Gobrien\*), son trousseau de clés (abbesse de Robert-Mont\*), l'ancre de son esquif (Seny<sup>705</sup>), ou encore un arc (Clovis à Moissac<sup>706</sup>).

Le médecin-ethnographe Jean Fournée recense pour la Normandie plusieurs exemples de ce motif folklorique du jet du marteau ou de la truelle<sup>707</sup> : chapelle Saint-Jouvain à Bricqueville-La-Blouette (Manche)<sup>708</sup> ; les églises de, Saint-Loyer-Des-Champs (Orne), de saint Amand à Maisoncelles-La-Jourdan (Calvados), de saint Martin à Montchamp (Calvados).

**La boule de pierre** (souvent une stèle sphérique<sup>709</sup>) présente au pied d'une chapelle est souvent associée à la découverte de son emplacement par le saint qui lança de son lieu de résidence (église ou paroisse éloignée) la boule (Briac<sup>710</sup>, Ronan\*).

Le motif du jet d'objet sert à expliquer comment, au lieu de se trouver au milieu du territoire ecclésiastique, les édifices religieux le sont à la lisière, ou dans des zones difficiles d'accès : « c'est le saint lui-même qui a manifesté sa préférence<sup>711</sup> ». Si dans le conte l'objet est doté de pouvoirs fantastiques, comme la baguette de bois du petit pâtre, dans le légendaire l'objet devient polyfonctionnel, il sert de raccourci narratif étiologique, en un seul geste l'église ou le lac est créé par le saint fondateur.

## Le motif de circonscription

### *La longue lanière*

Dans une série de récits mythiques et de légendes médiévales racontant dans quelles circonstances est accordé le terrain nécessaire à la construction d'une église, d'un couvent et de leurs dépendances, nous y retrouvons le motif de la peau de bœuf coupée en fines lanières dont l'exemple antique le plus célèbre est celui de la fondation de Carthage par Éliissa\*/Didon\*.

---

de la Bénissons-Dieu [Loire] ».

705 Duine RTP, XVIII, 275 : « St Seny était né en Angleterre ; pour venir en Bretagne, il traversa la mer dans une auge. “Seigneur, (dit-il, accordez-moi la grâce de jeter l'ancre à l'endroit où je dois bâtir mon église”. Or il jeta l'ancre sur un champ de lin nouvellement ensemencé. “Donne-moi ce champ”, dit-il au fermier. — “Hélas !” répondit celui-ci, “je viens d'y semer”. — “Cela ne fait rien !” reparti le saint, aimé de Dieu. Et il bâtit son église ».

706 Sébillot 1907:116 : « Clovis ayant perdu mille soldats dans une bataille monta au pied du Calvaire, et bandant son arc il dit : “Où s'arrêtera ma flèche, je bâtirai un couvent”. La flèche tomba dans un lac, et c'est là que Clovis fit élever sur pilotis l'abbaye de Moissac ».

707 Fournée 1973:67-68.

708 « Pendant des siècles la corporation des maçons de Coutances s'y rendait en procession annuelle » Fournée 1973:67-68.

709 À ce sujet, voir les travaux de recensement des stèles de l'Ouest de la Gaule par Marie-Yvonne Daire 1999, 2005.

710 « Saint Briac lance par deux fois une boule de pierre de la cour de son monastère avant de définir, par son atterrissage sur la colline de Langoat, son Penity », tradition publiée par l'abbé Loyer dans *Le Clocher de Saint Briac*, s.d. et reprise par Jef Philippe 1982:31.

711 Sébillot 1968:113.



**Élissa/Didon**<sup>712</sup>, arrive sur les côtes d’Afrique et elle « acheta autant de terrain qu’en pouvait couvrir une peau de bœuf, pour assurer jusqu’à son départ un lieu de repos à ses compagnons fatigués d’une si longue navigation ; puis, faisant couper le cuir en bandes très étroites, elle occupe plus d’espace qu’elle n’en avait paru demander [au roi numide Hiabaras]. De là vint plus tard à ce lieu le nom de *Byrsa*<sup>713</sup> ».

Les traditions sur la fondation de Carthage sont liées à celles des installations phéniciennes en Occident. « Les noms grec et latin de Carthage, *Karkhédôn* et *Carthago*, sont tous deux des transcriptions phonétiques approximatives de la prononciation phénicienne : en phénicien *Qart Hadasht* signifiait “Ville Nouvelle”<sup>714</sup> ». Les plus anciens textes jouent sur l’équivoque toponymique comme dans *l’Énéide* de Virgile :

Les fugitifs parvinrent en ces lieux, où tu vois maintenant d’immenses remparts et la citadelle naissante de la jeune Carthage, qui s’appelle *Bursa* du fait qu’ils ont acheté comme surface de terrain juste la quantité qu’ils pouvaient entourer avec la peau d’un taureau.<sup>715</sup>

Justin dans son *Histoire Universelle* propose une version proche de Virgile :

Arrivée sur les côtes d’Afrique, Élissa recherche l’amitié des habitants, qui voyaient avec joie, dans l’arrivée de ces étrangers, une occasion de trafic et de mutuels échanges. Ensuite elle acheta autant de terrain qu’en pouvait couvrir une peau de bœuf, pour assurer jusqu’à son départ un lieu de repos à ses compagnons fatigués d’une si longue navigation ; puis, faisant couper le cuir en bandes très étroites, elle occupe plus d’espace qu’elle n’en avait paru demander. De là vint plus tard à ce lieu le nom de *Byrsa*.<sup>716</sup>

**Saint Galonnek\*** ayant soigné le comte de Cornouaille, ce dernier lui concéda toutes les terres cultivables qu’il pourrait enfermer dans les lanières de sa robe déchirée pour panser la blessure, chaque lanière dût-elle n’avoir qu’un fil. L’équivoque porte ici sur le nom du saint traduisible en français par saint « au grand cœur », un personnage plus merveilleux qu’historique comme l’équivoque le suggère.

**Raimondin\***, sur les conseils avisés de Mélusine, demande au nouveau seigneur du Poitou un domaine qu’il pourra circonscrire dans une peau de cerf<sup>717</sup>. Ici, c’est la fée Mélusine qui conseille Raymondin\*, elle incarne le pouvoir de souveraineté lié à un interdit qualifiant, son

712 *Theiosso* en phénicien, Élissa pour les Latins selon Timée ; elle était la sœur de Pygmalion, roi des Tyriens ; suite à son meurtre, elle rassembla ses trésors sur un navire et s’exila avec des concitoyens. Après bien des malheurs, elle atteignit la Libye et fut appelée Deido (par les Libyens) chez les indigènes. Cf. Timée de Taormine, *FHG*, frag. 23

713 Cf. *infra* « Carthage » et pour les sources cf. Annexes VI-2.9, Didon, p. 925. L’appellation « Byrsa » proviendrait du terme grec *βουρσα* qui signifie bœuf, peau de bœuf.

714 Létoublon 1987:191 : « Il a existé à Chypre une ville du même nom, à quoi l’on rattacherait la légende du passage de Didon par Chypre (cette île est sur le chemin des Phéniciens) ».

715 Virgile, *Énéide*, Livre I, 16, « Arrivée d’Énée à Carthage ».

716 Justin, *Histoire Universelle*, Livre XVIII, V, 9.

717 « Sire, je ne requiers aultre don fors que vous me donnez au dessus de la fontaine de Soig, ès rochers et aux haultz bois, où il me plaira à prendre, tant de place que ung cuir de cerf se pourra étendre, et aprez la cloisture de long de tous les esquarris. Par Dieu, dist le conte, je ne le vous doibs pas refuser. » Jehan d’Arras 1854:49-50, cf. Annexes VI-2.33, Raymondin, p. 939.

mari ne pourra la voir dans son bain le samedi... sans quoi il la perdra<sup>718</sup>.

**Hengist\***, le Saxon, demande à Vortigern d'être fait prince après l'avoir aidé à se libérer des Picts et des Scots. Ce dernier ne pouvant sacrer un païen, lui accorde la terre qui peut être entourée d'une lanière de cuir. « Dès que Vortigern donna son consentement, Hengist\* et Horsa\* tuèrent le plus grand bœuf qu'ils avaient trouvé. Alors ils prirent sa peau et la coupèrent en spirale en une longue et étroite bande de cuir. Ils l'étirèrent puis l'étendirent sur la terre en grand cercle, enfermant une parcelle assez grande sur laquelle ils construisirent une forteresse<sup>719</sup> ».

Le motif de la lanière de peau de cerf se retrouve aussi dans la fondation de la ville de Londres citée dans la Saga de Ragnar Lodbrock<sup>720</sup>, dans la Vie de saint Lunaire\*, mais comme joug, le saint « fit écorcher le cerf mort et découper dans sa peau des lanières avec lesquelles les autres cerfs furent ensuite attelés sous les jougs<sup>721</sup>».

Dans la ruse de Didon\*, selon les auteurs latins, la ruse est double, elle se trouve dans le verbe définissant la finalité d'usage de la peau ainsi que dans l'enclosement, qui en découle, correspondant au motif K185-1 (*deceptive land purchase : Ox-hide measure*). Selon John Scheid et Jesper Svenbro « pour que la ruse de Didon\* puisse fonctionner, elle doit s'appuyer sur un mot qui signifie à la fois “couvrir” et “entourer”<sup>722</sup> » Le sens que doit comprendre le roi numide est celui de « couvrir », correspondant à la surface de la peau de bœuf équarri, soit moins de cinq mètres carrés ; le second sens, celui d'« entourer » est celui que produit la reine après coup, une fois le traité conclut. La ruse employée par Didon\*, bien qu'universelle, va justifier aux yeux des Latins, pour longtemps, la *fides*<sup>723</sup> *Punica*, à l'opposé de la *fides Romana*. La *fides Punica*, basée sur la ruse commerçante, ne peut jamais être de totale confiance, contrairement à la romaine, qui possède un temple à *Deus Fidius*, renfermant les peaux sur lesquelles les accords sont inscrits.

Vu la récurrence de l'association du bœuf<sup>724</sup> à la cité (animal-guide du fondateur, traités publics, sacrifices, représentation zoomorphe d'Athènes...), « le fait de réclamer de l'espace d'une peau de bœuf est au fond synonyme de l'intention de fonder une cité<sup>725</sup> ». Ainsi, Cadmos\* suit une

718 Selon Morris Matthew, Mélusine, de par ses caractéristiques mythologiques et physiologiques, est conforme aux représentations zoomorphes des déités celtiques, appartenant à la catégorie des déesses parèdes, les Matres, compagnes du « dieu Père ». « C'est, bien sûr, parce qu'elle personnifiait la souveraineté du territoire que Mélusine attira vers elles les Lusignan et qu'elle inspira les efforts de leurs descendants au quatorzième siècle pour faire connaître leurs liens avec elle au moyen de récits littéraires. Il est donc évident qu'à la fin du quatorzième siècle, Jean de Berry et Guillaume de Parthenay suivaient une tradition ancienne quand ils faisaient de leur mieux pour tourner le mythe de Mélusine à leur propre avantage en encourageant sciemment la croyance en un lien généalogique entre Mélusine et leur famille » Matthew 2001:15.

719 Cf. « Hengist et Horsa », Annexes VI-2, et Marshall 2006:48-49.

720 Lecouteux 1995:116.

721 Merdrignac-Carrée 1991:§11, p. 144\*.

722 « *Circumdare*, “entourer”, au lieu de *tenere* “tenir” » Scheid-Svenbro 1985:329.

723 La foi, le serment.

724 « À Rome, le rituel du mariage le plus vénérable veut que les deux époux s'installent sur une peau de brebis, signifiant leur union » Servius, *Commentaires à l'Énéide*, IV, 374 ; cité par Scheid-Svenbro 1985:334.

725 Scheid-Svenbro 1985:334.

vache noire jusqu'à ce celle-ci se couche par terre : « c'est là qu'il doit fonder Thèbes. Il sacrifie l'animal, en étale la peau par terre et distribue la viande, avant de tracer le plan de la ville sur le sol [...] La ville de Thèbes, partagée en quartiers, prend littéralement la place du bovin<sup>726</sup> ».

Dans toute une série de traditions, anciennes et modernes, et d'une distribution géographique qui va des Hottentots jusqu'aux Kirghiz, de la Scandinavie jusqu'à l'Asie du Sud-Est, on rencontre le « thème de Didon » [...] Chez Saxo, la peau n'est plus celle d'un bovin mais celle d'un cheval, ce qui à coup sûr, présuppose un système symbolique différent de celui qui est mis à l'œuvre dans la tradition gréco-romaine.<sup>727</sup>

Bien que la ruse de « la longue lanière » soit universellement connue, l'origine bovine de l'animal est plus récurrente. La ruse de l'enclosement par lanière peut être comparée à celles du recouvrement<sup>728</sup>, du manteau ou de la capuche du saint qui s'étend indéfiniment par miracle.

Gwennole Le Menn<sup>729</sup> a étudié dans toute une série de contes bretons l'expression « *tennañ korreen d'unan bennak* », « enlever une lanière de peau à quelqu'un », de la nuque au bas du dos, punition infligée à celui qui manquait à sa parole en se fâchant le premier. Le motif de la lanière de peau ramène à la notion de contrat, fréquemment évoquée dans les contes et le vocabulaire courant breton d'autrefois, une rencontre inattendue avec notre motif antique.

**L'encerclement de l'aire de construction**, moins fréquent que le motif de la longue lanière, est l'œuvre de la Vierge\* à l'aide d'un fil de soie à Pommeroeul en Hainaut<sup>730</sup>. La Vierge\*, personnage tout puissant, n'a pas besoin de ruse pour acquérir l'espace de son sanctuaire ; la séquence est dégradée en un simple motif.

#### *La circonscription pédestre*

##### **Le bâton d'arpentage**

Le bâton peut également servir d'instrument d'arpentage, un fossé se créant à son contact, motif repérable dans la mythologie celtique ainsi que dans plusieurs Vies de saints :

**Le Dagda\***, le dieu père de la mythologie irlandaise, arpenté le sol d'Irlande : « [il] traînait derrière lui une fourche branchue, sur roues, qui demandait le travail de huit personnes pour la bouger et sa trace était suffisante comme frontière d'un territoire. Elle est appelée la Trace de la Massue du Dagda<sup>731</sup> ».

**Saint Germain\*** reçoit des habitants de Diélette, en Normandie, tout l'espace qu'il pourra entourer d'un sillon<sup>732</sup> de charrue en une journée. « au lieu de charrue, on le vit se servir de

726 Scheid-Svenbro 1985:332. Sur l'analogie ville/bœuf partagée, voir l'excellent article de Jesper Svenbro sur Mégara Hyblaea, Svenbro 1982:953-964.

727 Scheid-Svenbro 1985:331. Pour les traditions évoquées cf. Thompson « K 185.1 » 1957:251.

728 Cité dans le catalogue Stith Thompson 1955-1958 aux motifs K185-4-1 (*deceptive land purchase as much land as can be covered by saint's hood*) et K185-4-2 (*land grant as much land as been covered by saint's mantle*), versions celtiques dans les deux cas.

729 Le Menn 2008-2009.

730 *ACAM*, XVI, 674.

731 *CMT* §93 p.46 (éd. Gray), trad. Hily 2007:393.

732 Une légende analogue, publié par Paul Sébillot 1968:II 20, dans ses légendes de la mer explique l'origine du

son bâton qui, promené sur le sol, creusait un sillon aussi profond que si la charrue y était passée<sup>733</sup> ».

**Saint Goeznou\*** reçoit du seigneur Conomor toutes les terres qu'il pourra enclorre de fossés en un jour « il prit une fourche & la traînant par terre, il marcha environ deux lieuës de bretagne, en quarré; &, à mesure qu'il traînoit ce baston fourché, la terre, chose étrange, se levoit de part & d'autre, & formoit un gros fossé, qui servoit pour separer les terres qui luy avoit esté données, de celles de son Fondateur<sup>734</sup> ».

**Saint Hernin\*** reçoit du seigneur de Quelen autant de terre pour bâtir son Hermitage, qu'il pourra en enclorre de fossés en un jour « il prit le baston dont il se servoit, allant par pays, & marcha environ une demie lieuë, le traînant après soy, & revenant d'achever son cercle au lieu où il l'avoit commencé &, à mesure qu'il traînoit ce baston, la terre s'amonceloit & se formoit en guise de fossé ou terrasse<sup>735</sup> ».

**Saint Fiacre\*** construit un monastère pour ses compagnons et s'installe lui-même dans une petite maison à l'écart; la renommée aidant, il demande une nouvelle allocation de terre à son évêque, saint Faron qui, « lui accorde la quantité de terre et de bois qu'il sera capable de délimiter, tout autour de sa maison, par un fossé creusé de sa propre main en une journée de travail. Le saint se met en prière, puis marche en traînant derrière lui son bâton<sup>736</sup> qui creuse le sol d'un sillon large et profond tandis que s'abattent de part et d'autre les arbres qu'il touche<sup>737</sup> ».

**Saint Vincent\* de Soignies** voit en songe un ange lui ordonner de se rendre à Hautmont et d'y construire une église en l'honneur de saint Pierre, arrivé sur place « il vit la trace de l'église en conformité avec ce qu'il avait vu dans sa vision, lorsque l'ange avait tiré le roseau derrière lui comme une araire. En effet, partout, l'herbe était couverte de rosée, sauf à l'endroit où il avait vu l'ange évoluer<sup>738</sup> ».

**Num\***, le dieu suprême samoyède, autorise un vieillard destructeur de prendre autant de terre qu'il pourrait en couvrir de la pointe de son bâton « Il disparut dans ce trou, après avoir déclaré que dorénavant il habiterait là et ravirait les hommes<sup>739</sup> ».

---

« Sillon de saint Germain », dans la baie de la Fresnaye. Il commémore le passage de la statue de ce bienheureux. Elle se trouvait à Plévenon, sur la côte en face de celle où est située l'antique église où on la voit encore, lorsque arriva le jour du pèlerinage annuel; mais le temps était si mauvais qu'aucun bateau n'osa sortir pour l'y reporter. Afin de ne pas contrarier les fidèles qui allaient venir à son sanctuaire, la statue se mit en mouvement et traversa toute seule la mer.

733 Cf. Jean Fleury 1883 et Annexes, VI-1.19, saint Germain l'Écossais, p. 884.

734 Cf. I.2, Gouesnou, p. 43 ss, et Annexes, V-I. 23, saint Goeznou, p. 886. Pour la Vie, cf. Le Grand 1901:541; pour l'analyse des sources et du miracle des fossés, voir Laurent 1990:279 et Tanguy 1984:9-25.

735 Le Grand 1901:552-553. Il y a une parenté stylistique avec la Vie de saint Goeznou, due en partie à la plume d'Albert Le Grand. Delabigne-Villeneuve 1861:213 cite « Le minihi de Loc-Harn ou Saint-Hernin, paroisse de Loc-Harn, trêve de Duault ».

736 Une bêche dans les version plus tardives.

737 S'en suit une opposition féminine locale, la houpdée, qui accuse le saint d'être un sorcier. Cf. Annexes, VI-1.16, saint Fiacre, p. 881, voir aussi Guérout 1970:3-24.

738 Mangoubi 1999:27, trad. de la *Vita Vincentii prima*.

739 Cf. Annexes VI-2.28, Num, p. 936; Eliade 1989:728: « La leçon secrète du mythe est que Num n'a rien à voir

Dans ces récits se dégagent plusieurs aspects :

- La légende dorée emprunte son fantastique au merveilleux pré-chrétien ou au conte, selon les sources de l'hagiographe ; ainsi pour le merveilleux, le motif de la fourche du Dagda se retrouve chez saint Goeznou, la roue portant la fourche du même dieu se retrouve chez saint Germain qui glisse sur la mer sur une rouelle de charrue<sup>740</sup>.
- À défaut de séquences narratives comparables, nous retrouvons des motifs isolés (fourche, roue) utilisés dans des thèmes similaires, un héros arpente de manière merveilleuse un large territoire, un pays pour le dieu, une paroisse pour le saint, induisant par là leur possible emprunt à une source locale plus ancienne, qui peut être définie ici comme un écho mythologique.
- Le saint arpente le territoire et fonde ensuite son ermitage ou futur monastère (Goeznou et Hernin) ; ou inversement, il fonde son ermitage et l'agrandit ensuite par arpentage (Fiacre). Les dieux sont mis plus facilement à contribution dans l'acte créateur que dans celui d'arpentage, cette dernière fonction, plus modeste, est dévolue à des personnages intermédiaires du panthéon, les héros ou les saints.
- Le bâton créateur d'un sillon a pour parallèle la charrue dans son symbolisme de fondation. Le symbolisme de fertilité de la charrue a par contre pour corollaire le motif du « bâton sec qui reverdit » (voir *infra* « La charrue »).
- *In fine*, le symbolisme de fondation et celui de fertilité proviennent d'une même idée métonymique, où l'homme « plante » un bâtiment, comme il le fait pour des végétaux, dans un rituel de mise en accord avec les puissances chtoniennes.

#### Circonscription pédestre et marquage

La circonscription pédestre est, dans nos exemples, accompagnée d'une procédure de marquage à l'aide d'un bâton (Fiacre\*, Hernin\*, Germain\*, Méén\*), d'une bêche (Regnobert\*), d'une fourche (Goeznou\*) ou par les pieds (Goulven\*).

Le dieu irlandais Lug\*, pratique la *glám díceann*, au cours de la bataille de Mag Tuired ; il circumambule à cloche-pied, un œil fermé et un bras replié derrière, pour maudire ses ennemis<sup>741</sup>.

La « Folie de Suibhne »

Le texte irlandais médiéval, la « Folie de Suibhne » (*Buile Suibhne*)<sup>742</sup>, nous a laissé un exemple

---

avec les forces du mal qui ravagent sa création et n'est pas non plus directement responsable de la mortalité des humains ».

740 « Un matin, on venait d'amener un enfant au serpent, et l'on s'apprêtait à le lui abandonner lorsque l'attention de tous fut attirée par un objet singulier. Sur la mer, qui était alors calme et unie, on voyait un homme se tenir debout, une crosse d'évêque à la main, une mitre sur la tête, et une grande chape sur le dos ; il ne marchait pas, il semblait glisser : à mesure qu'il approchait on s'aperçut qu'il était porté sur une rouelle de charrue. » Mabire 1997:45-46.

741 Cet aspect négatif ne se retrouve que dans les récits mythologiques, remodelés comme pour les deux héros romains Horatius Cocles et Mucius Scaevola, cf. *infra*, La circonscription aratoire, p. 570.

742 Stalmans 1999 ; Le texte a été composé en irlandais (ou gaélique d'Irlande), entre 1200 et 1500. « Le thème de la folie de Suibhne et son association avec la bataille de Mag Roth sont cependant bien antérieurs. On en trouve

de consécration de territoire monastique, où se mélangent un rituel religieux de consécration territoriale et une terrible malédiction. Le roi Suibhne\* empêchant Ronan de consacrer un territoire autour de son église jette son psautier dans l'étang voisin et tue d'une flèche un des moines qui psalmodiait.

« Un jour, il était en train de délimiter le territoire d'une église en Dàl Araidhe, nommée Cell Luinne. Suibhne\* [...] demanda à ses gens ce qu'il percevait. "C'est Ronàn Finn, fils de Bearach, dirent-ils, qui est en train de délimiter le terrain d'une église sur ton propre territoire, dans ton domaine, et c'est le son de sa cloche que tu entends pour l'instant"<sup>743</sup> ». Suibhne\* en fut extrêmement irrité et furieux, et il se mit en route en toute hâte pour chasser le moine de l'église.

La cérémonie qu'accomplit ce Ronan irlandais ressemble à une troménie ; par le son de la cloche et la psalmodie il consacre un territoire autour de l'église et se l'approprie aux dépens du seigneur voisin. Le courroux du roi se manifeste par deux profanations, le jet d'un psautier dans un étang, qui nous rappelle la malédiction de Scolan<sup>744</sup>, et le meurtre d'un moine. La malédiction du saint est proportionnelle à la faute commise à son égard, le roi est frappé de folie sauvage, il vivra comme les oiseaux des bois, bondissant de branche en branche, se nourrissant des herbes de la forêt.

Selon O'Keeffe, éditeur de l'œuvre, l'histoire originale lie la folie de Suibhne aux horreurs du combat ; l'apparition des personnages de Ronan et de Moling serait plus tardive que ce premier état ; l'histoire dans son ensemble se composerait d'un grand nombre d'éléments folkloriques, probablement dérivés de la même source que les légendes de Merlin et de Lailoken ; elle aurait également un point de départ historique : la bataille de Mag Roth.<sup>745</sup>

Il est donc difficile d'évaluer la correspondance historique du texte avec les rituels, l'époque de rédaction de la version textuelle nous présente un rituel somme tout assez classique faisant intervenir le son de la cloche, comme marqueur sonore religieux, et la psalmodie comme liturgie de circonstance.

#### *La circonscription aratoire*

La « circonscription aratoire », très très lente circonscription, s'accomplit de façon merveilleuse (Domenech, Germain l'Écossais\*, Henri le Welfe\*) durant un temps court (bain, avant le déjeuner).

Les mythiques héros romains Horatius Cocles\* et Mucius Scaevola\*, vainqueurs de terribles ennemis, reçoivent de Rome autant de terres qu'ils peuvent circonscrire avec un araire en une journée, à l'encontre des règles d'arpentages romaines en vigueur qui imposent le suivi

---

mention dans un poème du vrai IX<sup>e</sup> siècle contenu dans un manuscrit irlandais du monastère de Saint-Paul-en-Carinthie ainsi que dans un traité juridique : le *Livre d'Aicill*, daté du IX<sup>e</sup> -X<sup>e</sup> siècle » Stalmans 1999:203.

743 Stalman 1999:206.

744 « 38.–Comment donc t'offrir le pardon ? / Tu t'es conduit comme un démon. / Tu m'as perdu mon petit livre / Qui de tout chagrin me délivre. » Traduction Chr. Souchon 2007 « Yannick Scolan », cf. <http://chrsouchon.free.fr/yannigf.htm>.

745 Stalmans 1999:203.



d'une méthode géométrique et non pas empirique, d'où notre qualificatif de mythologique aux personnages. Cependant, l'outil aratoire utilisé n'est pas si anodin qu'il n'y paraît, il véhicule une symbolique universelle liée à la fertilité de la terre.

#### La charrue

Quelques personnages usent d'une charrue pour délimiter leur ville pour l'Antiquité, leur paroisse pour l'époque chrétienne, voire plus modestement l'assiette de leur église, créant un sillon/talus symbole de protection et de fertilité, voire signe mytho-géographique, ou encore plus matériellement valant comme tracé d'arpentage.

**Hu Gadarn\***, héros mythique gallois, est le premier des trois piliers de la nation, car c'est lui qui a conduit les *Cymru*<sup>746</sup> dans l'île de Prydein (Grande-Bretagne) ; il est le premier instructeur de la nation qu'il a divisée en clans, il est l'auteur de la première des trois réglementations, comme nous l'apprennent les *Triades galloises* :

§133 Trois bienfaiteurs de la nation des Cymru : Hu Gadarn, qui montra la façon de charruer la terre, pour la première fois, à la nation des Cymru, quand ils étaient au pays de l'Été, à l'endroit où est Constantinoblis maintenant, avant leur venue dans l'île de Prydein ; Coll, fils de Collvrewi, qui apporta, le premier, froment et orge dans l'île, où il n'y avait eu jusqu'e là qu'avoine et seigle ; Elldud Varchawc (le chevalier), le saint du collège de Tewdws<sup>747</sup> (Théodose), qui améliora la façon de charruer la terre et appris aux Cymry à faire mieux qu'auparavant ; il leur donna la méthode et l'art de charruer qui existent aujourd'hui, car, avant le temps d'Elldud, on ne labourait la terre qu'au hoyau et avec la charrue *arsang* comme le font encore les Gwyddyl.<sup>748</sup>

Héros civilisateur, à l'aide de ses bœufs, il a réalisé une des trois grandes merveilles de l'île en éliminant la force dévastatrice qui habitait l'étang de Llion ainsi qu'en stabilisant la remuante activité de ses eaux. L'intérêt de ce dernier exemple est l'apport divin d'une nouvelle technique, performante au service de la société. Nous retrouvons la charrue associée aux dieux et héros fondateurs irlandais<sup>749</sup>, scythes<sup>750</sup>, finnois<sup>751</sup>... dans une logique de communication entre le monde chtonien dont le héros assure et garantit la domination par l'homme.

Dans cet exemple le mythique Hu Gardarn initie les populations celtes de Grande-Bretagne à la technique aratoire. Comme nous le faisait remarquer le préhistorien Pierre Gouletquer, il existe un consensus, positiviste, autour de l'acquisition des techniques fondamentales par l'homme préhistorique ; l'acquisition ou l'invention ne pourrait être que le fait de son esprit performatif, à l'image du héros de bande dessinée Rahan, alors que les mythes et plus généralement les

746 Mot gallois traduisible par le français « compagnons », désignant la nation galloise.

747 Llanilltyd Vawr en Glamorgan.

748 Loth 1889:290-291.

749 Cf. Dumézil 1941:216-217 : « L'un est fils du coudrier, un autre fils du soleil, le troisième fils de la charrue (Mac Ceacht) » dans un caractère trifonctionnel de la série.

750 Hérodote, IV, 5-8 : « Targitaos aurait eu trois fils, Lipoxaïs, Arpoxaïs et le plus jeune des trois Colaxaïs. Sous leur règne, il vint du ciel des objets d'or, une charrue avec son joug, une hache, un coupe qui tombèrent sur la terre de Scythie... ».

751 Ilmarinen, héros du Kalevala, se fabrique une charrue afin de mener à bien le labourage du « champ des vipères », un des trois travaux herculéens qui lui sont demandés, dompter des ours et des sangliers et pêcher un brochet dans le fleuve de la mort, cf. Marmier 1843:126.

traditions évoquent systématiquement un apport extérieur. Est-ce l'atemporalité même du mythe qui génère cette idée d'un apport extérieur de la technique, et par opposition, notre conception linéaire et laïque du temps ne peut générer qu'une vision évolutionniste et fonctionnaliste de l'acquisition des techniques par nos ancêtres ?

#### La fertilité agraire

La fertilité agraire est exprimée symboliquement par la charrue et le « bâton sec qui reverdit<sup>752</sup>», deux instruments liés au symbolisme de la fertilité et de la fondation. Le bâton planté, voire la lance jetée, indique à son contact au sol l'endroit de la fondation, dont les pourtours peuvent être éventuellement tracés avec la charrue.<sup>753</sup> Romulus\* jette sa lance<sup>754</sup> sur le Palatin, et à l'endroit où elle tombe il décide de fonder la future ville de Rome, non sans avoir pris le soin de tracer à l'aide de la charrue le *pomerium* circonscripteur. Tout un cycle légendaire et folklorique se développe autour du motif<sup>755</sup>. Le bâton sec qui reverdit mis au service de personnages royaux présente tous les aspects d'une ordalie royale : prise de possession territoriale et inauguration mystique d'une souveraineté<sup>756</sup>; mis en lien avec les rites de fertilités<sup>757</sup>.

Si le premier labour inaugure rituellement l'année agricole, le traçage du *sulcus primigenius* (le sillon primordial) marque la fondation d'une ville. Le labourage préparatoire des fondations de la ville étant la métaphore des murs plantés comme des graines dans le sol. Ce même besoin de conciliation avec les puissances chtoniennes se révèle nécessaire pour la fondation d'une maison comme pour le premier labour.

#### Le sillon

Le bâton et la charrue, dans nos exemples, génèrent des sillons, circonscripteurs ou agraires. La légende de Sītā exprime de façon merveilleuse la naissance de cette princesse, associée à la déesse éponyme, protectrice de l'agriculture.

**Sītā** : La naissance miraculeuse de la princesse Sītā<sup>758</sup> est racontée à deux reprises dans le

---

752 Cf. Saintyves 1912:330-349, 421-454; Maury 1896:384-385; voir aussi « Le roseau de saint Cannat » in Béranger-Féraud 1896:I 139-152. Pour Saintyves, le motif est apparenté au symbolisme du pouvoir de la fertilité détenu par les souverains ou les religieux, conservé dans la mythologie, le légendaire médiéval et le folklore.

753 Cf. Nourry 1923:101-110 « Les rites de prise de possession et le thème du bâton qui reverdit » ; Briquel 1980:301-319; Bayet 1971:9-43.

754 Ovide, *Métamorphoses*, XV, 560 : « Romulus ne fut pas moins étonné quand il vit le javelot par lui lancé sur les collines du Palatin s'attacher à la terre, s'affermir sur des racines nouvelles, et non sur le fer dont il était armé, se couvrir de feuillage, n'être déjà plus un dard, mais un arbre à la tige flexible, donnant au peuple, qui admire ce prodige, une ombre inattendue ».

755 F971.2. (*Rose grows from table (stone)*),

756 Voir de présages de destins royaux pour Przemysl de Bohême et Oreste fils d'Agamemnon, Nourry 1912:422.

757 Voir aussi sur les rituels de labourage royal, Labat 1939:280-281, 293; Armstrong 1943; Haudricourt – Jean Bruhnes – Delamarre 1955; Granet 1959:I 12, 330, II 605. L'ensemble du cycle des « rois laboureurs » a été étudié par Krappe 1919-1922 et Banaskiewicz 1982. Dans les plus anciennes civilisations indo-européennes connues, le labourage est action royale et même divine; cf. Hoffner 1974:42-48; Davies 1986. Il existe encore de nombreuses données comparables dans le domaine asiatique.

758 Bulcke C. 1952:107-117.

*Rāmāyana*<sup>759</sup> de Valmiki : un jour que le roi Janaka labourait la terre pour préparer le terrain du sacrifice, une petite fille surgit du sillon ; il l'adopta et la nomma Sītā, c'est-à-dire « sillon ». Le *Viṣṇu Purāna*<sup>760</sup> ajoute que le sacrifice pour lequel Janaka préparait la terre quand il trouva Sītā, était *putrartham* (pour obtenir un fils). Cependant, il existe de nombreuses formes divergentes de sa naissance, toutes miraculeuses (lotus, sang, feu), imaginées pour combler la lacune causée par l'absence de détails généalogiques concernant une princesse dont le nom est Sītā « sillon ». Il est d'ailleurs possible que la déesse védique, Sītā, invoquée dans le *Rig-Veda*<sup>761</sup>, personnification du sillon et protectrice de l'agriculture, ait joué un rôle dans la genèse de l'histoire miraculeuse de la princesse du même nom.

**Le sillon régénérateur** : On retrouve le motif du sillon dans l'épopée irlandaise du *Book of Leinster*, l'auteur évoque de façon elliptique la ruse des Irlandais pour contrer les coups des métaux empoisonnés des Pictes. Pour sauver un peuple vassal d'Eremon\* de l'anéantissement dont le menacent les armes empoisonnées de l'ennemi, un druide invente un remède magique qui consiste à verser dans des trous ou sillons du champ de bataille le lait de cent vingt (ou cent cinquante) vaches blanches sans cornes, et à y coucher les blessés qui, aussitôt, guérissent ; Eremon\* fournit en femmes un peuple ami, qui lui en demande, et fixe à cette occasion les règles de succession, à l'avantage de sa propre race<sup>762</sup>.

**Le sillon fondateur** : après avoir vaincu les géants nés des dents du dragon, Cadmos\* trace à l'aide d'une araire le plan de la future ville de Thèbes.

**Le sillon circonscripteur** : au retour d'une bataille victorieuse, le Romain Cipus\* découvre qu'il porte les cornes de cerf, désignant le futur roi de Rome. Refusant ce destin, il est contraint à l'exil de la cité mais reçoit « autant de terrain que pouvait en enfermer un sillon tracé par la charrue depuis le lever du soleil jusqu'à son coucher<sup>763</sup> ».

**Horatius Cocles**<sup>764</sup> (le borgne), héroïque défenseur romain à la bataille du pont Sublicius, la

759 Signifie en sanskrit « le parcours de Rāma » est la plus courte des épopées de langue sanskrite composées entre le III<sup>e</sup> siècle av. J.-C. et le III<sup>e</sup> siècle de notre ère. Constitué de sept livres et de 24 000 vers, le *Rāmāyana* est, avec le *Mahābhārata*, l'un des écrits fondamentaux de l'hindouisme et de la civilisation indienne.

760 Harendra Dayal 1983:IV, 5, 28. Les *Puranas* (Chroniques du passé) sont après les quatre livres des *Védas* et les divers *Brahmanas* et *Upanishads* parmi les plus anciens textes de la littérature hindoue. Le *Viṣṇu Purana* fait environ sept mille vers de trente-deux syllabes et est l'un des plus importants des dix-huit ou vingt *Puranas*. Il daterait des premiers siècles de notre ère (donc sans doute plusieurs siècles après la période védique).

761 Le plus ancien des textes hindous appelés *Védas*. Il est dédié principalement au dieu Agni, le feu et prêtre sacré.

762 Dumézil 1949:174 relève la parenté structurale d'avec le récit mazdéen d'Aryaman. Il institue les purifications magico-religieuses du mazdéisme, et notamment celle qui consiste, entre neuf sillons, dans des trous rituellement creusés, à se laver dans l'urine de taureau. Au début des temps, il tire d'embarras les Angiras en trayant leur vache dont le lait est la matière mystique de toutes les opérations magico-religieuses. Il fournit les femmes de maris et les hommes d'épouses, il préside à la négociation des mariages et il est l'un des dieux invoqués lors de leur célébration.

763 Ovide, *Métamorphoses*, L. XV, 610.

764 Georges Dumézil a le premier proposé le rapprochement du héros romain borgne d'avec les mutilations qualifiantes que l'on retrouve dans d'autres dieux indo-européens, borgne et manchot, mais présent à Rome dans deux héros distincts, cf. Dumézil 1959:72-74. Voir également l'étude circonstanciée de Dominique Briquel

ville de Rome en remerciement de sa bravoure « lui fit ériger une statue sur le *Comitium*, et on lui donna autant de terres que put en renfermer un cercle tracé par une charrue dans l'espace d'un jour<sup>765</sup> ».

**Mucius Scaevola\***, homologue d'Horatius Cocles\*, tente d'assassiner le roi Porsenna qui assiégeait Rome. Il n'hésite pas à brûler sa main (et devient manchot) pour montrer la détermination de la défense romaine. « Pour récompenser Mucius de son héroïsme, le Sénat lui accorda autant de terre qu'il en pourrait entourer dans un jour en traçant un sillon avec une charrue ; situées non loin du Tibre ces terres prendront dans l'histoire le nom de *prés Muciens*<sup>766</sup> ».

Si Horatius Cocles\* et Mucius Scaevola\*, par leur mutilation qualifiante, de borgne et manchot, ramènent aux motifs de la souveraineté indo-européenne, le don de terre qu'ils pourront enclorre à l'aide d'une charrue, doit-il être ramené à la séquence cosmogonique d'arpentage du monde après la victoire sur les démons<sup>767</sup>, ou s'agit-il d'un simple motif de don territorial coutumier. Nous n'avons pas retrouvé ailleurs cette séquence, ce qui pourrait signifier une transformation d'un mythe cosmogonique circonscripteur en une simple conclusion narrative, d'un épisode de l'histoire romaine, ressemblant à un motif juridique coutumier, à l'image de la fondation de Rome par Romulus\*.

**La vierge Gefjun\***, sur ordre d'Odin\*, se rend en Suède demander de la terre pour offrir une terre au dieu Odin\*. « Le roi Suédois lui accorde ce qu'elle pourra labourer en un jour et une nuit. Alors, elle se rend dans le pays des géants, s'y fait faire (elle, la vierge, protectrice des vierges) quatre fils par un géant, les transforme en bœufs, les attelle à une charrue, et ils labourent si énergiquement dans le royaume de Gylfi qu'ils en détachent un grand morceau ; et ce morceau, lancé vers le sud, par-dessus la côte, devient l'île danoise de Seelande, le premier royaume d'Odin<sup>768</sup> ».

**Saint Domenech** : le prince Méliau, en visite sur ses terres, s'enquiert de l'étendue des possessions du serviteur de Dieu nommé Domenech. « Comme Domnech [sic] répondait qu'il n'avait rien en dehors du terrain qu'il occupait par sa cellule, il lui dit : « Au nom du Christ fils de Dieu, que tu sers, prends deux jeunes bœufs non dressés et mets-les sous un seul joug, suivis par une charrue, et je te donne toute la terre dont ils pourront faire le tour entre le lever et le coucher du soleil, je te le donne en possession perpétuelle ; et qui que ce soit qui le détourne, qu'il soit maudit par ta prière<sup>769</sup> ».

Dans quelques Vies de saints bretons où apparaît le motif du sillon-talus, il a toujours pour

---

2007:31-89, tout en concluant qu'il ne faut pas voir dans Horatius Cocles le prolongement romain du souverain indo-européen mais plutôt comme le motif d'une séquence héritée du schéma des batailles eschatologiques indo-européennes.

765 Tite-Live, *Histoire Romaine*, II-10, « Horatius Cocles au pont Sublicius » §12-13.

766 Denys d'Halicarnasse, *Antiquités romaines*, V, 251.

767 On se référera avec intérêt à l'étude de Steven O'Brien 1976 sur une analyse comparative des eschatologies indo-européennes.

768 Dumézil 1986:373-374.

769 Le Duc 1979:111-112. Voir aussi Thomson 1955-1958, D1620.2.7. (*Plough of gold and yoke of gold and pair of bullocks used by hero stills as much land as lies within a village boundary in one day*).

### III - La terre domestiquée

fonction la circonscription de sa future paroisse ou de son espace monastique<sup>770</sup> : saint Goeznou\* (bâton) à Gouesnou\*, saint Goulven\* (pieds) à Goulven\*, saint Genou<sup>771</sup> à Monterfil, saint Domenech (charrue) à Saint-Domineuc, saint Lunaire\* (pierre) à Saint-Lunaire. À l'imitation de ses confrères celtiques, saint Fiacre\* à l'aide de son bâton agrandit les possessions de son monastère au Breuil<sup>772</sup> près de Meaux.

Lorsqu'on traçait un sillon, on rejetait la terre du côté du champ dont on prenait possession ; ainsi se dressait un talus. Les deux éléments sont si intimement liés que le même nom leur est indifféremment appliqué : c'est ainsi que dans l'Ouest de la France, on appelle *fossé* la levée de terre clôturant un champ.<sup>773</sup>

Le terme est parfois conservé dans la toponymie le fossé est traduit par le breton « *cleuz*<sup>774</sup> », il matérialise la clôture marque visuelle de propriété et obstacle matériel pour les animaux, « il est symbole et limite de propriété<sup>775</sup> ».

La matérialisation symbolique d'une frontière par un *vallum* est courante chez bien des peuples antiques et médiévaux, se rencontre au Pays de Galles, entre autres dans le *Clawd Mawr* (le Grand Talus) qui délimite le Dyfed entre Teifi et Towy ou dans le *Ffos y Mynach* (le Fossé du Moine) qui traverse la péninsule de Sant-David's du nord au sud et devait marquer les limites du territoire monastique. En Gwen, le *pagus Orcheus* (qui avait son homonyme en Bretagne, au sud du Clos-Ratel), porte, peut-être, un nom dérivé du brittonique ancien *orc-* qui aurait désigné précisément le « fossé frontière ».<sup>776</sup>

l'historien Bernard Tanguy<sup>777</sup> remarque pour les Vies des saints Goeznou\*, Goulven\* et Fiacre\*, l'association de ces motifs folkloriques à des espaces boisés du haut Moyen Âge, correspondant aux « déserts » que recherchaient les saints de cette époque. Bien qu'il soit difficile à déterminer la réalité matérielle évoquée par ces légendes, elles avaient également une fonction protectrice : « Les sanctions que la justice des hommes peut prononcer contre des atteintes à la réglementation en usage sont loin d'avoir le pouvoir de dissuasion qu'exerce la menace d'un châtement du Ciel<sup>778</sup> ».

L'usage d'une charrue pour acquérir une terre semble déplacé, du point de vue d'une efficacité

---

770 Pour le détail des saints Goeznou, Goulven, Lunaire, cf. Annexes ; pour saint Domenech cf. *supra* « charrue ».

771 Ogée 1853:II 47 « Monterfil » : « L'église actuelle fut bâtie en 1575 par un seigneur [...] La veille d'un combat, ce seigneur fit un vœur de bâtir une église en l'honneur de saint Genou, s'il était conservé sain et sauf [...] On dit que ce seigneur fit faire, presque tout autour de la paroisse, un fossé qu'on nomme encore aujourd'hui fossé de saint Genou. Il y a aux fêtes de la Pentecôte, un fort pèlerinage à Saint-Genou et à la fontaine qui porte son nom. Abbé Oresve ».

772 La signalisation du site est imprécise, il est censé se trouver en forêt.

773 Clozier R. 1944 : 29.

774 Cf. Debary 1956, Loth 1890:182 : « En moyen armoricain, *Clod*, *Cloz*, a le sens de tranchée, fossé avec talus, *Clud-Gurthiern*, plus tard *Cleuz-Gouziern* = clôture et fossé du minihy de saint Gurthiern, comprenant Saint-Colomban, Saint-Michel, et Trélivalaire en Lothéa... ».

775 Flatrès 1957:326 : en Bretagne « lorsqu'une terre est partagée entre deux cohéritiers, lorsqu'un bout de champ est vendu, le premier soin est de bâtir un talus séparateur des deux parcelles ». Voir aussi Clozier 1944.

776 Merdrignac 1987:39.

777 Tanguy 1984:20.

778 Tanguy 1984:22.

fonctionnelle pour délimiter un grand espace, sauf si on considère que la charrue a une valeur hautement symbolique. Les exemples cités révèlent deux motifs différents de l'usage de la charrue, la ruse et la fertilité/fondation. La ruse appartient au motif M207 « *land grants, bargains*<sup>779</sup> », et la fertilité au symbolisme cosmogonique. Dans ce dernier cas le simple instrument aratoire, est en même temps un attribut royal servant d'agent médiateur, entre l'aspect chtonien du sillon généré et solaire de l'acteur qui actionne l'instrument. L'aspect chtonien, fonde, s'approprie le territoire, instaure un pouvoir local, quand l'aspect solaire est associé à la souveraineté comme principe universaliste et transcendant. Cette association de la terre et du ciel dans l'acte de labourage est explicitement<sup>780</sup> sexuelle, le soc est comme le membre viril qui pénètre le sillon lequel est l'analogue de l'organe féminin<sup>781</sup>.

Les mythologies anciennes associent parfois la charrue à la troisième fonction (productive), où le héros reçoit en guise de talisman qualifiant une charrue d'or<sup>782</sup>. Si aujourd'hui la charrue n'est qu'un instrument aratoire à l'instar des nombreux autres outils mécaniques agricoles contemporains, il y a plus d'un demi-siècle, le timon de la charrue à traction animale avait une valeur protectrice contre le *hoper noz* (crieur de nuit)<sup>783</sup>.

Le labourage est universellement considéré comme un acte sacré et surtout comme un acte de fécondation de la terre. Plus proche de notre pensée judéo-chrétienne, saint Paul\* dans le Nouveau Testament compare Dieu au laboureur et l'homme à la terre à travailler : « Car nous sommes ouvriers avec Dieu. Vous êtes le champ de Dieu, l'édifice de Dieu<sup>784</sup> ». La métaphore a perdu son aspect sexuel de fertilité pour celui plus fonctionnel du travail spirituel de l'esprit figé dans l'attente.

#### *La circonscription équestre*

Quelques héros antiques accomplissent « une » circumambulation afin d'enclorre les ennemis, tels **Cúchulain\*** sur son char enclosant en un trajet les quatre provinces d'Irlande, ses roues levant à son passage des fossés de terre et de pierre, empêchant ses ennemis de s'enfuir. Bien que le motif ne soit pas utilisé comme processus d'acquisition, nous retrouvons les levées de terres miraculeuses empêchant la sortie, à l'inverse des talus des minihis des saints empêchant l'entrée des intrus. Le motif du talus dans ce récit légendaire doit renvoyer à une interprétation de particularités géographiques, traces du passage du héros fondateur.

**Jean\*, abbé de Reomans en Bourgogne**, selon un diplôme de l'an 496<sup>785</sup>, Clovis lui aurait

---

779 Cf. *Motif-Index*, Thomson 1955-1958.

780 Implicitement pour notre société contemporaine, matérialiste et monothéiste.

781 Chevalier-Gheerbrant 1982:212. La charrue, et la bêche symbolisent, comme la plupart des outils tranchants, l'action du principe mâle sur la matière passive, donc femelle.

782 Cf. Les travaux de François Delpech sur la charrue d'or dont nous attendons la parution dans *Ollodagos*.

783 Selon la légende contée par M. Armand Puillandre à Landeleau. L'enregistrement de la légende se retrouve sur le cédérom accompagnant notre mémoire de maîtrise, cf. Hascoët 2001-2002. L'ethnologue Daniel Giraudon nous confirme la valeur apotropaïque de certains objets de la ferme liés à la force physique.

784 Paul, I, Corinthiens 3, 9.

785 Bouquet 1738-1752:IV 615a-616e, cité par Jules Michelet 1837:II 79 « propriété ».



fait la donation suivante : Toute la terre de notre fisc dont il aura pu, sur son âne, faire le tour en une journée, qu'il la tienne à jamais de notre bienveillance royale. Cet exemple est cité comme un fait historique et, ne comportant pas d'aspects merveilleux ni de ruse, correspond vraisemblablement à une donation selon une procédure de droit coutumier.

**Le roi Stéphane Batory\***, près de Novogrodeck (Pologne) offre à un Tatar autant de terre qu'il pourrait en délimiter à cheval. La légende ici est simplifiée à l'extrême et ne fait qu'exprimer la générosité du roi et une procédure d'acquisition coutumière.

**Les saints usent parfois d'une monture** (âne, cheval), plus rapide que la marche, permettant au saint (André\*, Arneg\*, Arnold\*, Calais\*, Florent\*, Guinien\*, Léonard\*, Seine\*) durant un temps court, souvent le repos du donateur (bain, sieste, sommeil, table), de s'approprier un important espace. Plus rarement le saint chevauche un cervidé (Edern\*, Telo\*) ou la simple course du cervidé vaut pour l'arpentage du saint (Mildred\*).

Si la course de Cúchulain reste du domaine de la mythologie et sert à enclorre ses ennemis, la circonscription équestre d'acquisition ne se trouve guère que dans la tradition populaire, mettant en scène l'offre ambiguë du donateur (temps court/monture rapide, temps long/marche lente) que le saint contourne grâce à la ruse ou à ses pouvoirs merveilleux. Là apparaît l'équivalence magique et symbolique du donateur et de sa terre dont il a la garde, le demandeur ayant la possibilité de s'approprier un plus grand espace durant le temps imprudemment prolongé du donateur, légitimant par la faute de celui-ci l'acquisition, l'intégrité et la continuité du pouvoir territorial du demandeur.

Avec Clovis, nous restons dans le folklore juridique, la circonscription spatiale est liée à la capacité de course de la monture, soit un âne pour Jean de Reomans. Comme il s'agit d'un acte écrit, le merveilleux est absent.

## **Le folklore juridique**

### *Le droit coutumier*

Contrairement au droit des traités, le droit coutumier est rarement écrit ; il s'occupe généralement des espaces locaux non couverts par l'universalisme du droit régalien, soit pour notre champ d'étude, les traditions juridiques locales, que nous qualifions ici de « folklore juridique<sup>786</sup>».

Jules Michelet dans son ouvrage consacré aux *Origines du droit français, cherchées dans les symboles et formules du droit universel*, propose un résumé de l'histoire du droit, de l'antiquité à nos jours et selon l'auteur, dans de nombreux cas, le merveilleux antique explique la présence tardive d'un symbolisme contractuel. Les exemples choisis couvrent l'universel, et se réfèrent principalement au vieux droit allemand en référence à la publication de Jakob

---

786 Sur la notion de « folklore juridique », voir l'étude d'Émile Nourry 1932:65-108 ; alias Pierre Saintyves (1870-1935) qui a proposé cette étude à l'Institut de Droit Comparé études de sociologie et d'ethnologie juridiques. « Cette ancienne "science auxiliaire de l'histoire" est aujourd'hui absorbée par ce qu'il est convenu d'appeler "l'anthropologie juridique", dont les perspectives sont à la fois plus vastes et plus ambitieuses », Delpech 1995:249 n1.

Grimm (1785-1863) de son *Deutsche Rechts altertümer (Antiquité du droit allemand)*<sup>787</sup>. Son étude a le mérite de mettre en parallèle de nombreux exemples, de fondation et d'occupation territoriale, en citant les sources bibliographiques. Le droit par définition se rapporte toujours à une origine, à laquelle on se réfère en cas de litige. Le récit peut ne pas être rationnel, reflétant plus l'imaginaire projeté de l'auteur qu'une analyse de la réalité humaine observée, l'historien du droit y trouve néanmoins assez d'éléments pour analyser le réseau d'influences aux origines du droit contemporain lui permettant de justifier dans le temps long sa démonstration juridique.

C'est à cette conclusion qu'Émile Nourry se range dans son étude sur le folklore juridique :

De leur côté, les contes et les récits légendaires, qui doivent tant aussi à la mémoire, introduisent fréquemment dans leur trame des traits empruntés aux coutumes féodales et même au droit antique et nous les présentent comme des faits historiques.<sup>788</sup>

Si le droit écrit possède le statut d'une révélation imprimée, immuable, le droit oral tient son statut de la coutume, muable et spontanée<sup>789</sup>. Le *Dalloz* propose comme définition à la coutume: « usage juridique oral, consacré par le temps et accepté par la population d'un territoire déterminé<sup>790</sup> »; « c'est le droit du prédécesseur et concurrent<sup>791</sup> ».

Depuis la Révolution française, une et indivisible, l'idée démocratique impose la volonté générale aux individus, le droit français limitant dès lors l'importance juridique de la coutume; dans l'Ancien Régime elle faisait force de loi dans les régions<sup>792</sup>.

François Delpech a consacré plusieurs études au folklore juridique de l'appropriation dans les domaines français<sup>793</sup> et espagnol<sup>794</sup>. Nous reprenons ses analyses très proches de notre champ de recherche. L'analyse des symboles et des rites mobilisés par le « folklore juridique » est l'une des voies d'accès privilégiées aux strates les plus profondes d'une culture donnée<sup>795</sup>. Elle permet de saisir, dans la longue durée, la continuité des attitudes mentales, la cohérence du répertoire imaginaire et l'influence des systèmes de représentation sous-jacents<sup>796</sup>.

---

787 Grimm 1828.

788 Saintyves 1932:73.

789 Cf. Bruyn 1904:30.

790 Timbal-Castaldo 2004:272.

791 Assier-Andrieu 1990:8 citant Jacques Berque à propos de la stratification juridique du Haut-Atlas (1955).

792 « D'une part, la France est divisée selon une ligne allant *grosso modo* de La Rochelle à Genève, au sud de laquelle on suit des pratiques inspirées du droit romain ou "droit écrit", alors que les provinces se trouvant au nord de cette démarcation appliquent des coutumes formées au cours du haut Moyen Âge. D'où la distinction entre "pays de droit écrit" et "pays de coutume" ». In Jean Bart, « Droit français », *Dictionnaire électronique Montesquieu* cf. <http://dictionnaire-montesquieu.ens-lsh.fr/index.php?id=250>.

793 Delpech 1987, 1994.

794 Delpech 1990, 1991, 2000.

795 Sur la notion de « folklore juridique », voir Saintyves 1932:65-I08. Cette ancienne « science auxiliaire de l'histoire est aujourd'hui absorbée par ce qu'il est convenu d'appeler "l'anthropologie juridique", dont les perspectives sont à la fois plus vastes et plus ambitieuses ».

796 Delpech 1995:249.

### *Le symbolisme juridique*

Projeté dans un récit, investi dans un protocole imaginaire, le symbole juridique apparaît dans toute la complexité des connexions multiples et des réseaux de représentations auxquels tend à l'arracher la rationalité des droits codifiés. L'objet transmis représente symboliquement le bien aliéné, dont il fait parfois partie<sup>797</sup>, et l'opération a le plus souvent pour but avoué de rendre public et manifeste le transfert, de renforcer par une solennité concrète le caractère irréversible de l'acte juridique. Les objets mobilisés sont le plus souvent très concrètement liés au bien qu'ils sont censés figurer : le terrain, le champ seront par exemple représentés par une branche, une motte de terre herbeuse (*traditio per ramum, per cespitem, per glebam*, etc.). La participation physique des contractants est généralement requise : leurs gestes et leurs corps, qui doivent entrer en contact directement avec l'objet transmis, jouent un rôle essentiel.

Ce double aspect de la *traditio*, à la fois symbolique et matériel, autorise son intégration dans le très vaste répertoire des rituels dits « d'investiture », lesquels sont susceptibles de mobiliser d'une manière formaliste et traditionnelle, un grand nombre d'objets figuratifs, et ce, dans divers types d'opérations de transfert : ventes, donations, accès à une dignité, remise d'un fief à un vassal, etc.

Ce transfert par consentement mutuel, constitue un compromis entre deux principes opposés : « celui du vieux système romain, qui exigeait un acte d'appréhension de la chose à acquérir et une ritualisation du transfert, et celui du droit gréco-byzantin, où la même efficacité est reportée sur la déclaration, contenue dans un document officiel, de l'aliénant<sup>798</sup> ».

Comme le remarque François Delpech, « L'analyse des symboles et des rites mobilisés par le “folklore juridique” est l'une des voies d'accès privilégiées aux strates les plus profondes d'une culture donnée. Elle permet de saisir, dans la longue durée, la continuité des attitudes mentales, la cohérence du répertoire imaginaire et l'influence des systèmes de représentation sous-jacents<sup>799</sup> ». Dans le contexte d'une société de tradition orale, où le geste a toute sa place, le symbolisme juridique a plus de valeur que le texte écrit. Le symbolisme permet la cristallisation, autour de formules, de rites, de « tout un ensemble de croyances, de légendes, de mythes<sup>800</sup> ».

Ce symbolisme est très présent dans tout le monde indo-européen, dans les pratiques juridiques romaines et dans le droit coutumier médiéval :

[...] la vente, le don, la remise en héritage d'un bien, par exemple d'une terre, sont non seulement accompagnés, mais matérialisés par un complexe rituel comprenant à la fois une formule, un geste et un objet symbolique, remis solennellement par celui qui se défait du bien à celui qui en prend possession. L'objet transmis représente symboliquement le bien aliéné, dont il fait parfois partie.<sup>801</sup>

L'opération permettant de rendre publique et manifeste le transfert du bien et ainsi par là

---

797 Selon le principe *pars pro toto*.

798 Delpech 1995:254.

799 Delpech 1995:249.

800 Delpech 1995:250.

801 Delpech 1995:251-252.

officialiser le caractère juridique de la donation. Les objets sont mobilisés dans une logique symbolique et matérielle, la partie valant pour le tout, *pars pro toto*, la motte de terre pour le champ ou les terres, permettant la participation physique des contractants, leurs gestes et leurs corps entrant en contact directement avec l'objet transmis.

#### ***La motte de terre***

Dans les actes et cérémonies qui font intervenir la glèbe<sup>802</sup>, par exemple sous la forme d'une motte, ornée ou non de la touffe herbeuse en elle implantée, se manifeste souvent une dimension magique et/ou sacramentelle qui donne à l'opération juridique concernée une portée plus profonde que celle, démonstrative et publicitaire, qu'ont généralement les traditions symboliques ordinaires du droit coutumier. « Depuis la plus haute antiquité en effet, et dans une aire culturelle au moins équivalente à celle du monde indo-européen, la terre est considérée comme détentrice d'une puissance spécifique, souvent hypostasiée sous la forme de déesses et dieux chthoniens<sup>803</sup>».

Dans la Rome antique le collège des prêtres fétiaux avait le rôle d'ambassade auprès des peuples étrangers, utilisait le symbolisme de la motte de gazon du Capitole comme représentant une part de la terre de Rome :

La valeur symbolique de la cité (*l'Arx capitoline*) se manifestait par le fait que l'on venait chercher « les *sagmina* pour la préservation de l'État et les *uerbenae* des sacrifices et des ambassades ». Et Pline l'Ancien à qui nous devons ces indications, après avoir ajouté que les deux mots désignaient « le gazon arraché de la citadelle avec sa motte de terre », précise que « toujours, parmi les députés envoyés à l'ennemi pour la clarigation, c'est-à-dire pour demander à voix claire la restitution des biens enlevés, l'un s'appelait *verbénaire*<sup>804</sup> » Il portait cette herbe qui avait deux fonctions complémentaires : d'abord il s'agissait du sol sacré de Rome qui assistait à une ambassade qui le concernait et, en même temps, qui garantissait que celui qui menait l'ambassade ne parlait pas pour lui mais au nom de la ville qu'il transportait avec lui (figurée par son sol).<sup>805</sup>

Dans notre corpus, mise à part à Nivelles la légende posthume d'Obélard<sup>806</sup>, iconographié offrant une motte de terre au reliquaire de sainte Gertrude\*, la motte valant pour l'ensemble de ses domaines, nous n'avons pas retrouvé de motif similaire. La métonymie de la part valant pour le tout ne se retrouve que dans les reliques du saint processionnées périodiquement autour de son sanctuaire, répétition « vivante » de la fondation des temps légendaires.

#### ***Le « serment sur la terre »***

Tout le Moyen Age « barbare » - notamment dans les domaines, germanique, scandinave et centro-européen - a connu le « serment sur la terre », auquel il a été si souvent recouru en cas de contestations agraires et territoriales et d'actions de bornage : debout dans une fosse et tenant au-dessus de sa tête une motte de terre celui qui revendique la propriété de tel ou tel terrain, conteste ou peut

---

802 Sur ce thème nous renvoyons le lecteur à la recherche exhaustive, à laquelle cette partie doit beaucoup, de François Delpech 1994:249-292 « La motte de terre : symboles juridiques et légendes de fondation ».

803 Delpech 1995:257.

804 Pline, *Histoire Naturelle*, 22, 5.

805 Hinard 1991:49.

806 Cf. *supra* II-2.3 Nivelles, p. 337 ss.

### III - La terre domestiquée

attester le correct emplacement d'une borne, prête un serment solennel dont la bonne foi est garantie par la croyance que toute assertion mensongère serait en la circonstance Immédiatement sanctionnée par la terre elle-même, qui ne manquerait pas d'engloutir le parjure.<sup>807</sup>

Cette dimension sacramentelle de revendication foncière, se retrouve dans les édifices religieux, où l'autel et les reliques ont également servi à valider les serments juridiques. Tout comme la terre on prêtait aux reliques un pouvoir thaumaturgique, suffisant pour punir les parjures.

#### *La borne*

Si l'arpentage a pour fonction la délimitation d'un territoire, le bornage est celle de son affirmation. Ainsi, selon Jules Michelet, la borne la plus sacrée est un tombeau. Il en appelle à l'histoire antique des Carthaginois, des Étrusques, des Romains « qui placent des tombeaux à la limite des champs », des hindous<sup>808</sup> « on enterre des os sous la borne [...] enfin des substances de toutes sortes que la terre ne corrode pas ». L'ethnologue Radu Dragan<sup>809</sup> évoque également un rituel populaire roumain mettant en jeu la borne et sa mémorisation pour les jeunes enfants, voire les étrangers de passage.

Certains récits hagiographiques, voire populaires<sup>810</sup>, sont marqués par ce souci d'affirmer des éléments naturels visibles, bornant un territoire, comme disposés à cette fin par le saint. Ainsi, saint Lunaire\* a fait mouvoir une grande pierre pour délimiter ses terres ; « au début du siècle, on montrait encore “quatre perrons de saint Lunaire”<sup>811</sup> ».

Peu attestée aujourd'hui<sup>812</sup>, l'ancienne procession des Rogations, appelée *beating the bounds* en Grande-Bretagne, soit « battre les frontières<sup>813</sup>», se singularisait par le marquage des frontières de la paroisse civile par ses membres, dont la jeunesse qui devait apprendre à reconnaître les finages et à en battre les bornes : arbres, pierres... Ces derniers pouvant subir dans leur chair ces frappes mémorielles.

Une catégorie d'*Anaon* (défunts) qui n'a pas encore quitté le monde des vivants est précisément celle des âmes qu'une dette lie et retiens, soit pour un vœu non accompli du vivant de la personne, soit pour une malveillance qui nécessite réparation :

---

807 Delpech 1995:258. Aussi, le thème de l'engloutissement intervient dans la Bible pour les villes de Sodome et de Gohmorre et, la tradition orale de la légende de saint Ronan, à Locronan, avec Keban, habitante des lieux contestant l'arrivée du convoi funèbre de la dépouille de son rival, saint Ronan. L'engloutissement de Keban renforce son lien étroit avec la terre, voir chtonien, de ce qui va devenir la future paroisse de Locronan.

808 Lois de Manou = Loiseur-Deslongchamps, 1830-1833:289, 290, § 250-1-6.

809 Dragan 1999:104, à l'image des scénarii signalés pour les *beating the bounds* britanniques.

810 La jument de pierre, dont il ne reste aujourd'hui qu'une partie, que la tradition populaire associe à saint Ronan, marquait la séparation d'entre les paroisses de Locronan et Plogonnec. Mais sur le circuit de la grande Troménie, la *Croaz Keban* est vécue comme une borne négative qu'il faut rejeter dans la paroisse voisine en prenant soin de la contourner du côté de sa paroisse.

811 Carrée-Merdrignac 1991:118.

812 W.S. Tratman la signale pour la paroisse de Saint-Clement Dane dans le comté de Londres. Tratamn 1931b:317. Elle est relatée sur le web pour l'année 1993:<http://www.barham-kent.org.uk/Beating%20the%20Bounds.htm>.

813 Cf. Tratman 1931:317-323 ; Bagshawe 1953:349-350.

### III - La terre domestiquée

Et, par exemple, la nuit, on peut voir des morts qui avec leurs dents s'efforcent de remettre en sa juste place une borne que, de leur vivant, ils avaient déplacée au détriment du champ voisin. L'effort est pénible, la tâche est longue, car la borne n'avance que de la largeur d'une dent, par nuit, et le mort en soupire. La réparation durera le temps qu'il faudra ; mais réparation doit être faite, et la borne un jour se retrouvera de nouveau à sa place première.<sup>814</sup>

Bien qu'il existe de nombreux exemples historiques et folkloriques associés à la « borne », nous n'en avons pas trouvé dans les pérambulations de saint. Plus prosaïquement, les croix jalonnent plus le circuit processionnaire qu'elles ne le bornent, bien que « plantées » dans le sol elles bougent au gré des humeurs des riverains. En général, le saint fondateur ne pose pas de borne, cependant si contestation il y a, une ordalie est requise pour justifier le bon droit de la paroisse, comme pour Soignies<sup>815</sup>. Mis à part le recours au pouvoir magique des reliques, aujourd'hui il est rarement question de revendiquer une protection juridique du circuit traditionnel ; pourtant la servitude d'usage d'un chemin étant de trente années dans le droit français, il est possible d'en réaffirmer l'usage avant la fin de cette période<sup>816</sup>.

Nous avons trouvé un exemple assez rare de conflit territorial entre les moines de la Souterraine (Creuze) et le seigneur de Bridiers en 1224 : « Une délimitation de l'enclave fut faite par douze bornes ; à chacune d'elles, on planta une croix, puis il fut décidé que chaque année, pour bien maintenir les limites respectives des parties, une procession solennelle suivrait le contour de l'enclave qui comprenait deux lieues de périmètre<sup>817</sup> ». En 1922 seule une croix subsistait encore, sans garantie de son emplacement originel. Dans ce cas précis, les croix ont une valeur double, juridique et liturgique, dans une situation de conflit territorial.

Nous avons proposé pour l'exemple de Locronan, l'antériorité des bétyles du circuit comme repères géométriques de la grande Troménie. Mis à part cet exemple, hypothétique, la borne dans sa valeur juridique se singularise par son absence dans notre corpus, vraisemblablement parce que la plupart des processions se manifestent à l'intérieur des territoires qu'elles sont censées délimiter. Plus que des bornes, il s'agit de repères autour desquels la procession s'articule.

Les motifs sus-cités dans le cadre du folklore juridique sont proches, voir identiques, à ceux employés dans les fondations légendaires d'édifices religieux chrétiens. Dans le premier cas le symbolisme est justifié dans un cadre coutumier, dans le second il est utilisé comme logique étimologique ; dans les deux cas, il n'est pas fait mention de l'ancien propriétaire, le mode d'acquisition faisant systématiquement table rase du passé.

---

814 Cuillandre 1924:310.

815 Cf. *supra*, II-6, Soignies - Miracle territorial des reliques, p. 416, opposant le chapitre sonégien à un seigneur voisin.

816 Si le propriétaire du terrain subissant la servitude peut apporter la preuve que le passage n'est pas utilisé durant trente ans, le bénéficiaire perdra alors le droit de l'utiliser.

817 Valadeau 1922:LXXX : « Les croix plantées étaient celles de saint Eutrope, de saint Léobon, de saint Pierre, de saint Martial, de saint Maurice, de saint Jean, de saint Julien, de sainte Madeleine, de saint Sébastien, de saint Pardoux, de saint Étienne et de saint Marc ; (on les retrouve toutes au processionnal). Le jour de la procession, on s'arrêtait devant chacune d'elles et on chantait l'hymne approprié ».



#### *Aspects religieux*

Dans les récits hagiographiques, les rédacteurs recourent à l'écriture « historique » pour justifier leur possession, comme la fabrication de chartes, parfois fausses, la datation rétroactive des actes, ou encore l'invention de la présence du saint sur les lieux pour justifier la propriété du monastère de manière immémoriale. Les moines suivant une règle leur intimant la prière et le repli au sein de leur communauté, seul l'aspect financier de ce type de démarche peut justifier la rédaction de chartes<sup>818</sup> ayant pour fonction première la taxation foncière.

*A contrario*, la tradition populaire se cantonne au registre oral plus prompt au merveilleux qu'aux contraintes de l'écrit. Le folklore hagiographique associe l'histoire, le patronage de l'édifice, la toponymie, dans une fonction étimologique. Le registre de ce corpus local tient plus de la simplicité du conte que de la complexité du mythe, il est généralement construit autour de quelques éléments centrés sur l'histoire d'un lieu, son ancrage spatial et historique le qualifiant de « légende ».

L'un des procédés mis en œuvre par les auteurs des *vitae* armoricaines consiste à rechercher très consciencieusement les lieux mentionnés par la tradition et la toponymie concernant leurs héros et à adapter à ce cadre géographique les thèmes qu'ils empruntent au folklore [...] Cet enracinement topographique du récit constituait d'ailleurs aux yeux de Doble un indice de l'origine populaire des courtes légendes bien localisées insérées dans les *vitae*.<sup>819</sup>

Le motif de l'acquisition spatiale étant très proche par les buts du contrat juridique, le saint doit recourir à la ruse pour acquérir un plus grand espace que le contrat initial le prévoyait. Les motifs utilisés sont aussi variés que divers, marqués par l'inversion rationnelle que transcendent les pouvoirs du saint : le fil du pansement du saint est utilisé comme une corde d'arpentage de plusieurs kilomètres, le bâton ou la bêche trainée derrière le saint crée un fossé sur son passage, malgré le temps court imparti, le saint à pied ou monté parcourt une grande distance...

#### *Détournement juridique*

Plusieurs types d'assertions truquées et de serments détournés sont mis en scène dans certains contes populaires ainsi que dans certaines légendes mythologiques et historiographiques. Tout en remarquant le débordement du thème du cadre juridique et du folklore facétieux.

Il est en fait au centre de tout un cycle de récits de conquêtes et « d'occupations » dont on remarque la continuité et la diffusion tout au long de l'histoire et de la géographie des cultures indo-européennes : répandre une fine couche de sa terre –ou une petite quantité de terre que l'on a acquise– sur un vaste territoire pour pouvoir ensuite affirmer que ledit territoire vous appartient est une ruse classique par laquelle on peut frauduleusement s'approprier un bien tout en respectant les formes du droit et les termes du serment. C'est ainsi que, selon la légende,

---

818 Le père Colomban de Landévennec nous a confié l'étonnante rumeur qui s'est propagé lors de l'installation de la communauté bénédictine de Kerbénéat à Landévennec : les moines allaient sûrement réclamer aux propriétaires fonciers de la région les terres qu'ils détenaient autrefois, créant un climat de suspicion quant à cette installation.

819 Merdrignac 1986:89.

les Saxons se seraient emparés de la Thuringe, que Louis le Sauter aurait annexé le mont Wartburg...<sup>820</sup>

On reconnaît sans peine la parenté de ce thème narratif avec les nombreux récits légendaires d'appropriation par recouvrement ou par circonscription tel saint se voit octroyer toute la terre qu'il pourra couvrir de son manteau, lequel, doté de pouvoir magique, peut s'agrandir indéfiniment<sup>821</sup>. Ces motifs sont référencés dans le *Motif Index* de Stith Thompson, aux motifs K185-4-1 « *deceptive land purchase as mach land as can be covered by saint's hood* » et K185-4-2 « *land grant as much land as been covered by saint's mantle* » versions celtiques dans les deux cas.

Toute une série de traditions généalogiques, hagiographiques et historiographiques, notamment répandues dans les cultures celtiques et germaniques médiévales, reposent sur la mise en scène de ce genre, qui permettent à un héros démuné de se faire attribuer un territoire important en s'arrangeant pour respecter la lettre d'une convention initiale tout en en transgressant l'intention, ou en prenant l'antagoniste-donateur au piège de sa propre parole<sup>822</sup>.

La plupart de ces récits portent sur l'octroi d'un fief, d'une paroisse, et mobilisent des motifs narratifs caractéristiques des mythes de fondation –comme la délimitation avec un objet, une monture, d'une nouvelle paroisse, abbaye, cité– et reposent sur des manipulations détournées du symbolisme juridique et des rituels du droit coutumier.

#### ***Relations symboliques***

Le jeu sur les symboles au centre de la plupart de ces traditions légendaires est un révélateur privilégié de l'importance relative représentation juridique populaire. Dans le cas de la motte de terre, avant d'être envisagée comme étendue, la terre l'est d'abord comme élément matériel, comme une substance avec laquelle les partenaires humains, qui communiquent à travers elle, ont un rapport d'abord physique contactuel autant que contractuel. C'est le cas notamment dans un certain nombre de récits de fondations et de conquêtes de la terre, avant d'être par exemple répandue sur un sol ainsi fictivement appropriée, elle est d'abord acquise, ou obtenue en don, sous la forme d'une motte ou d'un sac de sable, remis souvent au héros à titre dérisoire, pour objets qui, dans un second temps, seront considérés par les donataires comme les équivalents symboliques du territoire plus ou moins vaste dont on les a tirés, lequel se trouve ainsi avoir été subrepticement soumis à un rite coutumier.

On entrevoit, à travers ces récits, les linéaments de ce qui a dû être un cycle mythique essentiel à l'époque des grandes migrations, conquêtes et colonisations qui ont abouti à la constellation indo-européenne que nous connaissons : non seulement les envahisseurs cherchent à se donner *a posteriori* une pseudo-légitimité en imaginant des « traditions » formellement régulières, même si

---

820 Delpech 1995:264.

821 Voir Thomson 1955-1958, motifs K185-4-1 (*deceptive land purchase as mach land as can be coveted by saint's hood*) et K185-4-2 (*land grant as much land as been covered by saint's mantle*), l'auteur citant des versions celtiques dans les deux cas.

822 Grimm 1828:124 ss; Elsen 1934:XXXV 21-23; Thompson 1955-1958, motifs M207 (*land grants, bargains*) et K185 (*deceptive land purchases*); cf. Heller 1940:30; Michelet 1831:155-162. cité par Delpech 1995:267 n53.

### III - La terre domestiquée

elles sont obtenues moyennant des ruses ou de prétendues faveurs divines ; il leur faut surtout inscrire le nouvel ordre qu'ils fondent dans l'épaisseur historique d'une durée, c'est-à-dire s'inventer des racines dont seul l'ancrage autorise installation stable et projection vers l'avenir. La caution des dieux, de la Terre et des sorts est donc au moins aussi importante que celle des hommes : pour rendre compte, tout en le scellant définitivement, d'un changement fondamental d'existence – passage d'une dynamique de mouvance à un état sédentaire d'appropriation – on construit l'image d'une sorte de retournement initial dont l'apparente invraisemblance force à postuler l'intervention, implicite ou explicite, d'un plan surnaturel. C'est ainsi que le héros humble, ou que l'on veut humilier (motif de l'offrande dérisoire), renverse le rapport de force initial en imposant une réinterprétation du protocole d'abaissement auquel on a voulu l'assujettir : détournement rituel forcé qui transforme l'humiliation projetée en tradition irréversible et capte définitivement, au profit du héros malin ou inspiré, l'efficacité symbolique et sacrale de l'acte cérémoniel engagé. Ce dernier a eu en effet pour conséquence inopinée de créer un contact physique, donc une affinité mystique, entre la terre et le héros prédestiné dont on prétendait se moquer.<sup>823</sup>

Il arrive dans d'autres cas, où le thème de l'agrandissement magique reste lié à ses probables origines cosmogoniques, par une transformation du héros fondateur lui-même dont l'appropriation territoriale s'identifie à la geste inaugurale d'un dieu. La Vie de saint Paul-Aurélien\* contient un motif cosmogonique indo-européen, aussi singulier que rare, qualifié comme « un archaïque morceau de mythologie, dans son cas une variante celtique du mythe indo-européen du Premier Mort<sup>824</sup> ». Saint Paul-Aurélien\*, à l'instar des dieux de la mort, indien et perse, Yama et Yima, agrandit par deux fois le terrain reçu, trois fois pour Yima, en plus d'une structure narrative parallèle aux récits indo-iraniens<sup>825</sup>.

#### III-4.7 La fondation des cités

Dans l'Antiquité, la notion d'espace est occultée au profit de celui de la cité, véritable territoire de civilisation comme l'exprime le mythe attribué par Platon<sup>826</sup> à Protagoras : « les hommes vivaient jadis comme des animaux. Prométhée leur donna le feu et l'artisanat, mais ce n'est que lorsqu'ils connurent la vie collective dans des *πολλεις*<sup>827</sup> – collectivités organisées – qu'ils purent se défendre et remédier à leur infériorité naturelle parmi les espèces animales<sup>828</sup> ». Le concept positif de cité, de ville, oppose et dévalorise celui de campagne ; la langue française conserve cette polarité, « opposant le paysan rustre, rustaud... à l'urbanité du citoyen formellement héritée du latin, mais aussi de la civilité...<sup>829</sup> ».

---

823 Delpech 1995:281-282.

824 Robreau 2002:65-117. Le premier mort, devient de fait un intermédiaire entre le monde des dieux et celui des hommes, comme l'est également le Christ ressuscité d'entre les morts. Le motif mythologique conserve une étonnante permanence au sein même du monothéisme.

825 Cf. Robreau 2002:65-117.

826 Platon, *Protagoras*, 320-321c.

827 « Il s'agit du nominatif pluriel du terme bien connu polis qui a pris le sens de "cité" et qui dérive de la racine indo-européenne \**pelH1*- indiquant le grand nombre (cf. grec *poly-*), le plein (cf. latin *plenus*, anglais *full*, etc.). En outre, sanskrit *pura-* signifie "ville" », correspondance personnelle de Christian Rose que nous remercions.

828 Létoublon 1987:31.

829 Létoublon 1987:15.

## Le fondateur éponyme

Dans toutes les légendes de fondation, le fondateur lègue à la cité qu'il vient de créer son nom. Ainsi Cadmos\* est le fondateur éponyme de la cité Cadmos\* et de la Cadmée (Acropole de Thèbes), Dardanus de la Dardanie, Trôs<sup>830</sup> de Troie, Ilos de Ilion\*, Romulus\* de Rome... À l'époque historique, Alexandre fonde plusieurs Alexandrie, son successeur Antigone le Borgne nomme la cité Antioche du nom de son père... Cette logique de disposer d'un référent héroïque crée également des situations cocasses, ainsi la ville bretonne de Pontivy prend le nom de Napoléonville en 1804, puis elle demande, sans l'obtenir, à s'appeler Bourbonville sous la première Restauration (1814-1815). Elle reprend le nom de Napoléonville pendant les Cent-Jours (1815), Pontivy après le retour de Louis XVIII, puis de nouveau Napoléonville sous Napoléon III ; depuis 1870 la ville a retrouvé son nom originel de Pontivy.

Plus proches de nous, les hagiotoponymes sont très fréquents en France<sup>831</sup> ; selon Charles Rostaing, « une commune sur huit porte le nom d'un saint<sup>832</sup> », cette fréquence « atteint la moitié des noms de communes pour la Basse-Bretagne<sup>833</sup> ». La geste des saints évangélisateurs a remplacé celle des héros de l'antiquité, usant du même registre merveilleux pour domestiquer la terre où la communauté peut s'installer sans risque, prolongeant dans leur fonction la postérité de ces héros fondateurs de l'antiquité : « Encore aujourd'hui, si les fondations réelles, historiques, sont en partie oubliées, ces mythes de fondation légendaire font partie de l'imaginaire collectif local<sup>834</sup> ». Ainsi, plusieurs récits de fondations de villes antiques ont pu inspirer les générations suivantes.

## L'exemple romain

Le récit de fondation de la ville de Rome est d'entre tous, le plus connu et le plus commenté, d'où son intérêt pour notre étude.

### *La légende de fondation*

Avant l'attribution de sa genèse à Romulus\*, deux traditions existaient dans l'antiquité sur l'origine de Rome. Le Grec, Hellanicos de Mytilène, attribuait la fondation de la ville éternelle à un descendant d'Énée\* et à des Troyens rescapés de la guerre de Troie. Les anciens récits romains évoquaient également un certain Latinus, roi de la peuplade autochtone des Latins, beau-père d'Énée\*, comme fondateur de la cité. Virgile tira de la première tradition une épopée intitulée *l'Énéide*, récit homérique plus poétique qu'historique. Les origines historiques de Rome restent floues, les spécialistes remarquent la formation secondaire du nom de Romulus\*, sur celui de Rome, « au contraire le nom de Rémus paraît ancien<sup>835</sup> ».

830 Trôs grand-père d'Ilos fonde la Troade, et Ilos la célèbre ville de Troie appelée également Ilion.

831 Voir également sur ce sujet Le Roy Ladurie – Cozzy 1983.

832 Rostaing 1948:99.

833 Le Moing 2004:56 : « [...] entre les noms en *Plou-*, *Lan-*, *Loc-* et *Saint-*, ce qui ramène la proportion à trois fois moins en Haute-Bretagne, soit un sixième, valeur qui doit être proche de la moyenne française ».

834 Lefebvre 2004:137.

835 Briquel 1980:268 ; sur Romulus cf. Liou-Gille 1980, Briquel 1976. Sur le parcours initiatique de Romus et

Un oracle ayant prédit à Amulius que ses fils, des jumeaux<sup>836</sup>, ne lui amèneraient que des malheurs, celui-ci ordonna de les tuer. L'homme chargé du meurtre se contenta de les abandonner en un lieu désert. Ils furent recueillis par une louve et survécurent grâce à ses bons soins avant d'être enfin adoptés par Faustulus, intendant des troupeaux du roi, et sa femme. Devenus adultes, les jumeaux, Romulus\* et Rémus, décidèrent de fonder une ville à l'endroit où ils avaient été sauvés par la louve. Pour savoir lequel régnerait sur la ville, ils demandèrent un signe aux dieux : Rémus, du haut de l'Aventin, vit six vautours, mais Romulus\*, du haut du Palatin, en vit, lui, douze ! Romulus\* traça aussitôt à la charrue le *sulcus primigerius* (ou sillon primordial) définissant le périmètre de la future cité, réputé sacré et inviolable. Mais il ne put empêcher son frère de sauter par-dessus le sillon par bravade. Romulus\* alors tua son frère jumeau.

Comme tous les héros, Romulus\* meurt ou disparaît dans des conditions extraordinaires. Dans une version « Romulus\* disparaît au cours d'une éclipse ou d'un orage, tandis qu'il passe ses troupes au Marais de la Chèvre<sup>837</sup> », rappelant le motif de la disparition du héros par ascension céleste<sup>838</sup>. À Rome « Il existe une conscience précise, exprimée en termes de religion, de mythologie, de rituel, de la réalité communautaire et sociale et de son inscription dans l'espace<sup>839</sup> ». La version canonique du mythe de fondation était perçue il y a encore peu de temps comme l'histoire réelle des commencements.

#### *Templum et arpentage*

Le « *templum* » désigne un espace fictif, symbolique, un espace consacré à l'oracle, celui qui délimitait l'augure dans le ciel, avec ses doigts, dans le but de circonscrire l'espace dans les limites duquel il allait compter les oiseaux, en référence au vol augural observé par Romulus\* et Rémus. Le mot *templum* donne ensuite par métonymie, le nom temple au bâtiment dont l'emplacement a été défini par cette pratique.

La fonction du *templum* est de trouver et provoquer une correspondance avec le monde numineux, ce monde des dieux célestes capables de donner leur accord ou non à la fondation de la ville par le biais du vol des oiseaux de Jupiter. L'augure va donc chercher une coïncidence entre deux ordres, l'un céleste, divin et l'autre terrestre, humain.<sup>840</sup>

Les Romains passent couramment pour avoir orienté les plans des villes qu'ils ont fondées, leurs camps et leurs centuriations d'après la direction du Soleil levant en vertu d'une vieille tradition religieuse héritée des Étrusques. Ce rôle était dévolu aux *agrimensores*, pontifs et magistrats, ils remplitaient des fonctions diverses dans la vie sociale : « ils traçaient les limites des champs, plaçaient les bornes, jouaient le rôle d'arbitre ou d'experts dans des controverses portant sur les limites<sup>841</sup> ». Lors de la fondation des villes, ils opéraient la procédure appelée *limitatio*, pourtant les ouvrages techniques n'en donnent pas de description complète, préférant porter leur attention aux contraintes naturelles rencontrées lors de l'établissement de l'orientation du *cardo* et du *decumanus*<sup>842</sup>.

---

Rémus, cf. Meurant 2003.

836 Sur l'aspect gémellaire cf. les travaux d'Alain Meurant, 1998, 2000, 2001, 2003, 2005.

837 Liou-Gille 1980:174.

838 Sur les mythes d'ascension, leur rite et leur symbolisme, cf. Eliade 1949:114-118, n° 32-34.

839 Torelli, *Urbanistica*, p. 24.

840 Gruet 2006:59.

841 Pikulska 2004:205.

842 Pikulska 2004:207-208.

**Le tracé des camps romain** avait lieu comme la fondation des colonies suivant les règles de l'arpentage :

Le camp formait un carré, dont les côtés, tracés conformément à ces règles, devaient être orientés vers les quatre points cardinaux. Le front était tourné du côté du Levant, l'arrière vers l'Occident, le côté droit vers le midi et le côté gauche vers le nord. Le camp était divisé en parties distinctes par des lignes, dont les unes, *decumani*, allaient de l'est vers l'ouest, et les autres, *cardines*, du nord au sud.<sup>843</sup>

**L'arpentage des centuriations**, selon Frontin, proviendrait également de la science étrusque :

L'origine première des limites, comme l'a exposé Varron, (vient) de la science étrusque. En effet les haruspices ont divisé la terre en deux parties, ils ont appelé droite celle qui serait au nord et gauche celle qui serait au midi, du levant au couchant, parce que le Soleil et la Lune vont dans cette direction, si bien que certains architectes ont écrit que c'était avec raison que des temples regardaient vers l'occident. Les haruspices ont divisé la terre du sud au nord par une autre ligne et ils ont nommé *antica* ce qui était au-delà du milieu, *postica* ce qui était en avant. Nos anciens paraissent avoir établi leur système d'arpentage à partir de cette base. Ils ont d'abord tracé deux limites l'un du levant au couchant, qu'ils ont appelé « *decumanus* » l'autre du sud au nord, qu'ils ont appelé *cardo* ; le *decumanus* en effet divisait le terrain par droite et gauche, le *cardo* par en-deçà et au-delà.<sup>844</sup>

L'auteur latin Hygin évoque deux procédés pour tracer les limites sans rapport avec l'orientation solaire : « Le premier consistait à prendre comme base une *via consularis* préexistante ou du moins tracée elle-même avant les opérations de centuriation [...] Le second consistait à prendre comme base la mer ou le pied des montagnes, on traçait ainsi des *limites montani* ou des *limites maritimi*<sup>845</sup> ».

**La ville est généralement définie par sa fondation augurale**, son orientation solaire et par son enceinte extérieure, le *pomerium*. À la défense de la théorie de la ville inaugurée par un *templum* on a souvent cité le texte du Pseudo-Servius :

Les savants en la discipline étrusque disent qu'après des fondateurs des villes étrusques n'étaient pas considérées comme conformes au droit religieux les villes où l'on n'avait pas dédié trois portes et autant de rues et autant de temples à Jupiter, Junon et Minerve<sup>846</sup>

Vitruve évoque également les écrits des haruspices étrusques, mais simplement pour dire que, selon eux, les sanctuaires de Vénus, de Vulcain et de Mars devaient être installés hors de la ville. Il déconseille formellement les plans quadrangulaires<sup>847</sup>, considérant que le tracé des rues

843 Marquardt 1891:111. Le Gall 1975:292-293 : « Nous disposons de quatre descriptions détaillées du camp romain réparties sur un demi-millénaire : celle de Polybe pour le II<sup>e</sup> s. av. J.-C. (p293) celle de Josèphe pour la fin de l'époque julio-claudienne, celle du *Liber de munitionibus castrorum* du pseudo-Hygin pour la fin du Haut-Empire celle de Végèce enfin, qui a exposé à une époque déjà avancée du Bas-Empire ».

844 Frontin, P. 27, 13-17; 26, 1-10. trad. fr. Le Gall 1975:303.

845 Le Gall 1975:305.

846 Pseudo-Servius, *Ad Aen.*, I, 422; trad. fr. Le Gall 1975:297. Un texte de Festus, consacré au sujet ne nous renseigne pas davantage : « On appelle Livres rituels les livres étrusques dans lesquels est indiqué selon quel rite fonder les villes, consacrer les autels et les temples, quel est le caractère sacré des murs, quel est le droit des portes, comment répartir les tribus, les curies ; les centuries, comment constituer les armées et les mettre en ordre et les autres questions du même genre qui concernent la guerre et la paix » Festus P. 285, Lind; trad. fr. Le Gall 1975:298.

847 Vitruve, I, v, 2 : « Le plan d'une ville de guerre ne doit ni représenter un carré, ni avoir des angles avancés ; il



doit être établi après celui des murs, nul ne songe à les orienter qu'en tenant compte de la direction des vents<sup>848</sup>.

Qu'il suffise de remarquer pour le moment qu'aucune rue d'aucune ville romaine n'a jamais été appelée par les anciens ni *Decumanus* ni *Cardo*, ce sont les érudits modernes qui en ont pris l'initiative. Nous arrivons ainsi pour la ville à la même conclusion que pour le camp : la théorie de la ville-templum n'a pas plus de fondement que celle du camp-templum.<sup>849</sup>

L'historien de l'Antiquité Joël Le Gall, enterrant la référence absolue des fondations de villes romaines orientées par rapport au lever du Soleil remarque que les *Agrimensores* de l'époque impériale connaissaient neuf systèmes qui avaient été utilisés par leurs prédécesseurs pour tracer les limites des centuriations. Cinq n'avaient rien à voir avec l'orientation solaire, ils avaient pour base<sup>850</sup> :

- 1) la mer ;
- 2) le relief ;
- 3) la plus grande longueur du territoire ;
- 4) une *via consularis* ;
- 5) simplement le souci que les orientations des limites ne permettent pas de les confondre avec ceux d'une *pertica* voisine.

Quatre autres systèmes étaient en rapport avec l'orientation solaire :

- 6) l'orientation par visée sur le Soleil à son lever ;
- 7) l'orientation par rapport au nord et au sud vrais, déterminée à partir de l'observation du mouvement apparent ;
- 8 et 9) ces systèmes étaient identiques au 6 et au 7 mais les kardines [ou cardines du latin *cardi*] étaient tracés d'est en ouest et les *decumani* du nord au sud.

Sur ces neuf systèmes on constate qu'un seul, le 6<sup>ème</sup> correspond à la théorie qu'ont retenue les auteurs modernes. Tous les systèmes mentionnés possèdent un caractère commun, leur autonomie par rapport aux repères du bornage. « Pourquoi dès lors attribuer aux procédés astronomiques des motifs religieux auxquels les textes ne font pas allusion?<sup>851</sup> ». *In fine*, chez les Étrusques l'orientation maniée par les haruspices, n'était à Rome qu'une technique d'arpentage, ils l'avaient, en quelque sorte, « laïcisée<sup>852</sup> ».

---

doit former simplement une enceinte qui permette de voir l'ennemi de plusieurs endroits à la fois : car les angles avancés ne conviennent point à la défense, et offrent plus d'avantages aux assiégeants qu'aux assiégés » Vitruve = Maufras-Panckoucke 1847.

848 Vitruve, I, vi, 6-8 : « On posera au milieu de la ville une table de marbre parfaitement nivelée, ou bien on aplanira le terrain à l'aide de la règle et du niveau, de manière à pouvoir se passer de la table. On placera au centre, pour indiquer l'ombre, un style d'airain [...] Avant midi, vers la cinquième heure du jour, on examinera l'ombre projetée par le style [...] Ce qui restera de la circonférence à droite et à gauche, devra être divisé en trois parties égales, afin que les huit divisions des vents se trouvent bien exactement indiquées sur cette figure. Ce sera alors au milieu des angles produits par ces différentes lignes, entre deux régions de vents, que devra être tracé l'alignement des grandes rues et des petites », Vitruve = Maufras-Panckoucke 1847.

849 Le Gall 1975:300.

850 Le Gall 1975:306.

851 Le Gall 1975:307.

852 Le Gall 1975:304.

#### *Le pomerium*

Si la ville romaine est définie en son centre par les temples et les rues, elle était clôturée par une ceinture plus large, le *pomerium*. Cette enceinte pouvait être parcourue lors de processions lustrales, nous rapprochant pour la forme de nos tours de villes contemporains.

Traditionnellement, le mot latin *pomerium* est décomposé du préfixe *post* « après », et du suffixe *murus* « mur » ; le *pomerium* est l'enceinte sacrée d'une ville, et plus particulièrement la limite que traça Romulus\* pour fonder Rome. Il est selon certains auteurs latins « dans les murs », et pour d'autres il est « extérieur aux murs<sup>853</sup> ». L'écrivain latin Varron, dans son traité sur La langue latine, définit l'étymologie du terme et son extension :

On était nombreux à fonder dans le Latium des villes fortifiées en suivant le rite étrusque : il consistait à tracer un sillon circulaire en utilisant un attelage de bovins, un taureau et une vache – celle-ci à la corde – dans le but d'être défendus par un fossé et un mur. Par scrupule religieux, on faisait cela après avoir pris les auspices. On appelait *fossa* l'endroit d'où l'on avait pris la terre, et *murus* la terre rejetée vers l'intérieur. L'*orbis*, « ce cercle » ainsi constitué était le début de l'*urbs*. Comme ce cercle était *post murum*, « derrière le mur », il fut appelé *postmærium*, et marque la limite pour prendre les auspices pour la cité. Il existe des bornes du *pomerium* aussi bien autour d'Aricie qu'autour de Rome. C'est pourquoi des places fortes qui avaient aussi été tracées à la charrue sont, elles aussi, appelées *urbes*, à partir de *orbis* « cercle » et *urvus* « courbe » ; et c'est la raison pour laquelle toutes nos colonies s'appellent *urbes* dans les textes anciens : elles ont été fondées de la même manière que Rome. C'est pourquoi aussi on dit que les colonies « *conduntur* », « sont entourées » : elles sont placées à l'intérieur du *pomerium*.<sup>854</sup>

Le rite est qualifié par Varron d'Étrusque, Plutarque s'en fait l'écho dans la *Vie de Romulus* : « Romulus avait fait venir de Tyrrhénie des hommes pour le guider et lui enseigner en détail les rites et les formules à observer, comme dans une cérémonie religieuse<sup>855</sup> ». Cette qualification d'Étrusque garantissait aux villes ainsi fondées une réputation et une légitimation plus sacrale que les autres.

Pour André Magdelain le *pomerium* correspond à « la frontière qui sépare les deux zones *domi* et *miliae*, autrement dit l'*urbs* et l'*ager*<sup>856</sup> », deux zones aux statuts différents : l'*urbs* est inaugurée, alors que l'*ager* ne l'est pas. « L'inauguration confère au sol de la ville une valeur mystique qui exige une protection de sa pureté<sup>857</sup> ». Celle-ci est assurée par l'interdit funéraire qui écarte de la ville aussi bien l'incinération que l'inhumation des morts, et par l'interdit guerrier qui écarte l'armée, « sauf à l'occasion du triomphe, car l'armée est partie liée avec la mort<sup>858</sup> ».

Si l'on fait abstraction des mythes du *pomerium palatinum* et de la *Roma Quadrata*, force est de reconnaître que les Romains ne savaient rien de sérieux sur l'histoire de la formation de Rome avant le tracé du *pomerium* dit Servien (Liv. I, 44)<sup>859</sup>

---

853 Magdelain 1977:73.

854 Varron, *De lingua latina*, V, 143-144, trad. Létoublon 1987:308.

855 Plutarque, *Vie de Romulus*, 11, 1-3. Trad. Létoublon 1987:txt 46.

856 Magdelain 1977:71.

857 Magdelain 1977:71.

858 Magdelain 1977:71 : « Ces principes de droit sacré ont pour corollaire en droit public que la compétence urbaine d'abord du roi ensuite des magistrats supérieurs est purement civile, alors que l'*imperium militae* ne s'exerce qu'en dehors de la ville, une fois que le *pomerium* a été franchi ».

859 Magdelain 1977:88.

Aucun auteur romain n'indique le sens de giration de l'attelage traçant le *sulcus primigenius*, définissant le pomerium. Deux indices suggéreraient pour la giration, le centre à main gauche<sup>860</sup>, comme semblerait l'indiquer le revers d'une pièce de monnaie romaine présentant l'empereur Comode dirigeant un attelage vers la droite traçant le fameux sillon identifié au *pomerium*<sup>861</sup>. Le second indice indirect provient de l'auteur latin Servius, commentant la fondation d'Acesta explicite un texte de Varron décrivant le tracé du *sulcus primigenius* :

Il dessine la ville avec un araire : dans ses *Origines* Caton dit que telle était la coutume. En effet les fondateurs d'une ville attelaient sous le joug un taureau à droite et une vache à l'intérieur, ensuite, ceints selon le *ritus gabinus*, ils tenaient le mancheron incliné de façon à faire tomber les mottes à l'intérieur. Ils marquaient l'emplacement des murs en traçant un sillon de cette façon et en soulevant l'araire à celui des portes.<sup>862</sup>

Force est de reconnaître la multiplicité de textes évoquant le tracé fondateur de Romulus\* à l'inverse de l'absence de détail évoquant le sens de giration, tant chez les auteurs latins que dans les traités des *agrimensores*. Si nous observons les tours contemporains, quelque en soit le sens de giration, personne ne l'explicite, il est suivi comme la tradition l'a légué. Ainsi, nous avons beaucoup entendu la référence de la course de l'astre solaire pour la giration dextrogyre uniquement en Bretagne, en référence pensons nous aux travaux ethnologiques<sup>863</sup> ayant relevé cette particularité ; ailleurs, quand le sens est mentionné, les auteurs évoquent le sens de giration des aiguilles d'une montre.

L'exemple de la fondation de Rome, et de ses colonies fondées sur le modèle de la ville mère, révèle plus la force du référent mythique, ancré dans le passé étrusque, puis dans la geste des jumeaux fondateurs, que de l'établissement d'un rituel selon des critères religieux précis. Les auteurs latins puisent dans le récit mythique le référent rituel, sans décrire de liturgie complexe, comme on peut encore le voir pour la consécration d'une église catholique.

### **Le carré sacré indo-européen**

Nous aurions pu placer cette partie dans l'espace ou dans le rite, car il s'agit d'un rituel de consécration spatiale observé dans l'Inde védique, à Rome et à Locronan comme nous le proposons.

#### ***La figuration spatiale de la course du Soleil***

Cette représentation géométrique quadrangulaire découle, selon l'historien des mathématiques Olivier Keller, du développement de l'agriculture, manifestée par la sédentarisation de communautés humaines dans des espaces anthropiques. Ainsi, cette figure géométrique décrivant

---

860 Le géographe Brice Gruet, va dans le même sens reprenant l'iconographie du catalogue de l'exposition italienne *Misurare la terra : centuriazione e coloni nel mondo romano*, cf. Gabba 2003:47.

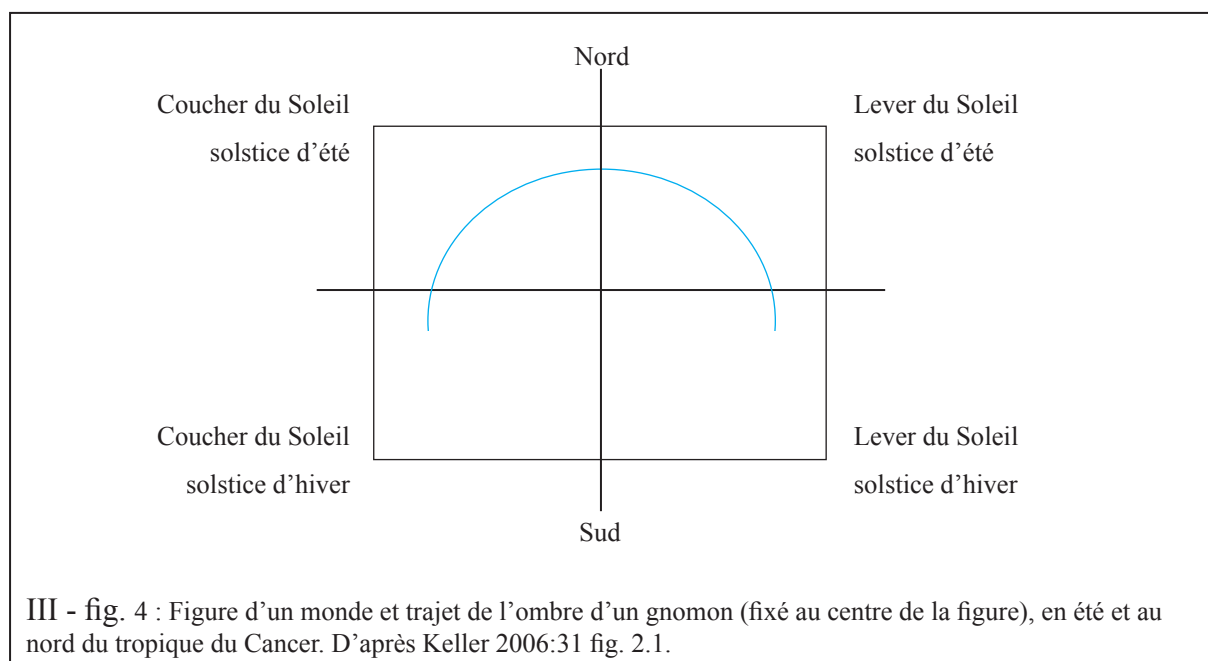
861 Cf. Benoist 2008:51 n10 : « Avec une légende de revers des sesterces et as de 190 célébrant la *col(onia) l(vcia) ou bien l(anvina) a(vrelia) n(ova) com(modiana)* et l'image d'un Comode voilé creusant un sillon en conduisant deux bœufs vers la droite ».

862 Servius, *Ad Aen.*, V, 755, cit. et trad. fr. Le Gall 1975:299-300.

863 Nous pensons aux travaux de Donatien Laurent sur la grande Troménie de Locronan, largement diffusés.

### III - La terre domestiquée

la vision cosmogonique ethnocentrique de ces cultivateurs correspond à la représentation terrestre de la course du Soleil lors de sa révolution annuelle.



Ainsi, les quatre marqueurs d'alignement avec le lever et le coucher du Soleil aux solstices forment un rectangle dont les deux côtés est-ouest suivent le mouvant diurne du Soleil, tandis que les deux côtés nord-sud reflètent son mouvement annuel. Ces deux mouvements réduits à leurs directions dessinent une croix aux branches orthogonales. La figure [III-4] est ici conçue comme une réduction homothétique de l'univers réel, reproduction en petit de ce qui pourra être suivit les variantes, quatre piliers, ou quatre montagnes qui soutiennent le ciel, etc. Comme la figure est toujours symbole, essence, sa fonction est ici de mettre l'univers à portée de rituel.<sup>864</sup>

Cette figure « solsticiale » est présente abondamment dans l'iconographie religieuse de nombreuses cultures: mandalas tibétains, peintures de sable navajos, architecture des temples...

Nous la retrouvons également dans les rituels indo-européens comme l'a étudié Georges Dumézil; dans son ouvrage consacré aux *Rituels indo-européens à Rome*, le mythologue travaillant sur l'*Aedes rotunda Vestae*, la maison religieuse<sup>865</sup> ronde<sup>866</sup> de la déesse Vesta<sup>867</sup> souligne les parallèles indiens. L'*aedes* circulaire n'était pas inaugurée, elle était essentiellement terrestre, à l'inverse des enceintes « inaugurées et quadrangulaires, où s'accomplissaient le culte des dieux ou les actes de la vie politique nationale<sup>868</sup> ». Dans le sanctuaire était entretenu le feu sacré, regardé comme reflet du feu central de la Terre. S'il venait à s'éteindre, on ne pouvait le rallumer qu'au moyen des rayons du Soleil.

864 Keller 2006:30.

865 Dumézil remarque à ce propos qu'on ne peut parler de temple dans la mesure où le bâtiment n'a pas été inauguré 1954:27-28.

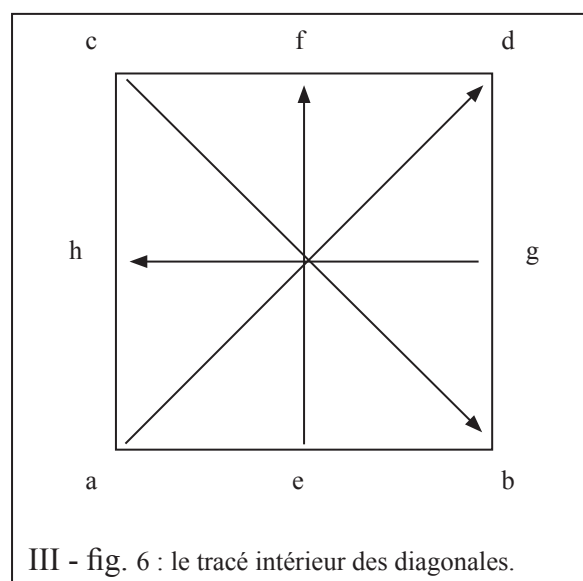
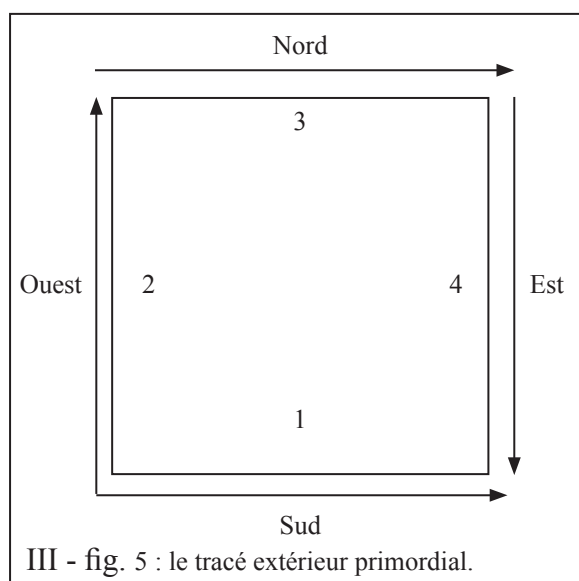
866 À l'image de la Terre ronde bâtie par Numa Pompilius.

867 Dumézil 1954:28 : « Vesta "est" la Terre en tant que support de la vie des hommes et en tant que ronde, dit Festus [De la signification des mots, XVI, *rotunda*], en tant que centre du monde, dit Denys d'Halicarnasse [II, 66, 3]; Vesta est la même chose que la terre, dit Ovide [*Fastes*, VI, 257, 269-70, 279-82] ».

868 Dumézil 1954:28.

*l'Ahavanāya indien*

L'Inde védique possède une opposition similaire entre le *Gārhapatya* le feu du foyer de la maison, « *l'Ahavanāya*<sup>869</sup> » le feu qui reçoit brûle et transmet les offrandes, et le *Daksāina*, le « feu de droite » utilisé comme moyen de défense magique contre les mauvais esprits<sup>870</sup> ; les trois feux ont été mis en correspondance mystique et symbolique avec les trois états sociaux et leurs fonctions<sup>871</sup> en correspondance avec les trois étages de l'univers. Si la fonction du premier feu, de forme ronde, est d'implanter le sacrifice dans ce monde-ci<sup>872</sup>, le second feu, « *l'Ahavanāya* est au contraire de faire sortir le sacrifice de ce monde-ci et de lui permettre d'atteindre les dieux<sup>873</sup> » ; il se présente sous la forme d'un carré orienté.



Pour définir l'emplacement de *l'Ahavanāya*, le prêtre attelle deux bœufs principaux [...] à une charrue en bois d'*udumbara* (*ficus glomerata*), avec des cordes de gazon *munja* trois fois tordu, et en récitant des formules ; « car le labourage est la nourriture ». Avec cet attelage, il ouvre des sillons sur les quatre côtés d'un carré préalablement marqué par des pierres, avec quatre formules différentes, dont la dernière évidemment archaïque, est un plus beaux textes trifonctionnels que nous aient laissés les rituels védiques<sup>874</sup>.

III - fig. 5 : Les sillons latéraux sont ouverts dans l'ordre (1, 2, 3, 4) et dans les sens (ab, ac, cd, db), sans que l'on sache comment la charrue revient à son point de départ.

III - fig. 6 : Quand le tracé extérieur est terminé, le prêtre procède, en silence et par séries de trois sillons, au labourage des diagonales et des médianes, dans l'ordre (1, 2, 3, 4) et dans le sens

869 « *Ahavanaya* m. n. propre à l'oblation, feu offertatoire du sacrifice védique, à l'est de l'aire [*vedi*] ; on le ranime deux fois par jour, à partir du feu domestique [*garhapatya*] », cf. *The Sanskrit Heritage Dictionary*, source : <http://sanskrit.inria.fr/DICO/10.html>, consulté en novembre 2009.

870 Dumézil 1954:29.

871 « [...] ce qui rappelle, à une autre échelle, les trois grands feux des prêtres, des guerriers, des agriculteurs, distribués à la surface de l'Iran » Dumézil 1954:29.

872 Si le premier feu est exclusivement terrestre, son extinction est un accident grave nécessitant un rituel précis pour le rallumer, à l'image de ce qui se faisait dans le sanctuaire de Vesta à Rome.

873 Dumézil 1954:29.

874 Dumézil 1954:30.

(ef, ad, gh, cb). « Le premier des quatre sillons ouverts est celui du sud mené d'ouest en est ; la charrue est ensuite rapportée à son point de départ et les trois autres sillons sont ouverts bout à bout, de sorte que la direction ouest-est est deux fois observée, une fois par le plus court chemin [1 – ab], une autre par un détour en trois temps [3 – cd]<sup>875</sup> ».

Tous les sillons sont pourvus d'un symbolisme spécifique. À l'endroit où se croisent les sillons intérieurs, qui est la « bouche » symbolique, le prêtre verse sur une touffe d'herbe, qu'il a préalablement disposée, douze jarres d'eau correspondant aux douze mois, l'eau symbolisant la pluie, puis il jette des semences de toutes les herbes signifiant toutes les nourritures. Il ne reste plus qu'à bâtir sur le terrain ainsi préparé l'autel de cinq assises de briques, dont le moindre élément est chargé de valeurs symboliques<sup>876</sup>.

La construction singulière et symbolique de cette aire sacrificielle trouve sa correspondance dans la Rome antique, dans les *templa quadrata*, voire dans la ville de Rome même et de son centre symbolique le *mundus*. « Les *templa quadrata* romains, ces lieux sacrés déterminés par les augures en fonction des points cardinaux, et généralement le découpage quadrangulaire des espaces célestes ou terrestres par les augures, ont ceci de particulier qu'ils mettent à l'honneur la direction “Ouest-Est”<sup>877</sup> ». Ils sont des espaces sacrificiels inaugurés, entretenant une relation entre le ciel et la terre, un peu comme nos églises contemporaines, disposant d'un autel consacré permettant le sacrifice eucharistique. Les différences entre les deux rituels « viennent de ce que la religion des Romains est enracinée sur leur sol, avec des sanctuaires stables, définitifs, tandis que les lieux de culte des Indiens védiques sont provisoires, se renouvellent presque tous pour chaque cérémonie<sup>878</sup> ». Si le feu perpétuel est destiné à matérialiser un foyer humain, et non à recevoir des offrandes, au contraire le feu sacrificiel requiert un espace quadrangulaire inauguré, à l'inverse de l'espace circulaire de l'*Aedes rotunda Vestae*. Le carré tracé, en Inde ou à Rome, sillons ouverts par un attelage sacré, « comportait en son centre une embouchure mystique mettant le visible en communication avec l'invisible<sup>879</sup> ».

Rémus le frère de Romulus\* ne respecte pas l'inauguration rituelle, franchissant la limite du *pomerium* l'arme au poing, il périt tué<sup>880</sup> par son frère.

En fait Rémus transgresse une interdiction à caractère sacré, tout comme les *Potitii* négligeant leurs devoirs ou les héros orientaux éteignant ou laissant s'éteindre le feu sacré. Le franchissement du *sulcus* est une faute contre la consécration de l'enceinte, inaugurée suivant un rituel analogue à celui par lequel l'Inde établit ses feux sacrés.<sup>881</sup>

875 Dumézil 1954:33.

876 Cf. le *Śatapatha Brāhmana*, livres VII et VIII.

877 Dumézil 1954:32. Nous soulignons cet aspect avec les orientations remarquées à Locronan, Nivelles et Renaix.

878 Dumézil 1954:33. Cf. n37 : « C'est sans doute la raison pour laquelle le point central du quadrilatère, à Rome (*mundus*), est un trou creusé où sont enfouies les offrandes tandis que, dans l'Inde (“bouche”), il est garni, en relief, d'une motte, sur laquelle est faite une offrande ».

879 Dumézil 1954:33.

880 Poucet 2006 : « Aux yeux de la tradition ancienne (je dis bien “ancienne”), Romulus n'est pas coupable : il ne fait que protéger la ville que les dieux lui ont donné mission de fonder et de construire ».

881 Briquel 1980:290.



L'onomastique de la romaine Vesta et de l'indien Vivásvat<sup>882</sup> est apparentée et équivalente, « le premier être qui ait pu célébrer le sacrifice parce que, le premier, il avait reçu le feu, est Vivásvat ». Il nous faut noter que la naissance de Vivásvat est proche de celle de Lleu, faisant suite à une sorte de péché originel de sa mère Aditi, tandis que son frère jumeau Indra s'éleva vers le ciel, l'autre, en forme « d'œuf mort » tomba par terre. Ses frères, les Aditya ne lui portèrent secours qu'à condition que lui et sa descendance les serviraient dans le sacrifice<sup>883</sup>.

#### *Légendes rétroactives*

Si le processus de fondation des cités est régulièrement présenté comme linéaire, le fondateur donne son nom à la ville justifiant l'ancrage le plus ancien imaginable ; pour Rome, selon l'helléniste Françoise Létoublon, « la relation est inverse de celle que l'on constate habituellement. C'est le nom de Romulus\* qui dérive du nom de Rome » ; la cité prenant de l'ampleur elle a eu besoin de s'inventer un glorieux passé en créant un fondateur éponyme.

Dans ce même processus rétroactif, au Moyen Âge les royaumes de France et de Grande-Bretagne ont également éprouvé le besoin de s'approprier comme fondateurs éponymes, Francion et Brutus, parents du Troyen Énée\*. La cité éternelle incarnant parfaitement le processus circulaire de fondation : un toponyme suggère dans l'inconscient collectif le nom propre du fondateur ; l'anthroponyme motivé est attribué à une personne que l'on suppose avoir existé puisqu'elle a un nom ; comme l'anthroponyme est associé au toponyme, la personne devient le fondateur, il ne reste plus qu'à expliciter l'histoire des origines. Le même processus circulaire a pu créer Cadmos\* de la Cadméia (l'acropole) de Thèbes, Athènes et Athéna, la légende toponymique de sainte Noyale\* et Noyal-Pontivy<sup>884</sup>...

Cette pensée évolutionniste de la communauté regroupée dans la cité se retrouve dans la logique aristotélicienne ; pour le philosophe, la famille est la première communauté, le village la seconde, dans la logique de la temporalité du besoin, quotidien pour la famille, de plus longue échéance pour le village. La cité, ou « communauté née de plusieurs villages » est achevée, parfaite, parce qu'elle réalise la condition d'autosuffisance, d'autarcie, de bien vivre. « Ainsi donc, il est évident que la cité existe par nature et qu'elle est antérieure à chaque individu [...] La nature est donc à l'origine de l'élan qui pousse tous les hommes vers une telle communauté ; mais le premier qui la constitua fut cause de très grands biens<sup>885</sup> ». Du même coup, la monarchie est justifiée aussi : « le roi est le chef de la cité comme le père le chef de la famille<sup>886</sup> ».

Comme le remarquait l'ethnologue Mary Douglas<sup>887</sup>, commentant la pensée de Lévy-Bruhl,

---

882 Dumézil 1954:33.

883 Cf. Dumézil 1954:35 : « Le Vivahat avestique n'a pas cette complication ni cette ambiguïté : il n'est qu'un grand homme du passé, le premier qui sacrifia, et qui, en récompense de cette belle invention, obtint d'avoir pour fils Yima, sous qui la mort fut ajournée autant que possible ».

884 Le préfixe « noyal » proviendrait du gaulois *novio-ialon* dans le sens de « terre nouvellement défrichée », que l'on retrouve dans Neulliac (56) et Nivilliac (56), cf. Le Moing 2004:37.

885 Aristote, *Politique*, I, 2, 1252a 13-15, « Priorité et utilité de la cité ».

886 Létoublon 1987:54.

887 Douglas 2001.

l'aspect circulaire d'une expression reflète une structure psychique identique, se révélant au travers d'un schéma d'analogies emboîtées, que l'on retrouve fréquemment dans la mythologie.

#### **Mythe et droit divin**

Dans un ouvrage consacré aux *Récits et mythes de fondation dans l'imaginaire culturel occidental*<sup>888</sup>, le professeur de Lettres, Claude-Gilbert Dubois, propose de comparer le mythe de fondation de Rome avec celui de Moïse. Il dégage plusieurs motifs communs aux deux épopées. Comme le dieu tutélaire des Hébreux avait promis à Abraham une terre pour ses descendants, en y ajoutant une vision d'avenir, dans laquelle il y aura, comme autant d'épreuves, des combats, et mêmes des moments de servitude (Genèse\*, 15, 12-16), de même Jupiter confie à la déesse, mère d'Énée\*, qu'il maintient la volonté du destin de donner à son fils un territoire en terre du Latium<sup>889</sup> ». Le dieu majeur par l'intermédiaire de son agent terrestre réalise le plan du destin.

Une lecture parallèle des deux récits permet de dégager plusieurs constantes<sup>890</sup> :

1. L'histoire du peuple est pensée comme un projet préétabli et d'origine transcendante.
2. Un homme est choisi pour commencer ce dessein, mais il reste sur le seuil de la totalité de la réalisation, promise à sa postérité.
3. Réalisation du programme en deux temps séparés par deux hommes différents, liés entre eux par une filiation biologique ou dynastique. L'ancêtre fondateur se voit attribuer pour sa postérité un territoire, toujours vers l'occident, suivi d'une entrée sur la terre promise. Par là est fondé un droit du sol qui vient conforter un droit du sang défini par l'élection divine du héros.
4. Le successeur complète l'œuvre du fondateur en instituant un ordre politique et social, la loi donnée et acceptée. Ainsi se complète le triptyque de la nation : le sang, le sol et la loi. Le sang provient d'une souche originelle élue de droit divin. Le sol du don d'un territoire par choix divin. La loi est établie par le successeur, révélée ou humainement élaborée.
5. Le fondateur et son successeur posent les bases d'une histoire qui appartient à la postérité. Romulus ne se doute pas de la grandeur de l'avenir de sa cité.
6. Les historiens évoquent toujours le récit sous un angle diachronique, dans un passé lointain et épique. Virgile magnifie la famille régnante des *Julii*, descendants de Vénus par Énée. La rédaction des textes de la Torah remonte aux premiers rois de Judas forgeant un passé épique qui ont œuvré à l'unification des peuples décimés par la déportation assyrienne.

Le schéma présenté est repris pour la constitution du royaume de France. Francus ou Francion vient de Troie, se déplace vers l'ouest par la voie terrestre. Il fonde sur les bords du Danube la ville de Sicambre, puis arrive en Gaule chez les Rèmes. Plus tard, son successeur, Clovis, se

888 Dubois 2009.

889 Dubois 2009:20.

890 Nous reprenons en synthèse le schéma présenté par Claude-Gilbert Dubois 2009:24-25.

fait baptiser à Reims, par un évêque Rémi, faisant ainsi de la France la fille aînée de l'Église. « L'homophonie de Reims, Rèmes, Rémi, entrant en consonance avec le nom de Rémus, renforce le rapport à l'histoire romaine [...] La manie de fondation des familles régnantes par voie généalogique imaginaire aboutit à la création de listes de faux, qui associent allégrement les données de l'histoire antique profane et de la Bible<sup>891</sup> ».

À la fin du quinzième siècle, l'histoire de Francus venu de Troie jusqu'en Gaule est encore servie telle quelle dans tous les livres d'histoire de France. « Nicole Gilles, qui fit imprimer en 1492 des *Annales et cronicques de France*, reprend sans y changer un iota, le vieux mythe<sup>892</sup> ». Si Grégoire de Tours reconnaît ne pas savoir grand-chose sur l'histoire des Francs, l'Allemand *Beatus Rhenanus* (1485-1547) considère que « les Francs étaient un peuple de marins, parlant une langue germanique, et dont aucun document ne permet d'attester l'existence avant le troisième siècle. Thèse scandaleuse pour les Français qui se trouvent ainsi dépossédés de leur glorieux passé troyen<sup>893</sup> ».

La finalité du mythe est de construire une idéologie, justifiant une filiation légitimant un pouvoir temporel :

- Généalogique : les Lusignan enfants de Mélusine, les Mérovingiens descendants de Francion, les Névet accompagnant Conan Mériadec...
- Politique nationale : références à De Gaulle ou Jean Jaurès, ou encore Jeanne d'Arc...
- Religieuse : le pape et saint Pierre, le dalaï-lama et la divinité *Chenrezig*<sup>894</sup>.

Il permet de susciter une adhésion ou de renforcer un attachement au groupe dont on fait partie, en définissant ses fondements historiques (un jour les Gaulois, un autre les Francs) en magnifiant le passé par la puissance poétique de la matière mythologique. La nécessité évacue le hasard et construit une chronologie des événements, un ordre, au sein d'un déterminisme justifiant le pouvoir de celui qui écrit le roman des origines, roman national pour un pays, roman chrétien pour la paroisse. « La volonté d'y croire s'appelle la foi et se pare de sacré. Les mythes de fondation sont une sacralisation de l'histoire : ils n'ont de vigueur et d'effectivité que dans la mesure où l'on veut y croire, et où le voulant, on y croit<sup>895</sup> ».

## Enclosement et murailles

La cité, ses murs et l'homme. Les murs de la cité sont la manifestation matérielle d'un besoin de rempart protecteur, qui reste néanmoins fragile. Ainsi pour la ville de Troie d'Homère, « le péché de Laomédon\* qui fit construire par les dieux le rempart de Troie sans leur payer la rétribution méritée<sup>896</sup> » ; Hector signifie protecteur, le mur de Troie incarne la défense autochtone, le mur

---

891 Dubois 2009:27.

892 Guinée 1977:275.

893 Avezou 2008:160.

894 Bodhisattva de la compassion, *Chenrezig* en tibétain, *Avalokiteshvara* en sanskrit.

895 Dubois 2009:31-32.

896 Létoublon 1987:112 : « [...] chez Virgile, Didon, se sentant trahie par Énée, reconnaît en lui “la force de parjure des descendants de Laomédon” ».

achéen constitue une blessure pour la terre troyenne. Saint Augustin dans la *Cité de Dieu*, revoit le péché de Laomédon<sup>897</sup> comme la cause première de la chute de Troie dans les fables des païens, reprenant ainsi l'idée du fondateur responsable par ses actes du futur de la cité.

Dans la construction de l'espace romain la fonction de clôture apparaît essentielle : « Quand les arpenteurs décrivent le sol qu'ils sont chargés de maîtriser d'un point de vue technique, ils se posent moins la question du centre –préoccupation naturaliste qui vise à mieux maîtriser les marges– que celle de la clôture<sup>898</sup> ».

Nous avons privilégié deux récits de fondation (Rome et Carthage) faisant intervenir un enclosement rituel de la cité, proche du point de vue formel du rituel circumambulatoire. À défaut de pouvoir conclure sur l'efficacité magique du rituel circumambulatoire, comme les Hébreux le manifestèrent à Jéricho, nous penchons plus pour notre part pour sa fonction symbolique dans la fondation, le rituel n'ayant de sens explicite que pour la société qui le manifeste. Par contre, le Moyen Âge nous fournit quantité d'exemples, où est exprimée la fonction protectrice du rituel circonscripteur des murs de la cité (les cordons de cire pour conjurer la peste...) toujours dans des situations de crises ; la répétition ultérieure du rituel n'a plus qu'une fonction commémorative et communautaire pour les exemples contemporains.

La cité n'est qu'une réduction du macrocosme : l'organisation du corps social est la réplique, à l'échelle humaine, de la création de l'Univers<sup>899</sup>. Symboliquement, « fonder une ville signifie recréer le cosmos, répéter la cosmogonie<sup>900</sup> », la fondation parfaite étant promesse de grandes choses<sup>901</sup>. Les intellectuels privilégient la création et l'analyse du processus, quand le politique et le populaire l'expriment et s'y réfèrent symboliquement comme mythe des origines dont la répétition permettra la régénération et l'apaisement du corps social, à défaut de renouveler le corpus des idées politiques. À ce propos, on peut se demander si la violence fondatrice de la société, théorisée par Frazer<sup>902</sup>, René Girard<sup>903</sup>, et vertement critiquée par Claude Rivière<sup>904</sup> correspond à un poncif idéologique, politique ou religieux, se concentrant autour d'un thème fédérateur (le sang nécessaire des martyrs politiques ou religieux) plus qu'une réalité qui reste mythique, et Claude Rivière de conclure :

Mais les mythes évoquant la violence, tout comme les rites sacrificiels, du fait qu'ils sont fort circonscrits culturellement, ne sauraient donner lieu à une théorie unique et généralisatrice. L'idée de violence fondatrice demeure totalement indécidable. Il est beaucoup de violences sans fondations,

---

897 Cf. Annexes VI-2, « Laomédon ».

898 Chouquer 2008:866.

899 Vian 1963:160 : « Ainsi le mythe des Spartes se laisse interpréter facilement dans cette perspective : le Fondateur triomphe d'abord du monstre qui faisait obstacle à l'édification de la cité ; puis il tire du corps du dragon primordial la semence d'où naîtront les hommes appelés à participer avec lui à la nouvelle cité ».

900 Garcia-Palacin 1994, reprenant la vision symbolique de René Guénon ; voir également Burghart 1985:142n1 qui fait le lien entre la circumambulation territoriale et l'encerclement de l'univers (S.B. 2.6.2.15 ; 5.5.I).

901 Tarot 2008:529.

902 Particulièrement évident dans sa théorie du bouc émissaire.

903 Girard 1972, *La violence et le sacré*. À partir de l'hypothèse mimétique, l'auteur propose de relire la littérature ethnologique et d'y découvrir le mécanisme victimaire ou mécanisme de la victime émissaire, à l'origine du religieux archaïque. Thèse contestée par Claude Rivière.

904 Rivière 2002:43-49.

### III - La terre domestiquée

beaucoup de fondation sans sacrifices, beaucoup de sacrifices sans violence. La violence n'est pas plus fondatrice du social que le sacrifice de la religion.<sup>905</sup>

Bien qu'il existe de nombreux exemples de contes et de légendes<sup>906</sup> de sacrifices servant à animer la construction (ponts, maisons, murailles...), le motif sacrificiel est absent de notre corpus. Bien qu'il soit essentiellement chrétien, il est régulièrement question d'affrontement entre deux forces opposées, renvoyant au mytheme universel de la régénération ou de l'arpentage cosmogonique.

#### III-4.8 Mise en œuvre du récit fondateur :

Véritable récit étiologique, la légende de fondation explique et légitime la relation établie par le saint fondateur entre le territoire et la communauté humaine résidante ; la procession giratoire à vocation commémorative intègre ces trois aspects dans le triptyque légende + rituel + territoire.

#### Analyse du corpus

##### *Bretagne*

**Bourbriac** : l'équation légende-rituel-territoire, est marquée par de nombreuses différences révélant les tentatives de cohésion de la part des historiographes. Ainsi, à défaut de disposer de preuves historiques et archéologiques irréfutables, remarquons la disparition de la mémoire collective de l'ancienne implantation de saint Briac\*, au village du Cloître à Saint-Fiacre non loin de Bourbriac. L'espace offert au saint par le roi Deroch correspond selon la légende à celui délimité par la *Lev Dro*, la procession giratoire n'ayant que pour seul but de protéger cet ancien asile des convoitises des seigneurs voisins. Si l'histoire et l'archéologie battent en brèche cette légende dorée, elle présente une unité de fait dans la conscience collective. Mais n'est-ce pas le propre de la légende que d'effacer le temps et les distances spatiales ? Vu la faible implication communautaire observée aujourd'hui, résultat d'une dégradation générale du rituel (réduction du circuit, disparition des gestes dévotionnels, absence de marqueurs chrétiens dans le paysage...), le récit fondateur peine à fédérer la communauté autour de ce rituel qui n'enclot que l'espace restreint du bourg.

**Gouesnou** : bien qu'un légendaire se soit agrégé et fixé sur le circuit de la troménie (arbre de velours, fontaine du saint, pénitence), il fédère moins la communauté de ce que nous avons pu observer à Landeleau et à Locronan. L'animation paroissiale locale a su projeter l'idéologie pastorale sur le circuit, en régénérant sa symbolique, comme cela est clairement visible avec l'introduction d'un arrêt au monument aux morts de Penguérec. Si le récit de fondation rappelle un merveilleux mythologique, les fossés ainsi que l'enclos primitif ont disparu des mémoires. La liturgie contemporaine a redonné un sens socio-religieux au circuit en harmonie avec une région catholique très pratiquante. Nous ne pensons pas que cette dynamique pastorale aurait pu fonctionner aussi efficacement dans les autres exemples bretons.

---

905 Rivière 2002:49.

906 On se référera sur le sujet aux études exhaustives de François Delpech 1990, 1991.

**Landeleau** : le triptyque légende-rituel-territoire fonctionne remarquablement bien, tout en révélant une structure plus ancienne (*circumequitatio* sur un cervidé, bipolarité spatiale et légendaire, détournement de la lettre du contrat, chasse merveilleuse...), qui se révèle également au travers des différences formelles entre les éléments (circuit aller/retour et non pas sur les finages paroissiaux, opposition de la sœur, symétrie calendaire...). La légende de *circumequitatio* sur un cervidé commune à saint Edern\* développe une fonction essentiellement étiologique, explicitant la fondation de la paroisse par le saint, ou d'un microcosme par le héros à l'image des dieux créant l'univers ; elle ne sert pas de justification territoriale ni ne correspond à une légende dorée plaquée artificiellement sur un sanctuaire. À Landeleau nous avons une légende de qualité<sup>907</sup>, une communauté réunie par la troménie, un rituel commémoratif qui attire toujours beaucoup de monde, chose remarquable dans une région rurale très marquée par l'antichléricisme.

**Locronan** : a vu son circuit modifié ainsi que la disparition de plusieurs éléments mythogéographiques, concentrant aujourd'hui l'essentiel de la légende dans le sanctuaire (statues, chaire à prêcher, gisant). Le récit de la *vita* du douzième siècle compile des traditions locales avec la captation par l'évêché de Quimper des reliques de saint Ronan\* d'Hillion. La forme médiévale de la légende, présentant l'opposition du saint à Keban la gardienne de la forêt, séduit toujours, tant le clergé qui utilise le motif dans son homélie que la population locale qui y voit soit la marque de sa spécificité, le récit pouvant également être interprété comme sur le registre manichéen décrivant l'affrontement des mondes païen *versus* chrétien.

**Plouzané** : a conservé un petit ensemble légendaire ainsi qu'un important nombre de marqueurs chrétiens, seuls vestiges de la procession disparue qui les reliait entre eux.

Locmaria-Quimper, Locquénolé et Plabennec ne possèdent pas de récits fondateurs, ce qui n'a pas empêché ces deux dernières paroisses de recréer leur troménie.

#### *France*

**Magnac-Laval** : est notre seul cas français comportant un récit de fondation, quoiqu'assez classique présentant l'affrontement de deux saints pour la création de leur paroisse. Ce motif sert à expliquer des paroisses contiguës de tailles différentes, comme on le retrouve à Bourbriac. Comme la procession de Neuf Lieues suit les limites paroissiales, le récit sert aussi de récit fondateur pour la procession, à l'inverse de Bourbriac où le circuit processionnaire est extrêmement réduit par rapport au territoire paroissial. Aucune légende ne décrit le saint parcourant le circuit régulièrement, ce qui est compréhensible vu son importante longueur, à peine revenu à son point de départ, le saint devrait recommencer son circuit. De nombreux éléments subodorant au rituel une antériorité gallo-romaine expliqueraient en partie cette adaptation légendaire populaire, qui n'a pas bénéficié comme à Locronan de la réécriture d'un hagiographe médiéval.

Ceaucé et Larchant n'ont pas laissé de trace de récit de fondation.

---

907 Nous étudions le cas du cerf à Landeleau en IV-2.6, La monture des saints Telo et Edern, p. 684 ss.



## *Belgique*

La Belgique se singularise dans notre corpus par l'absence de récit de fondation étoffé.

**Gerpennes** : sainte Rolende en route pour Cologne, elle s'écroule de fatigue sous un érable, passe la nuit à Villers-Poterie et meurt après huit jours de maladie ; elle est inhumée à Gerpennes. Bien que la procession rejoigne ces lieux (Gerpennes, Villers-Poterie, arbre), elle le fait en sens inverse et intègre un important nombre de villages supplémentaires<sup>908</sup> dans lesquels le folklore a inventé et fixé d'autres épisodes légendaires (Hanzinne, Gougnies). La légende locale de sainte Rolende n'a pas subi de réfection ultérieure, les villages se contentant d'en adapter avec plus ou moins de bonheur des éléments périphériques : le valet à Hanzinne, le droit pour Villers-Poterie de sortir la châsse-reliquaire de l'église de Gerpennes...

**Nivelles** : fondation monastique et lieu de pèlerinage international n'a pas conservé de récit de fondation du tour de Sainte-Gertrude, tout au plus la tradition populaire attribuée à la sainte, ou encore ses chanoinesses, la motivation d'aller au chevet des malades des villages du monastère<sup>909</sup>. Bien que le tour date du Moyen Âge et qu'il soit resté encadré par un clergé féminin durant près de dix siècles, nous ne trouvons pas de récit de fondation consistant.

**Renaix** : et saint Hermès\* sont indissociables, tout comme son tour qui voyait s'affronter les seigneurs voisins dans leur souci de prééminence. Là aussi, saint Hermès\* est évoqué comme simple usager du circuit, et comble du récit, il est décrit comme un simple d'esprit qui accomplissait le tour de Renaix à cheval tous les jours à l'heure de midi.

Les conclusions évoquées à propos de la vie du circuit s'appliquent également pour le légendaire qui y est associé. La complexité et la cohérence du récit fondateur donne une profondeur idéologique au rituel ; le saint tel un héros ou dieu arpenteur, fonde sa paroisse au sein d'un espace indéfini, lui donnant sa signification, sa protection et son sens. La Bretagne concentrant le légendaire dans la tradition populaire ou hagiographique, amplifie la dimension temporelle du récit, le plaçant non loin du temps des origines où tout est possible. À l'inverse, en Belgique cette dimension temporelle est réduite au présent, réactualisé chaque année dans une mise en scène folklorique, le temps des origines ne semblant pas intéresser outre mesure les paroissiens. La proximité est incarnée dans la gestuelle populaire alors qu'en Bretagne elle est représentée dans l'imaginaire, l'Autre Monde où le temps est ralenti.

### **Le geste créateur :**

Usager ou fondateur, le saint use de procédés singuliers et merveilleux pour délimiter son territoire. Nous avons dénombré une série de gestes récurrents des récits de fondation :

- l'extension par un pas, un son, un jet d'objet ;
- la circonscription pédestre avec une lanière, un bâton, une charrue ;
- la circonscription équestre.

---

908 Hymiée, Hanzinne, Tarcienne, Bertransart, Les Flaches, Joncret, Acoz, Gougnies et Fromiée.

909 Motif à caractère moral relevé également à Landeleau.

### *L'extension*

Bien que le motif d'extension serve à justifier une victoire eschatologique ou l'acquisition merveilleuse d'un territoire, la différence du mode opératoire (en ligne droite ou en trois bonds) différent de l'encerclement l'a fait délaissier des métaphores merveilleuses possibles pour justifier l'acte de fondation de processions giratoires.

### *La circonscription pédestre :*

**La longue lanière** utilisée pour ceindre une plus grande étendue que la lettre du contrat ne le prévoyait est un motif universel et ancien, que l'on retrouve tant dans la mythologie (Didon\*), que dans les légendes historiographiques (Hengist\*, Raymondin\*), que dans le folklore facétieux ainsi que dans le folklore hagiographique (Galonnek\*). Il est cependant absent de notre corpus.

**Le bâton d'arpentage** que l'on retrouve dans la mythologie (Dagda\*, Num\*) est un motif plus fréquent dans le corpus hagiographique général (Fiacre\* et Hernin\*) et étudié (Goeznou\* et Vincent de Soignies). Ici, le bâton du saint est l'équivalent de l'objet magique des contes étudié par Propp<sup>910</sup>.

**La charrue** est une autre forme du bâton magique où, inversement, elle a pour caractéristique d'être une très lente procédure de marquage matérialisé par le creusement d'un sillon fertilisateur. Le motif utilisé dans l'hagiographie (Domenech, Germain l'Écossais\*, Henri le Welfe\*) ressort du merveilleux, mais est absente de notre corpus. Saint Goeznou\* creuse bien un fossé, mais avec un bâton.

**Les paroisses contiguës** de dimensions inégales, suscitent le récit fondateur d'une course pédestre entre les deux saints voisins pour la création de leur territoire paroissial, le plus grand possible (Maximin\* et Martin pour Magnac-Laval et Dinsac, Briac\* et Illtud pour Bourbriac et Coadout<sup>911</sup>...). Là encore, la ruse est sollicitée pour expliquer la différence de taille, ainsi que la sobriété du vainqueur invoquée comme avantage décisif. Les deux motifs présentés se retrouvent plus dans le conte populaire que dans des narrations plus complexes.

**Le saint usager du circuit**, est un motif fréquent dans notre corpus; il évoque le parcours quotidien du circuit rituel par le saint à pied (Ronan\*, Vincent\*...) ou à cheval (Hermès\*); le motif évoque souvent l'absence d'acte fondateur connu, le lien entre le saint et le circuit est alors justifié par le motif banal de son usage quotidien à l'image du geste pérégrin régulier.

### *La circonscription équestre :*

Le motif de la circonscription équestre est employé au sein de la séquence de la même manière que le motif de la circonscription pédestre. Malgré le temps court imposé (bain, sieste,

---

910 Propp 1970:55-56, Merdrignac 1987:39 à propos de saint Suliau.

911 Sébillot 1907:112, cite « [...] les dimensions inégales de plusieurs paroisses des environs de Montfort (Ille-et-Vilaine). Il fut dit à saint Éloi d'Iffendic, à saint Maugan, à saint Uniac, à saint Ouen, à saint Méen, à saint Maurice de Montauban : "votre paroisse sera formée du terrain dont vous ferez le tour dans le même temps". Saint éloi qui courait merveilleusement eu la plus grande paroisse ».

sommeil, table), le saint (André\*, Arnec\*, Arnold\*, Calais\*, Florent\*, Guinien\*, Léonard\*, Seine\*) s'approprié un espace plus important que ne le laissait entrevoir le contrat initial. Plus rarement, le saint chevauche un cervidé (Edern\*, Telo\*), ou la simple course du cervidé vaut pour l'arpentage du saint (Mildred\*).

L'exemple de saint Telo\* fait écho à la séquence de la chasse merveilleuse<sup>912</sup> (Edern\* et Hernin\*), à la circonscription équestre (Edern\*) et pedestre (Hernin\*), exemples regroupés dans le centre Finistère (cf. IV<sup>ème</sup> partie).

**En conclusion**, notre corpus d'une quinzaine de tours étudié présente une variété limitée de motifs de fondation territoriaux par circonscription pedestre (Gouesnou) ou équestre (Lanedeau), ou encore dans une compétition avec le saint voisin pour la délimitation paroissiale (Bourbriac, Magnac-Laval), le plus souvent le saint n'est mentionné que comme usager du circuit (Renaix, Locronan, Soignies). La légende de fondation est matérialisée le plus souvent dans la paroisse par des éléments mytho-géographiques (Bourbriac, Gerpennes, Plabennec, Locquénolé, Plouzané) présents sur le circuit (Gouesnou, Lanedeau, Magnac-Laval), permettant d'actualiser la légende à l'image des cortèges historiques présentant la vie du saint et/ou l'histoire de la ville qu'il a fondée (Mons, Nivelles, Renaix, Saintes, Soignies).

Les motifs rencontrés usent abondamment du registre merveilleux, permettant de justifier aisément, de la part du saint fondateur, les pouvoirs de la puissance dont il recourt. Si dans les mentalités médiévales, la réalité n'est que « l'ombre d'autre chose et le symbole d'un autre monde<sup>913</sup> », le propre de la légende, quelle que soit son époque, est d'enraciner des données folkloriques dans un cadre déterminé<sup>914</sup>, spatial ou chorégraphique, lui assurant sa vitalité. Nous n'avons retrouvé des séquences légendaires complexes faisant échos à des structures mythologiques plus anciennes que dans de rares cas (Lanedeau, Locronan). D'autres exemples présentent un riche substrat archéologique préchrétien subodorant la possible transmission d'aspects formels comme des lieux anciens (Magnac-Laval, Renaix) ou de marqueurs pétrogènes (bétyles de Locronan).

Le territoire et le rituel sont réunis dans une procession communautaire à vocation commémorative. La tradition historique classique, propose quant à elle de relire les compositions hagiographiques au regard des intérêts fonciers des rédacteurs. La mise en forme de ces légendes populaires, définissant les territoires religieux (*minihi* religieux et/ou paroisse), permettait de créer une relation historique entre le territoire revendiqué par les clercs, ou les seigneurs laïques, avec la donation première au saint. L'acte rituel processionnaire aurait servi alors pour les clercs comme la réaffirmation régulière de la possession territoriale depuis les temps lointains de la christianisation de la région<sup>915</sup>. Les exemples de Locronan et de Locmaria-Quimper, proposés à l'appui de cette hypothèse historiciste, doivent cependant être relativisés face à l'absence

912 Cf. *infra* IV-2, Le cerf monture merveilleuse, p. 621 à p. 702.

913 Riche 1973:223-224.

914 Tenèze 1973:35.

915 Cf. Merdrignac 1986:183n447, à propos de la légitimation historique du don de terre par la répétition même du rituel de la troménie, ou légalement par une donation en bonne et due forme.

### III - La terre domestiquée

de confirmation juridique sur le long terme, à la différence des autres rituels processionnaires qui sont parvenus jusqu'à nous sans ce motif. Si nous trouvons parfois des correspondances historiques entre des territoires religieux et des processions, dont les archives nous affirment leur caractère juridique et foncier, aucun récit étiologique n'est donné. Si la fonction juridique des processions ne s'est pas conservée dans la forme jusqu'à nos jours, remarquons qu'il en est de même pour les récits de fondation de plusieurs processions, présupposant qu'elles aient disposé d'un récit étiologique. Pour Claude Lévi-Strauss le mythe joue le même rôle que l'histoire : « Ce que les mythes font pour les sociétés sans écriture [...] c'est le rôle que notre civilisation prête à l'histoire<sup>916</sup> ».

À défaut de source historique, exceptionnelle ou banale, l'homme est prompt à créer la légende adéquate pour donner un sens positif et dynamique au rite religieux qu'il accomplit.

---

916 Enthoven-Burguière 2009:36.

## IV<sup>ème</sup> partie – L'animal épiphanique

Notre première recherche, durant l'année de maîtrise<sup>1</sup>, nous a amené à Landeleau dont le récit de fondation de la troménie au travers du motif du cerf utilisé comme monture par le saint<sup>2</sup> pour fonder sa paroisse, reste un cas singulier dans notre corpus. Nœud gordien dans notre recherche, saint Telo\*, abbé-évêque gallois historique est présenté parfois<sup>3</sup> comme une manifestation d'une divinité celtique aux bois de cerf. Devant ce constat de dérive interprétative merveilleuse, lieu commun de projection vers un âge d'or préchrétien fantasmé, il nous a semblé important de travailler le dossier en profondeur afin d'en déterminer les diverses sources.

### IV-1 L'animal guide

« Animal guide<sup>4</sup> » ou *guiding animal* comme Alexander Krappe l'intitule dans un article<sup>5</sup> détaillé présentant une centaine de récits faisant intervenir un animal comme guide du héros dans des circonstances difficiles, ou encore comme messenger des dieux accompagnant une nouvelle fondation de ville, de royaume. Nous retrouvons dans plusieurs de nos récits, le cerf de saint Telo\*, les bœufs de saint Ronan\*, un animal aidant le saint à construire sa paroisse ou à désigner son lieu de sépulture. Il nous a paru important de consacrer un chapitre à ce rôle d'adjuvant « sauvage » du héros. De cet ensemble disparate de récits, allant du conte à la mythologie, Alexandre Krappe propose de les classer en trois groupes :

- le premier groupe concerne les qualités animales mises au service des hommes, pour trouver un point d'eau dans un désert (les chameaux), ou de la terre au milieu de la mer (les oiseaux-guides des navigateurs primitifs), les corneilles et corbeaux accompagnant les armées en marche... Probablement, plusieurs légendes de fondation chrétienne n'ont pas d'autres bases que ces qualités éthologiques réinterprétées<sup>6</sup> : une biche guidant Clovis vers un gué de la Vienne, Iarbas<sup>7</sup> suivant un bélier dans le désert qui lui indique une source, Moïse<sup>8</sup> trouvant des sources en suivant des ânes sauvages, deux corbeaux devançant l'armée d'Alexandre<sup>9</sup> et lui découvrant la route de l'oasis de Zeus Ammon, le *ver sacrum* était dirigé par un taureau, son lieu de repos indiquant l'assiette de la future cité...

1 Première année de Master en France avant la réforme LMD.

2 Nous n'avons pas retrouvé d'autres mentions d'un saint monté sur un cerf, mis à part les inévitables prolongements dans le merveilleux avec Merlin le fou, ou encore selon certaines sources en Extrême Orient. Une réflexion comparative sur une telle échelle nous éloignerait et nous égarerait de notre propos.

3 Brékilien 1992:82, Le Scouëzec 1998:361, en lien avec le patronage de la onzième station de la grande troménie de Locronan. Cette association anachronique se retrouve le plus souvent sur les forums Internet s'intéressant au merveilleux celtique.

4 Notre collègue Dimitri Boekhoorn, qui a rédigé un mémoire de thèse sur le bestiaire celtique, nous confie qu'au sujet de l'appellation d'« animal guide » bien qu'explicite elle est rarement employée.

5 Krappe 1942:228-246.

6 « *In none of these examples can the guiding beast be plausibly shown to have been a "totem" animal* » Krappe 1942:245.

7 Servius ad Virgile, *Énéide*, IV, 196 ; cf Ovide, *Heroid*, VII, 125.

8 Selon le folklore juif reprenant une note de Tacite, *Histoire*, V, 3, évoquant l'attrait des juifs pour les ânes.

9 Strabon, XVII, I, 43 ; Arrien, *Anab.* III, 3, 5.

- un second groupe, présuppose l'existence de fictions expliquant un nom, un rite ou une particularité locale, des récits à vocation étimologique : Cadmos\* et Thèbes, Didon\* et Carthage, les Hirpins\* et l'Italie...
- un troisième groupe est purement fictionnel, issu du conte, présentant le motif commun de l'aide animale au héros, qui a pu influencer certaines légendes religieuses : la colombe blanche qui mène les élèves de saint Adelgis<sup>10</sup> de la forêt à la présence du saint, le thème du chien de chasse blanc des romans arthuriens...

Bien que l'analyse de l'auteur se soit orientée sur l'aspect fonctionnel du motif, il pose en conclusion de son étude l'aspect « totémique<sup>11</sup> » de l'animal-guide, sans trouver de certitude.

### IV-1.1 L'Antiquité

#### *La Grèce antique :*

Il nous a semblé pertinent d'intégrer au sein de notre étude des animaux guides l'exemple de la Grèce antique, dont le dossier a été travaillé en profondeur par l'helléniste Francis Vian<sup>12</sup>. Il nous permet, pour une période donnée, d'apprécier un ensemble cohérent de données tant géographiquement que culturellement.

Dans les exemples recensés, le héros fondateur rencontre un animal-guide, manifestant l'intervention de la divinité, au travers de la séquence suivante :

1- **Le futur fondateur vient interroger un oracle**, en général celui de Delphes, sur un sujet qui l'embarrasse (la disparition d'Europe dans le cas de Cadmos\* fondateur mythique de la ville grecque de Thèbes), mais n'a aucun rapport avec la fondation d'une ville. Le dieu élude la question et ordonne au consultant d'aller fonder une cité<sup>13</sup>.

2- **Le dieu assigne au héros un guide :**

- a) tantôt il s'agit d'un être que le consultant rencontrera en sortant du sanctuaire,
- b) tantôt, le guide sera rencontré plus loin par hasard,
- c) dans le cas de Cadmos\*, il arrive que l'oracle indique avec précision l'endroit où l'animal sera trouvé ou acheté.

3- **Le guide est très souvent un animal :**

- **Aigle** : fondation de Séleucie, Antioche, Laodicée et Apamée par Séleucos Nicator<sup>14</sup>, Galéotès et Telmessos<sup>15</sup>.

10 Günter 1910, cité par Krappe 1942:246.

11 L'auteur rejoindrait en ce sens les conclusions de Lévi-Strauss 1962 recommandant de ne garder que la relation nominale du groupe au nom d'animal. Sur cette notion cf. *infra* p. 533 et Descola = Arnaud-Leglu 2010:47.

12 Vian 1963:77-81.

13 Vian 1963:77.

14 Paus. Damas., *FGH*, III C, 854 F 10 (1, 9, 10) ; Libanios, *Orat.*, XI, 85ss = Förster 1903-27.

15 Stéphane de Byzance, s.v.



- **Aigle** ou corbeau : fondation de Byzance<sup>16</sup>.
- **Alouette** : fondation de Colonides\*<sup>17</sup>.
- **Bovidé** : L'animal guide par excellence est le bovin, en général la vache. En Béotie, fondation de Thèbes et de Mycalessos par Cadmos<sup>18</sup>, de Tanagra par les Géphyriens<sup>19</sup> (descendants des Cadméens), de Platée par Polydos<sup>20</sup>. En Épire et en Illyrie, fondation de Bouhoé<sup>21</sup> par Cadmos\* et Harmonie qui arrivent dans le pays sur un char traîné par un couple de bœufs. Fondation de Bouchéta<sup>22</sup> par Léto ou par Thémis montée sur un char traîné par une vache. Fondation de Bouthrote<sup>23</sup> par Hélénos. Fondation de Bouneima<sup>24</sup> par Ulysse. En Macédoine et Thrace, fondation de Pella<sup>25</sup> (anciennement *Bounomos*), d'Ainéa<sup>26</sup> par Énée\*. En Troade et Propontide, fondation d'Ilion<sup>27</sup> par Ilos, du Smithéion d'après les monnaies d'Alexandria Troas<sup>28</sup>. Dans le Samnium, fondations Samnites<sup>29</sup> conduites par un taureau.
- **Cerf** : Fondation de Byzance<sup>30</sup>, de Thyaeteira<sup>31</sup>.
- **Chèvre** : Fondation d'Aigai<sup>32</sup>.
- **Chien** : fondation de Milet<sup>33</sup>.
- **Colombe** : fondation des oracles de Zeus en Libye et à Dodone<sup>34</sup>, Cumes<sup>35</sup>, Naples<sup>36</sup>.
- **Corbeau**<sup>37</sup> : fondation de Magnésie<sup>38</sup>, de Corakes<sup>39</sup> par les Béotiens\*, de Cyrène<sup>40</sup>, de

16 Hésychios de Milet, *FGH*.

17 Pausanias, IV, 34, 8.

18 Pausanias, IX, 19, 4; Eusthate, *Iliade*, II, 498 (266, 30); Stéphane de Byzance s.v.

19 Pausanias Grammaticus, d'après Eusthate, *Iliade*, III, 222 (408, 4); Parke-Wormell 1956:II, n°312.

20 Callimaque, fr. 42 Pf.

21 Philon de Byblos, *FGH*, III, 574, fr. 15 (=Stéphane de Byzance, s.v.); *Etymologicum Genuinum* AB, s.v.

22 Philostéphanos, *FGH*, III, 30, fr. 9 (=Philochores, FHG, I, 415, fr. 186); *Etymologicum Magnum*, s.v.

23 Teucros de Cyzique, *FGH*, III, A, 274 F 1; Serv., à Virgile, *Énéide*, III, 293.

24 Tzetzes, à Lyc., 800; Stéphane de Byzance, s.v.

25 *Etymologicum Magnum*, s.v.; schol. à Dém., XIX, 155.

26 Conon, 46.

27 Lycophon Alexandra, 29; Apollodore, *Bibliothèque*, III, 12, 3; cf. en outre Hellanicos, *FGH*, I, 4, F 25.

28 Hill 1916:134-138.

29 Strabon, V, 4, 12 (250).

30 Hésychios de Milet, *FGH*, III B, 390 F 1, §3; Stéphane de Byzance, s.v.; *Anthologia Palatina*, XIV, 115; Schmid 1947:101 ss.; Parke-Wormell 1956:II, n°497-498.

31 Stéphane de Byzance, s.v.

32 Parke-Wormell 1956:II, n°225-226.

33 Libanios, *Orationes*, V, 36 (= Förster 1903-27:I 315), Sakellariou 1958:40.

34 Hérodote, II, 55; *Sil.* [Guerres Puniques] Ital, III, 679 ss.; Scholies à *Iliade*, xvi, 234.

35 Velleius Paterculus, *Histoire romaine*, I, 4, 1. Auteur latin : de -19 à +31.

36 Stace, *Silves*, III, 5, 80; IV, 8, 48. Auteur latin ayant vécu dans la seconde moitié du I<sup>er</sup> s. ap. J.-C.

37 Voir également les corneilles et les choucas, pouvant être associés au corbeau. Les corneilles et les corbeaux étant souvent observés accompagnant les armées en marche.

38 *FGH*, III B, 482 F3, §2; Schmid 1947:94 ss, 160; Parke-Wormell 1956:II, n°378-379.

39 Démon, *FGH*, III B, 327 F 7; Aristote, fr. 496 Rose; Schmid 1947:160; Parke-Wormell 1956:II, n°309.

40 Callimaque, Hymes, II, 66.

Mallos<sup>41</sup>, Lyon<sup>42</sup>, Cardia<sup>43</sup>. Des corbeaux ou des serpents guident Alexandre vers le sanctuaire d'Ammon<sup>44</sup>.

- **Laie** : Fondation de Lavinium ou d'Albe<sup>45</sup>.
- **Lièvre** : fondation de Boiai<sup>46</sup>.
- **Loup** : fondation d'Athamantia<sup>47</sup>, les Samnites\* Hirpins<sup>48</sup>. Le loup conduit aussi les prêtres de Delphes vers un objet caché<sup>49</sup> (histoire analogue pour une brebis à Samos)<sup>50</sup>.
- **Phoque** : Fondation de Phocée<sup>51</sup>.
- **Renard** : Fondation d'Alopéconnèsos<sup>52</sup>.
- **Sanglier et poisson** : fondation d'Éphèse<sup>53</sup>.
- **Rat** : Fondation d'Argilos<sup>54</sup>.

L'animal guide par excellence est le bovin, en général la vache ; certaines régions ayant un goût particulier pour ce type de légendes, si l'on en croit la récurrence du motif<sup>55</sup>.

**4-Le caractère sacré de l'animal peut être révélé par sa robe**, identifiable à sa couleur paradoxale<sup>56</sup> : corbeau blanc (fondations de Magnésie et de Corakes), colombe noire (fondations des oracles de Zeus à Dodone et d'Ammon en Libye), laie blanche (fondation d'Albe), taches blanches en forme de pleine lune sur les flancs (la vache de Cadmos\* : version dite de l'oracle).

**5- L'animal désigne l'endroit fatidique en se couchant sur le sol**, épuisé de fatigue, où à l'emplacement de la chute d'un objet<sup>57</sup> : la vache de Cadmos\* se couche sur le site de la future

---

41 Callimaque, fr 38 Pf.

42 Cleitophon de Rhodes, *FGH*, III A, 293 F 3 ; Schmid 1947:161 ss.

43 Stéphane de Byzance, s.v.

44 Textes réunis par Merkelbach 1955:514. Sur le rôle apollinien du corbeau, cf. Élien, *De la nature des animaux*, I, 47-48.

45 Virgile, *Énéide*, III, 389 ss ; VIII, 43 ss., 81 ss. ; Diodore de Sicile, VII, fr.3 ; Dion d'Hallicarnasse, I, 56... Voir également le parallèle dans la Vie de saint Paul-Aurélien apprivoisant une truie et ses petits dans le site de la future ville de Saint-Pol-de-Léon.

46 Pausanias ; III, 22, 12.

47 Apollodore, *Bibliothèque*, I, 9, 2 ; Parke-Wormell 1956:II, n°197.

48 Strabon, V, 4, 12 (250) ; Festus, *Epit.*, 106 = Müller 1880 [Épîtres aux grecques].

49 Élien, *Histoire des animaux*, X, 26.

50 Élien, *Histoire des animaux*, XII, 40.

51 Héracl. Pont., *FGH*, II, 223, fr.35 ; Stéphane de Byzance, s.v., Sakellariou 1958:236.

52 Stéphane de Byzance, s.v.

53 Parke-Wormell 1956: II, n°234 ; Sakellariou 1958:387.

54 Héracl. Pont., *FHG*, II, 224, fr.42 ; Stéphane de Byzance, s.v. Rapprocher de la fondation d'Hamaxitos : Élien, *De la nature des animaux*, XII, 5 ; Strabon, XIII, 1, 48 (604) ; Servius, In *Vergilii Aeneidos libros commentarius* [= Commentaire à l'*Énéide* de Virgile], *Énéide*, III, 108. Servius est un grammairien de la fin du quatrième siècle ap. J.-C.

55 Cf. *infra*, Le bœuf toponymique, p. 617.

56 Vian 1963:79.

57 Vian 1963:79.

Thèbes, la laie blanche d'Énée\* à Albe ; la rencontre du poisson et du sanglier à Éphèse<sup>58</sup> ; fondation de Mycènes où Persée laisse tomber la garde de son épée, fondation de Chersonnèse de Crète où les colons perdent une statue et une ancre ; fondation de Théra à l'emplacement de la chute d'une motte de terre dans la mer...

6- Plus éloignés, **certains rites antiques sont de nature à éclairer la signification du mythe** de l'animal-guide, sans pour autant avoir une correspondance directe avec l'animal légendaire. La purification d'Athènes par Epiménide au sixième siècle<sup>59</sup> : « Il prit des brebis noires et blanches et les conduisit sur l'Aréopage ; puis il les laissa s'en aller à leur guise et ordonna aux gens chargés de les suivre de les sacrifier au dieu convenable à l'endroit où chacune d'entre elles se coucherait par terre<sup>60</sup> ». Plusieurs fêtes archaïques comportent des usages analogues : les *Boegia* de Didyme (course de taureaux suivie d'un sacrifice), *Dipolies* attique, le bœuf sacrificiel se désigne lui-même à la hache du *bouphonos* en venant manger le *pelanos* déposé sur l'autel...<sup>61</sup>

7- **L'achat ou la cession d'un objet symbolise le don de la terre**<sup>62</sup>, mais mis à part Ilion\*, est rarement associé à l'animal.

Au sein de cette pensée mythologique l'animal-guide est l'intermédiaire direct entre les dieux et les hommes, l'animal pouvant être un signe ou une manifestation de la divinité, en cohérence avec la conception antique de la proximité des dieux.

### ***Ethnonymes thériophores :***

Ces exemples issus de l'antiquité grecque, présentant un mythe fondateur mettant en scène un animal guide, un lieu de fondation et un ethnonyme thériophore<sup>63</sup>, forment un ensemble cohérent. Dans le monde celtique, le celtisant Dimitri Boekhoorn remarque que « Les noms des tribus celtiques antiques, comme ceux des Germains ou des Grecs anciens par exemple, sont souvent tirés de noms d'animaux, symbolisant des vertus guerrières, telles la force, la rapidité, la taille ou encore la beauté<sup>64</sup> ». Ainsi, nous trouvons des ethnonymes<sup>65</sup> relatifs au cheval<sup>66</sup>, au

58 Avant son départ, Androclès, avait consulté l'oracle de Delphes et savait qu'il devrait fonder sa ville à l'endroit où se rencontreraient un poisson et un sanglier. Quand il accosta en Asie, ses marins firent cuire un poisson sur la plage. Le poisson, encore frétilant, sauta hors du brasier et mit le feu à un buisson d'où jaillit un sanglier. Androclès sut alors qu'il était sur le site d'Éphèse. Cf. Deipnosophistes, 2,1.173.15.

59 Vian 1963:90.

60 Diog. Laerce, I, 10, 110.

61 Vian 1963:91.

62 Cf. *supra*, La motte de terre, p. 580.

63 Le nom d'une tribu portant un nom d'animal. Le composé grec « theriophore » est fréquemment utilisé par Dimitri Boekhoorn pour son étude sur le bestiaire celtique, plus rare dans la littérature française se retrouve très fréquemment dans les études germanophones.

64 Boekhoorn 2008:84.

65 Dimitri Boekhoorn nous signale l'ouvrage de Bernard Sergent 1995a consacré aux Indo-européens comme une source incontournable pour la question des dénominations de peuples.

66 « Les Praestamarci, des Celtes de Cantabrie dans la péninsule ibérique, les Epantorii ou encore les Epidii – Celtes pictes de Kintyre, dont le nom signifie sans doute “Ceux du Cheval” » Boekhoorn 2008:85.

sanglier<sup>67</sup>, au taureau<sup>68</sup>, au bélier<sup>69</sup>, les loups ou encore les chiens<sup>70</sup>, l'ours<sup>71</sup>, le cerf<sup>72</sup>, le castor<sup>73</sup>, le corbeau. Cette association se retrouve pour quelques saints bretons, Tanguy = chien/guerrier de feu (*Gurguy* dans sa *vita*)<sup>74</sup>, Koulm = colombe, March/Marc = cheval...

Il est fort possible que les Celtes aient eu, à l'instar de leurs voisins méditerranéens, des récits étiologiques mettant en scène l'animal à l'origine de leur ethnonyme. À défaut de pouvoir conclure sur ce dernier point, nous retrouvons nos animaux guides dans les récits hagiographiques du haut Moyen Âge, cette fois-ci au service du saint. Comme il est d'usage pour tout récit de fondation, le passé ne peut exister, car il s'agit d'un acte de création et non de transmission, la création chrétienne ne laissant pas de place à la mémoire païenne.

### IV-1.2 Au Moyen Âge

Au Moyen Âge, l'animal guide devient un prétexte, un intermédiaire entre le monde sauvage et le domestique, christianisé<sup>75</sup>. Il est utilisé différemment selon qu'il intervient dans un récit hagiographique ou romanesque. Dans ce dernier exemple, il devient le médiateur<sup>76</sup> entre le monde des hommes et le monde « autre », conduisant le héros à l'accomplissement de son destin. Comme le note Christine Ferlampin-Acher,<sup>77</sup> le destin du héros constitue précisément l'élément discriminant entre hagiographie<sup>78</sup> et roman, ainsi le motif de la chasse au cerf offre deux suites différentes. Dans le poème hagiographique, le cerf christique est le médiateur de la conversion et donc aussi la préfiguration du martyr ; dans le roman, le cerf mène le héros dans la direction opposée, celle de la réintégration dans la vie mondaine.

67 « Des Ebuovices “Vainqueurs de sangliers”, éponymes de la ville d'Evreux. Nous devons rajouter ici l'ethnonyme Orci “Porcs”, nom attesté à l'époque romaine dans le nord de la Bretagne insulaire. On connaît aussi le peuple des Sunuci, qui portent sans doute le nom du porc » Boekhoorn 2008:85. Comme nous le confie l'auteur, le professeur P.-Y. Lambert penche plutôt pour une étymologie exprimant la filiation, « fils de », de l'anglais « son ».

68 « Les Taurisci, Celtes de Norique », Boekhoorn 2008:86.

69 « Des Caeracates, Celtes rhénans et également dans le nom des Caereni “Ceux des Moutons” du Sutherland de l'actuel Royaume-Uni », Boekhoorn 2008:86.

70 « Les Volcae, installés dans le Languedoc actuel et les Vennicini les “Chiens de la Race” de l'Irlande antique », Boekhoorn 2008:86.

71 « Plusieurs tribus indo-européennes s'appellent “Ceux de l'Ours”. Chez les Celtes nous trouvons peut-être le nom de cet animal dans une tribu ibérique de l'actuelle Galice, les Artabres » Boekhoorn 2008:86.

72 Pour les exemples, cf. *infra*, Ethnonymie, p. 670.

73 « Les Celtes sont le seul peuple d'origine indo-européenne à posséder des ethnonymes contenant le nom du castor ou du corbeau. Le castor étant le maître de l'eau et le corbeau une métaphore connue du guerrier, nous connaissons les Bibroci “Castors” du Sussex anglais et les Brannovii “Corbeaux” installés dans la Saône-et-Loire actuelle », Boekhoorn 2008:87.

74 Tanguy 1995b, nous remercions M. Donatien Laurent pour ces précisions.

75 Abgrall 1911:318 : « Plusieurs statues de nos vieux Saints Bretons sont accompagnées d'animaux, comme emblèmes ou caractéristiques ; saint Corentin a son poisson ; saint Pol-de-Léon, son dragon ; saint Hervé, son loup, etc. Ces associations d'êtres inférieurs sont basées sur quelque trait de la vie ou de la légende de ces saints ».

76 Donà 2003.

77 Ferlampin-Acher 2007.

78 Pour l'iconographie zoomorphe dans les enluminures, cf. Haslé 1987:144-155.

***L'attelage indompté :***

*Topos* hagiographique, l'attelage de bœufs indomptés (Paul-Aurélien\*, Ronan\*), plus rarement de chevaux (Mélar<sup>79</sup>), amène le corps du saint jusqu'à l'emplacement où il « souhaite » être inhumé ; le motif « se retrouve dans des textes d'époques aussi diverses que les *vitae* de saint Pol de Léon, au neuvième siècle, ou de saint Méloir [et saint Ronan\*] au douzième siècle. Il a toujours pour fonction de régler, par un jugement de Dieu, la rivalité entre plusieurs sanctuaires qui se disputent de saintes reliques<sup>80</sup> ». À chaque fois, le choix de s'en remettre à la volonté des animaux est pris comme une ordalie.

À la mort de saint Paul-Aurélien\*, pour mettre fin au conflit entre les îliens et les clercs de l'évêché de Léon, il est décidé de poser le corps sur deux chariots couverts, tirés chacun par un couple de bœufs dans les deux directions « l'un regardoit vers Occismor, l'autre vers le Monastere de Baaz ; puis, ayant fait apporter le S. Corps, on le mist également sur ces chariots ; de sorte que la moitié estoit sur l'un & l'autre, laissant en l'option du saint Corps d'aller où bon luy sembleroit<sup>81</sup> ». À peine posé, le corps du saint disparaît à la vue de tous, les chariots se séparent, et le corps réapparaît dans le chariot arrivé à la cathédrale de Léon.

Pour saint Ronan\*, il s'agit de bœufs de trois ans<sup>82</sup>, non soumis au joug, qui ramènent son corps jusqu'à la forêt du Nevet, lieu de son ancien ermitage où il eut le loisir d'affronter Keban, la gardienne des lieux ; non sans avoir accompli le tour du circuit rituel de la grande troménie selon certains témoignages, une<sup>83</sup> ou deux fois<sup>84</sup>, avant de s'arrêter sur le lieu de son ermitage sur lequel on a construit la chapelle du Pénity.

Le corps de Mélar refuse d'être enseveli dans la chapelle castrale du comte Budic : « car le corps, ayant été mis sur un chariot, couvert de velours noir, tiré de six chevaux blancs, au lieu de suivre le chemin du Coz-Gueaudet, les chevaux le traînèrent en la ville de Kerfeunteun & s'arrestèrent au milieu de la grande place, où le chariot se rompit & le corps se trouva à plate terre, dont il fut impossible de le remuer<sup>85</sup> » indiquant par là où il « vouloit », être enterré.

***Le cerf :***

Ce rôle de cerf comme animal-guide providentiel semble avoir joui d'une faveur particulière. Une armée ou un personnage isolé ne savent comment traverser un fleuve ou franchir une montagne : surgit un cerf qui fait découvrir le gué ou le sentier par lequel le héros ou l'armée

79 Cf. Albert Le Grand 1901:491.

80 Carrée – Merdrignac 1980:719.

81 Cf. Albert Le Grand 1901:104 et Annexes VI-1.48, (saint) Paul-Aurélien, p. 909.

82 Le motif est présent dans la Vie latine du douzième siècle, dont la traduction a été publiée par Dom Plaine 1889:263-318.

83 « [...] ils firent le tour que le saint faisait chaque jour pour se donner de l'exercice » Cambry 1836:40.

84 « Aussitôt libres, les bœufs s'échappent et se dirigent vers le Loc-Ronan, où ils s'arrêtent après avoir fait deux fois le tour de la montagne », Lassus 1844:352.

85 Cf. Albert Le Grand 1901:491.

pourront passer :

Tel est le cas dans la Chanson des Saisnes [Saxons] : Charlemagne se désole de ne pouvoir rencontrer l'ennemi en « bataille champal » de l'autre côté de la Rune, dont les eaux constituent un obstacle infranchissable pour l'armée. Mais un cerf, poursuivi par des chiens, se précipite dans la rivière; L'aive ne li ataint devant le poitrinal; découvrant ainsi l'existence d'un gué, Charles, qui voit dans l'apparition du cerf un signe envoyé par Dieu, décide aussitôt de faire construire un pont à cet endroit<sup>86</sup>.

Divers récits épiques offrent des épisodes analogues : Le pseudo-Turpin<sup>87</sup>[1], la *Karlamagnus-Saga*<sup>88</sup>[2], *Fierabras*<sup>89</sup>[3], Ogier le Danois<sup>90</sup>[4], la *Chanson des Saisnes*<sup>91</sup> [5]. A chaque fois il s'agit du motif du cerf-guide (une biche blanche pour Roland) qui permet au héros de traverser un fleuve. Les circonstances sont analogues :

1. Le ou les personnages se trouvent devant un obstacle : fleuve [1-2-3-5] ou une montagne [4], qui leur barre la route.
2. Un cerf [3-4-5] ou une biche blanche [1-2] surgissent soudainement et de manière insolite, après une prière du héros [3-5]. Ils disparaissent aussi rapidement qu'ils sont apparus.
3. En suivant la voie qu'il a montrée, gué [1-2-3-5] ou chemin dans la montagne [4], les personnages franchissent l'obstacle.
4. Le résultat ne se fait pas attendre : la prière est exaucée aussitôt. La venue du cerf, qui met fin à la détresse du héros, est interprétée comme un miracle. [3-4] Aucun doute n'est possible : il s'agit bien d'une intervention divine.
5. Bien que sa présence soit de courte durée dans le récit, le cerf joue un rôle dramatique important puisque sa venue, redressant une situation paraissant sans issue, relance l'action, amorce de nouveaux exploits ou assure le salut du héros en péril.
6. L'animal, cerf ou biche, peut être grand et robuste [5] ou d'une blancheur symbolique [1-2-3-4]

Le miracle du cerf qui montre le chemin est fort répandu dans les traditions médiévales, et particulièrement dans celles qui concernent Charlemagne<sup>92</sup>.

Également dans les récits hagiographiques, le cerf intervient comme animal guide, vers le saint

---

86 La chanson des Saxons = Michel 1832-1848:35-36.

87 Auracher 1877:259-336.

88 Gaston Paris, 1865.

89 Fierabras = Kroeber-Servais 1860.

90 La chevalerie d'Ogier de Danemarche = Ebi1963.

91 Bodel = Techener 1839.

92 Baroin 1980:8.



ou son tombeau. Ainsi, il guide les chasseurs à la demeure du saint (Guenaël<sup>93</sup>, Nennok<sup>94</sup>, Quay<sup>95</sup>), sous la forme d'une biche (Gilles<sup>96</sup>), ou sur sa tombe (Hernin\* à Locarn<sup>97</sup>), ou encore il indique au saint le lieu de son futur monastère (saint Ciaran\* à l'île d'Angin<sup>98</sup>). Nous développons plus amplement la complexité éthologique et symbolique de cet animal dans le chapitre suivant.

### ***Le dragon :***

L'animal dangereux le plus puissant de la Terre, et aussi le plus insaisissable, se retrouve dans la position d'animal tutélaire et de bête féroce dans la Vie de saint Samson\*. Le saint<sup>99</sup> se confrontant avec l'animal affirme d'autant plus son élection et la puissance du dieu dont il se revendique ; il « est un interlocuteur hors pair de l'animal qu'il combat, apprivoise, récupère, promet<sup>100</sup> ». Selon l'historien Bernard Merdrignac « le sens premier des récits de combats contre les dragons<sup>101</sup> dans les *vitae* armoricaines rend compte d'un but directement intéressé, d'une main mise ecclésiastique, le plus souvent monastique, d'un aménagement du territoire auquel les saints servent de caution ». Dans une métaphore plus contemporaine le dragon vaincu représenterait les cultes païens, surmontés par le christianisme, représenté par le saint évêque<sup>102</sup>.

En effet, de tels récits peuvent être considérés comme des mythes fondateurs de tel ou tel diocèse, tout en légitimant son extension territoriale par la délimitation des frontières. Finalement, on a affaire à la christianisation du conte-type 300, dit « *the dragon slayer* [tueur] » par Aarne-Thompson [1961].<sup>103</sup>

À défaut de répondre au modèle présenté d'animal guide, le dragon participe à cette représentation métonymique du monde sauvage que le saint doit domestiquer ou tuer, christianiser en définitive.

### ***La génisse :***

Toujours en Normandie, une génisse permet la découverte d'une statue comme « La statue de

93 Cf. Albert Le Grand 1901:557 : « [Le] Comte de Vannes Guerec, lequel, chassant, un jour, en ces quartiers, leva une biche, qui, fuyant la meute des chiens, entra dans la solitude de saint Guen-æl & se coucha sous son Aumusse ; les chiens suivirent leur beste, mais, arrivés au lieu, ils n'osèrent approcher vingt pas près du Saint... ».

94 Cf. Albert Le Grand 1901:272-273 : « Le susdit Prince Erekh, estant un jour allé à la chasse, poursuivit si vivement un Cerf, és environs du Monastere de sainte Nennok, qu'il fut contraint de se sauver dans son église, & entrant de course dans le Chœur où elle assistoit au divin Service, se jetta à ses pieds, demy mort de lassitude ».

95 Le Grand 1901:562 (561-567).

96 Jones 1914:13-14, cf. Annexes VI-2.21, (saint) Gilles, p. 885.

97 Cf. Albert Le Grand 1901:552-553 : « il [Comorre] entra dans le lieu, laissa aller le cerf, & ayant appris des villageois des environs, que c'estoit le lieu de l'Hermitage de saint Hernin, il le fit purger & y bastir une église, laquelle est à present Treve, ou Fillette de ladite paroisse de Duault & s'appelle Loc-Karn ».

98 Citation et trad. Jacques Poucet (2004), cf. Annexes VI-1.9, (saint) Ciaran, p. 874.

99 Pour une liste exhaustive des saints saurochtones voir l'article circonstancié de Bernard Sergent 1996:45-69, et Fraikin 1996 et 1997, reprenant les actes du colloque de Mons consacré aux saints et dragons.

100 Jacques Le Goff in Voisenet-Le Goff 2000:VII.

101 « Le dragon –souvent dit serpent suite à la confusion entre les termes latins *draco*, *uermes* et *serpens*. Le dragon n'étant en quelque sorte qu'un serpent ailé » Boekhoorn 2008:76, citant Merdrignac 1993.

102 Chevalier-Gheerbrant 1982:366-369, 867-879.

103 Boekhoorn 2008:76.

sainte Honorine [...] trouvée par une génisse blanche dans un roncier, au fond d'une carrière au lieu-dit la Bruyère du Bény<sup>104</sup> » ; le même animal retrouve la sépulture « de saint Berthevin dans la région de Saint-Hilaire-Du-Harcouët (Manche)<sup>105</sup> ».

### ***Le loup :***

La Vie de saint Cunual<sup>106</sup> évoque une louve guidant le saint vers ses louveteaux aveugles, que le saint guérit et il est remercié par la remise d'un anneau d'or apporté par le canidé.

Ce dernier exemple est aussi rare qu'étonnant ; habituellement, l'animal sauvage, est perçu comme dangereux, inversion encore plus forte pour le loup, antithèse du chien domestique. Ainsi dans la Vie de saint Ronan\*, le saint est accusé de lycanthropie aux mauvaises lunes, ainsi que d'avoir dévoré des animaux et la fille de Keban<sup>107</sup>.

### ***Le mouton :***

Le folklore hagiographique normand recueilli par Jean Fournée<sup>108</sup> recèle lui aussi quelques exemples de mouton dans le rôle d'animal-guide, inventeur des statues de saint Roch à Mesnil-Glaise (Orne), de saint Jean-Baptiste à Fancheville (Orne), de la Vierge\* à La Délivrande (Calvados), à Guibray, à Falaise (Calvados), à La Chapelle-Sur-Vire (Manche), Joué-Du-Bois (Rone) et Bernay (Eure).

### ***L'oiseau :***

Dans la *vita Leonorri*, saint Lunaire\* s'éloigne pour prier et « voici que se posa devant lui sur une pierre un moineau tout blanc qui tenait dans son bec un épi de blé qu'il égrenait à la manière d'un oiseau. [...] Ainsi, le serviteur de Dieu alla, mené par le moineau, jusqu'à un endroit où était une meule "de gerbes" gonflées de tous leurs grains, entièrement recouverte de feuilles de lierre et de diverses plantes<sup>109</sup> ». Comme le remarque l'historien médiéviste Bernard Merdrignac<sup>110</sup> « la fable de l'oiseau qui guide le héros n'est qu'un écho très éloigné du passage de l'*Énéide* dans lequel Énée\*, guidée par deux colombes, va cueillir le rameau d'or consacré à Proserpine et le rapporte à la Sibylle (VI, 190-211). Il est plus plausible de penser avec François Duine que le thème de l'oiseau conducteur (qui paraît encore dans la *Vita Carantoci*<sup>111</sup>) était passé dans le folklore<sup>112</sup> ».

104 Fournée 1973:69.

105 Fournée 1973:69.

106 « Pour le motif de la louve et de ses petits dans la *vita* de saint Cunwal, il s'agit d'un emprunt à une *vita* éthiopienne de saint Macaire », cf. Loomis 1948:60-61 ; Certenais-Merdrignac-Ar Bihan 1999:20n29. Nous remercions André-Yves Bourguès pour ces précisions.

107 Cf. *supra* « Locronan » p. 113 ss et *infra* « Inversions », p. 616.

108 Fournée 1973:68-69.

109 *Vita Leonorii* c.8 = Carrée-Merdrignac 1991:141\*. Cf. Annexes VI-1.38, (saint) Lunaire, p. 899.

110 Carrée-Merdrignac 1991:37.

111 Ou encore dans la légende de Siegfried, cf. Merdrignac 1982:155.

112 Duine 1918:96-97.

**Le porc :**

Un autre exemple celtique d'animal-guide est, dans le *Mabinogi de Math*, le porcin qui conduit Gwydion jusqu'à l'endroit où s'est réfugié Llew, blessé et transformé en aigle<sup>113</sup>. Le début du conte avait déjà présenté le porc, animal de l'Autre Monde<sup>114</sup>, comme un cadeau des dieux, la fin du conte le présente comme leur messager, en quelque sorte<sup>115</sup>. En fait, Gwydion apprend l'existence d'une truie qui bondit hors de sa porcherie tous les matins et qui rentre le soir sans qu'on sache où elle a passé la journée. C'est pour lui un phénomène surnaturel. Il le met en relation avec la disparition de Llew et décide de suivre cette truie. Elle lui permettra effectivement de retrouver son neveu Llew.

Le porc a eu moins de succès dans l'hagiographie bretonne médiévale, saint Malo\* ressuscite une truie<sup>116</sup>, saint Paul-Aurélien\* découvre dans un oppidum à l'abandon (la future ville de Saint-Pol-de-Léon) une laie et ses petits, des abeilles, un ours et un bœuf sauvage. Véritable héros fondateur, le saint apprivoise la laie, « qui fut à l'origine selon Wrmonoc, d'une lignée de porcs de "race royale". Les abeilles furent, elles, réparties par le saint dans d'innombrables ruches. Quant à l'ours, il s'enfuit à sa vue et disparut dans une fosse très profonde [...] Quand au bœuf sauvage, que nombre de gens disaient être celui auquel il eut à faire précédemment, saint Paul le chassa<sup>117</sup> ». Le saint ne se contentant pas du départ de ces hôtes indésirables, il consacre et bénit le lieu « répandant le long de l'enceinte, au-dedans et au-dehors, du sel et de l'eau bénite<sup>118</sup> », véritable exorcisme, des entités préchrétiennes, nécessaire à la fondation de la nouvelle ville à laquelle il donne son nom. Saint Paul-Aurélien\* est-il un nouvel Énée<sup>119</sup> inventant le site d'Albe suite à sa rencontre avec une truie blanche<sup>120</sup> et trente pourceaux? Ou faut-il y voir une séquence mythologique plus ancienne comparable à celles des démiurges indiens et perses, Yama et Yima, comme Bernard Robreau<sup>121</sup> le propose?

---

113 Lambert 1993:116 : « Lorsque le porcher vit apparaître la lumière du jour, il réveilla Gwydion, lequel se leva, s'habilla, sortit avec lui et se posta auprès de l'étable. Le porcher ouvrit l'étable. Aussitôt, la truie s'élança dehors et partit à bonne allure, tandis que Gwydion la suivait. Elle remonta la rivière, et gagna une vallée qu'on appelle Nantlleu; là elle s'arrêta et se mit à paître. Gwydion vint sous l'arbre, et regarda ce que la truie était en train de manger. Il vit que la truie mangeait des vers et de la chair décomposée. Il regarda le haut de l'arbre : il vit un aigle au sommet. Lorsque l'aigle se secouait, il laissait tomber des vers et de la chair décomposée, que mangeait la truie. Or Gwydion pensa que l'aigle était Llew et il chanta cet *englyn*... ».

114 Lambert 1993:100 : « Seigneur, dit Gwydion, j'ai appris qu'il était arrivé en Dyved une espèce d'animal qui n'était jamais entrée dans cette île. –Comment s'appellent-ils? dit-il. –Des porcs (*hobeu*), seigneur. –Quel genre d'animaux est-ce là? –Des animaux petits, dont la viande est meilleure que celle du bœuf. Ils sont en train de changer de nom : on les appelle maintenant des cochons (*moch*) ».

115 Nous remercions Pierre-Yves Lambert de nous avoir signalé cet exemple.

116 Le Duc 1979:112-113.

117 Tanguy 1997:87.

118 Tanguy 1997:87.

119 Sur l'influence de l'*Énéide* dans l'hagiographie bretonne, cf. Merdrignac 1983:199-205.

120 Cf. Poucet 2004.

121 Robreau 2002:89. La séquence doit alors être interprétée comme le tri entre les bons et les mauvais animaux, dans une perspective eschatologique, nécessaire à la refondation du monde. Voir aussi Robreau 1998:2-8.

***Inversions :***

Le folkloriste Pierre Saintyves<sup>122</sup> a également travaillé sur les relations entretenues entre les saints et les animaux, dans le prisme de la domestication, pour la commodité du saint ou en remplacement de l'animal domestique dévoré. La domestication d'un animal sauvage, pouvant revêtir alors selon les conclusions du père Cahier<sup>123</sup>, que Saintyves cite abondamment, une connotation politique, comme l'ours de saint Maximin\* de Trêves métaphore de l'arianisme vaincu, voire dans d'autres cas la métaphore du baptême, marquant l'entrée d'une personne dans l'Église chrétienne et par correspondance sa sortie du monde païen. Saintyves de conclure que « la présence de notre thème dans une Vie de saint, et quelle que soit sa valeur historique, doit toujours donner à entendre qu'il faut y voir, dans les miracles qui s'y rencontrent, des récits plus ou moins allégoriques ».

Cette digression vers le thème de la domestication magique, nous permet d'aborder l'inversion populaire du motif de l'animal guide, manifestée par la possession de l'animal par un esprit négatif. Ainsi, le chien noir, autre variante du lycanthrope, est connu dans l'hagiographie et le folklore breton pour incarner un mauvais esprit. La *vita III<sup>a</sup> Tudualis* met en scène un mauvais esprit parcourant le pays sous la forme d'un chien noir : « Tous ceux qu'il épiait, labourant les champs ou courant la campagne, étaient bientôt saisis d'une mort subite [...] un même sort affectait ceux qui subissaient les regards de cette bête cruelle<sup>124</sup> ». La croyance de la métamorphose des âmes maudites en chien noir est très répandue dans le folklore breton, comme Anatole Le Braz<sup>125</sup> a pu le recueillir pour le motif du chien noir, conduit jusqu'à Brasparts pour être jeté dans les marais du Youdig. Le motif de l'animal guide est ici inversé, l'animal est possédé par une puissance démoniaque<sup>126</sup> qu'un prêtre doit mener jusqu'aux portes de l'enfer. Le motif est assez célèbre, allant du cerbère grec gardien de la porte des enfers au *Chien des Baskerville*<sup>127</sup> d'Arthur Conan Doyle. Le motif de l'animal domestique est inversé, l'animal de robe noire est très dangereux, car habité par un esprit démoniaque. Le motif est universel et ressortit au registre populaire.

En conclusion de cette partie consacrée au Moyen Âge, comme le remarque l'historien Jacques Le Goff, « L'homme (en tout cas le clerc) du Haut Moyen Âge est loin d'être zoophile. L'animal est pour lui un danger, une menace, un adversaire, sinon un ennemi – à quelques exceptions

---

122 Pour les nombreux exemples de domestications, cf. Saintyves 1934:56-61.

123 Cahier 1867, *Caractéristiques des Saints dans l'art populaire*.

124 Cf. Merdrignac 1986:149.

125 Cf. *La légende de la mort*, Le Braz 1912:259-272.

126 Au Pays de Galles, les « *Cwn Annwn* » sont des diables sous forme de chiens chassant dont l'apparition constitue un intersigne et la transformation des âmes en chiens noirs est aussi connue en Irlande. Cf. Le Braz 1912:273n1.

127 « La légende court dans cette région du Devonshire, qu'un énorme chien crachant du feu de sa gueule béante serait à l'origine de la mort de Sir Charles Baskerville. Un de ses ancêtres, Sir Hugo Baskerville, trouva la mort mystérieusement après avoir commis d'immenses atrocités envers une jeune paysanne. Sherlock Holmes et le docteur Watson enquêtent. Ils doivent protéger le dernier descendant des Baskerville revenu prestement du Canada, Sir Henry, qui lui ne croit pas à toutes ces balivernes », cf. Wikipedia « *Le\_Chien\_des\_Baskerville* ».

près<sup>128</sup> ». L'Antiquité révèle cependant l'importante diversité des référents animaux qui n'a d'égale que la richesse du conte et de la langue, vu la récurrence de l'équivoque animale dans l'onomastique des peuples de cette époque.

### IV-1.3 Le bœuf toponymique

Si le motif de l'animal guide indiquant le lieu de fondation est un topos mythologique, nous le retrouvons plus fréquemment dans le temps et l'espace au travers de la figure du bovidé comme agent toponymique. Ainsi, dans une étude au titre évocateur « La langue de bœuf », le professeur de littérature médiévale Jacques Merceron<sup>129</sup>, auquel nous reprenons ses conclusions, a relevé cette récurrence fonctionnelle de l'antiquité jusqu'à nos jours.

Le premier groupe de légendes, antiques puis médiévales, met en scène la fuite d'un bovidé et sa quête par son bouvier ou sa vachère, donnent leur nom à des régions entières (côte, golfe, île ou mont), que l'on retrouve sur tout le pourtour nord du bassin méditerranéen<sup>130</sup> :

La prêtresse Iô, sous la forme d'une génisse blanche, libérée par Hermès et fuyant la vengeance d'Héra, donne le nom au Golfe ou Mer Ionienne<sup>131</sup> puis au détroit du Bosphore, c'est-à-dire le « Passage de la Vache ». <sup>132</sup>

Hercule après avoir dérobé les bœufs de Géryon, quand un taureau s'échappe, plonge dans la mer et rejoint la terre que l'on nomme pour cette raison *Italia* « taureau », du grec *italos*, ou selon d'autres auteurs du latin *vitulus* « veau<sup>133</sup> ».

Une femme ligure nommée *Corsa*, à la recherche d'un taureau échappé de son troupeau, prit pied sur le rivage de *Cyrnos*<sup>134</sup> (ancien nom grec de la Corse) et lui donna son nom actuel. Dans une autre variante, la vachère révèle aux Ligures l'existence d'une île fertile où son taureau se rendait régulièrement pour se repaître. Les Ligures s'y établirent et appelèrent l'île *Corsica*<sup>135</sup> en son honneur.

128 Voisenet 2000: X-XII.

129 Merceron 2006:21-33. Nous remercions l'auteur d'avoir eu l'obligeance de nous fournir une copie de son article.

130 Merceron 2006:21.

131 Cf. « Ionienne » in Deroy-Mulon 1992:230.

132 Grimal 1979:231. Comme le remarque Jacques Merceron, l'étymologie de « Bosphore en *Bous* “vache”(ou “bovidé”) et *poreia* “passage” est très problématique du point de vue de la philologie historique, cf. Deroy-Mulon 1992:66. C'est en fait une réinterprétation (remotivation) [...] “une étymologie populaire”», Merceron 2006:22.

133 Briquel 1997:176-179 : « Au départ cette doctrine est grecque, et ne paraît pas avoir eu le moindre retentissement auprès des indigènes, même si elle se fonde sur la connaissance par les Grecs du nom local du veau et de la forme indigène du nom de l'Italie ». Bien que là encore le nom soit justifié par une équivoque, l'image du taureau a été abondamment utilisé dans le monnayage des insurgés Italiens contre les Romains, un taureau piétinant une louve : « Les Italiens en révolte contre Rome ont voulu se présenter comme des taureaux, et non bien sûr comme des veaux. Aussi faut-il admettre un glissement de la doctrine initiale. L'Italie, de “terre des veaux” est devenue pour les Italiens la “terre des taureaux” » Briquel 1997:183.

134 Despois 1843:37, traduisant le récit du gallo-romain Claudius Rutilius Numatianus : « Le peu de largeur de ce canal semble appuyer la fable qui suppose qu'un troupeau de bœufs le traversa à la nage, alors qu'une femme du nom de Corsa, suivant un taureau échappé, aborda au rivage de Cyrnos ».

135 Deroy-Mulon 1992:121.

Nous retrouvons notre motif du bovidé échappé désignant et/ou donnant son nom d'espèce au lieu, ou celui du bouvier, « dans les légendes christianisées des premiers siècles. Néanmoins, les éléments narratifs païens commencent à en être désarticulés et réinterprétés<sup>136</sup> ».

Le mont Gargan en Italie, selon Jacques de Voragine<sup>137</sup>, devrait son nom à un certain Gargan ; propriétaire d'un troupeau de brebis et de bœufs, un taureau s'éloigna, et Gargan le retrouva en haut de la montagne à l'entrée d'une caverne. Gargan en colère lui décoche une flèche empoisonnée qui lui est renvoyée et le frappe. L'archange saint Michel\* apparaît trois jours plus tard à l'évêque et l'informe qu'il a désigné Gargan comme gardien de ce sanctuaire.

L'emplacement de l'église du futur Mont-Saint-Michel, est indiqué par l'archange à Aubert, évêque d'Avranches : « [II] lui dit de la faire élever dans l'endroit où il trouverait un taureau que des voleurs avaient caché. L'évêque étant encore embarrassé sur les dimensions qu'il devait donner à cette construction, reçut l'ordre de lui donner les proportions que les vestiges des pieds du taureau auraient tracées sur le sol<sup>138</sup> ».

Le récit médiéval de l'apparition de l'archange Saint Michel à Gargan annonce une réappropriation des lieux et de la légende par le christianisme, tout en conservant une structure narrative d'opposition ou d'alternance de deux puissances antagonistes ou alternatives sur le sommet, ce schéma<sup>139</sup> voit toujours le triomphe du jeune et du nouveau venu sur l'ancien potentat local. Cette confrontation se retrouve dans la Vie de saint Patrick<sup>140</sup> où l'autorité sur un féroce taureau est un enjeu de pouvoir.

En Normandie, l'ancien sanctuaire de saint Evroul est redécouvert par un taureau, nommé Fala, qui abandonnait souvent son troupeau durant cinq ou sept jours avant de réapparaître. Grâce à l'habileté d'un dénommé Duilet, les pâtres retrouvent leur taureau couché dans les ruines d'un édifice « comme priant devant l'autel de l'apôtre saint Pierre<sup>141</sup> ».

Le motif du taureau dans ce dernier exemple, ne sert plus que d'animal guide pour redécouvrir le sanctuaire du saint, à la ressemblance du cerf dans la Vie de saint Hernin<sup>142</sup>, tout en conservant

136 Merceron 2006:23.

137 Voragine 1902:112-113, cf. Annexes VI-2.26, saint Michel l'Archange, p. 929.

138 Voragine 1902:112-113 ; voir aussi l'excellent ouvrage de notre défunt ami Marc Déceneux, dont le chapitre consacré aux origines chrétiennes du Mont-Saint-Michel, « Des moines et des mythes » 1997:111-148. « Il suffit de comparer ce texte à celui de la *Revelatio* pour comprendre que la fondation du sanctuaire montois s'inscrit dans un schéma préétabli : une montagne, un évêque et un taureau disparu dont la recherche permet la découverte d'un lieu sacré, autant de points communs qui montrent que le rédacteur de la *Revelatio* a transposé fidèlement la légende du mont Gargan pour formaliser celle du Mont-Tombe », tout en cherchant à s'en éloigner par la suite en créant un légendaire justifiant le changement de résidence de l'archange du mont Gargan italien au mont Tombe britto-normand, Déceneux 1997:127.

139 Merceron 2006:24-25.

140 Merceron 2006:24-25 : « [Saint Patrick] entre en conflit avec un riche chef local (païen) à propos d'un féroce taureau qui tue ceux qui l'approchent et dont ce dernier est propriétaire. La capture ou le renversement d'allégeance du taureau, ou encore sa consommation, marquent la passation de pouvoir du "vieux" au "jeune", du vieux maître "noir" au jeune maître "lumineux" », Voir aussi Guibert de la Vaissière 2003:502 pour les différentes versions de la légende.

141 Dubois 1826:III 94-95.

142 Cf. *infra*, p. 660 ss, p. 702 ss et Annexes VI-1.29, saint Hernin, p. 891.



la séquence primitive, où le bovidé s'échappe et revient. « Ancienne divinité tutélaire du paganisme, le taureau ou le bœuf désormais chrétien va se faire “détecteur”, “inventeur” de statues de la Vierge\*, contribuant ainsi à la fondation de sanctuaires mariaux dans des zones initialement rurales<sup>143</sup> ». Jacques Merceron donne quelques exemples toponymiques remotivés tardivement<sup>144</sup>. Le lien diachronique entre les légendes médiévales et nos mythes méditerranéens, se trouve dans « les rapports privilégiés entre les bovidés et l'eau, notamment les zones de passages entre la terre et l'eau<sup>145</sup>», le déplacement de pierre de construction de la future chapelle<sup>146</sup> et la prédilection des taureaux pour les sommets.

Un rare cas de légende mariale, celle de Notre-Dame de Caderot dans les Bouches-du-Rhône<sup>147</sup>, copie étonnamment le mythe du Zeus taurin, le taureau emportant la Vierge\* sur sa croupe. Dans ce dernier cas, la séquence mythique du taureau noir emportant une femme, rappelle la manifestation animale de Dionysos « qu'on conjurait périodiquement à sortir des flots<sup>148</sup>» ; une divinité du monde « infernal », notamment dans sa dimension humide, fertilisante et régénératrice, associée à une femme sacrée pour une sorte de hiérogamie<sup>149</sup>.

La Bretagne conserve, elle aussi, quelques légendes de bœufs inventeurs de sanctuaires mariaux. Le nom de Bovel (35), de l'équivoque en vieux français « beau *vel* » = « beau veau » proviendrait d'une légende faisant intervenir deux bœufs et la Vierge<sup>150</sup>, deux bœufs fixent

---

143 Merceron 2006:26n20 : « à ce jour, j'ai recensé 41 légendes ou occurrences d'invention de statue de la Vierge par un bœuf, 12 par un taureau, 5 par une vache et 2 par une génisse. Mais on doit être loin encore du compte, si tant est qu'on puisse vraiment cerner une matière aussi abondante ».

144 Comme pour l'exemple du village appelé « Le Thor ou *Lou Tor* en occitan », blasonnés par leurs voisins comme Les Garde-vaque d'òu Tor « Les Gardiens de vaches du Thor ». Le français taureau (douzième siècle *torel*) vient de l'ancien français Tor lui-même issu du latin *taurus* formé sur le grec *taûros* (Dauzat 1964:735) interprété par Claude Seignolle comme une allusion aux prairies et aux troupeaux de vaches de cette localité ; cependant le toponyme est cité dès 1029 sous la forme Torum (« tertre, berge d'un fossé, bord gazonné d'un champ » Nègre 1991:II, 1186), fut un moment remotivé par une légende de fondation par découverte miraculeuse d'une statue de la Vierge Marie par un taureau (*taur* en occitan), Merceron 2006:26-27.

145 Merceron 2006:27-28 ; cf. les exemples de la fontaine Bezot à Flacey dans l'Yonne et la dépouille de saint Edme, la légende de Notre-Dame de Bouit dans le Gers. Le Mascaret, au départ terme gascon signifiant « bœuf tacheté », in Merceron 2006:29, désigne aujourd'hui la vague déferlante de certains estuaires produite par le flux remontant le reflux.

146 Le bœuf Bouet, in Castagnon 1960:24-25, cité par Merceron 2006:29n32.

147 « Selon une première version, un énorme taureau noir venu de Martigues se jeta par une nuit d'hiver dans les eaux de l'Étang de Berre et traversa à la nage jusqu'à la rive opposée. Là, il se mit à creuser le sol de son sabot au pied d'un cade [terme occitan désignant un genévrier, un arbuste toujours vert]. Il mit bientôt au jour une cassette contenant des reliques de la Vierge (notamment du “Saint-Lait”). [Selon une seconde version] C'est un taureau qui traversait l'étang. C'est-à-dire qu'une “Vierge” avait besoin de traverser l'étang pour continuer son chemin. Et le taureau est arrivé. Elle s'est assise entre les cornes et il a traversé l'étang à la nage avec la Vierge sur sa tête. Il a déposé la Vierge de l'autre côté de l'étang en face de Caderot. [...] S'agit-il d'une vierge, de la Vierge, d'une statue ou d'une femme ? » Merceron 2006:29-30.

148 Jeanmaire 1971:44-45, 50.

149 Merceron 2006:30-3 : « Dans le cadre de ces “parédries” et hiérogamies préhistoriques et antiques, le taureau, principe masculin céleste, fertilisateur et pourvoyeur de pluie pouvait être le fils, l'amant (ou bien le fils-amant) ou encore l'ennemi sacrifié de la Déesse terrestre et chtonienne » ; voir aussi Baring et Cashford 1993:74-75, 84-85, 107-108, 110, 129-130, 131, 137-143.

150 « À Bovel, une femme avait attelé deux jeunes bœufs, elle les perdit. Après une prière à la Vierge, elle les

l'emplacement de la nouvelle église de Saint-Pierre-de-Plesguen (35)<sup>151</sup>, ainsi que pour les chapelles de Roquenard à Maure<sup>152</sup> (35), de Sainte-Suzanne à Mur-de-Bretagne<sup>153</sup> (22), et pour la célèbre basilique de Sainte-Anne-d'Auray<sup>154</sup> (56).

*In fine*, comme le remarque Jacques Merceron<sup>155</sup>, la toponymie « bovine » participe au processus narratif de « l'alliance et l'équivalence de l'homme, du bovidé, de la terre et de son nom. Nommer ou renommer un lieu put passer pour une forme de hiérogamie entre l'agent de la nomination et la terre ou l'eau ». La désagrégation de ce mytheme antique et païen s'observe, entre autres, dans « la nouvelle donne théologique du christianisme symbolisée par le geste d'inversion mortifère de la flèche redirigée par le chef des milices célestes sur Gargan, le riche bouvier païen<sup>156</sup> ».

Bien qu'un tel symbolisme naturaliste puisse nous paraître banal, il est aisé de citer l'utilisation de telles analogies à l'époque contemporaine : la propagande française de la Première Guerre mondiale n'a-t-elle pas eu recours au thème du coq gaulois mettant en fuite l'aigle germanique ? L'animal comme emblème et métaphore nationale est utilisé dès l'Antiquité comme le relève Dominique Briquel « Même si dans le cas de nos monnaies, une telle scène relève de l'imagination et non de la réalité concrète, elle relève de la catégorie des présages, des signes à valeur prémonitoire par lesquels on pensait que les dieux adressaient à l'homme des indications sur l'avenir qui l'attendait<sup>157</sup> ».

**En conclusion**, nous remarquons l'importante variabilité de l'animal guide dans l'histoire humaine, servile ou passeur vers l'au-delà<sup>158</sup>, suivant qu'on le rencontre dans un récit

retrouva tournant autour d'une fontaine. D'après une autre légende, ils revenaient de Maxent avec une statue de la Vierge et ils s'arrêtèrent au puits. Le nom de cette commune viendrait d'ailleurs de beau vel (beau veau) » Poulain 1997:14-15.

151 « Après la victoire de Pierre de Dreux, deux bœufs lourdement chargés furent laissés à eux-mêmes pour fixer l'emplacement de la nouvelle église. Ils s'arrêtèrent en haut d'un monticule », Poulain 1997:15.

152 « Une femme attelant toujours (sic) ses jeunes bœufs pour la première fois. Ils étaient vifs, ils s'échappèrent. Elle ne les retrouva que le soir, après avoir fait une fervente prière à... Sainte Anne, qui lui indiqua où elle pouvait les retrouver : c'était près de la fontaine. Les bêtes y ont laissé l'empreinte de leur museau que l'on peut voir aujourd'hui encore », Poulain 1997:15.

153 « Une première chapelle est construite sur les hauteurs de Méné-Heiz. La population s'opposant à la construction d'une nouvelle chapelle, seuls le curé et le sacristain partent chercher le mobilier. Mais leur charrette verse en chemin, et la statue de sainte Suzanne tombe au pied d'un arbre. Les Mûrois y voient un signe divin et décident de construire là leur chapelle. Devant le refus du clergé, ils creusent une niche dans l'arbre, qui devient lieu de prière. Le 14 avril 1496, la chapelle est édifiée grâce au don du vicomte de Rohan », in <http://fr.topic-topos.com/chapelle-sainte-suzanne-mur-de-bretagne>.

154 « En 1623, le beau-frère de Nicolazic, découvreur de la statue de sainte Anne en pays d'Auray, était en travaux chez lui et conduisait les bœufs à l'abreuvoir. Les bêtes refusèrent d'avancer. Une grande et belle dame se dressait devant eux toute vêtue de blanc. Vous l'avez deviné c'était sainte Anne portant un flambeau, qui venait là procéder au lancement de sa basilique » Poulain 1997:16.

155 Merceron 2006:31-32.

156 Merceron 2006:24-25.

157 Briquel 1997:171.

158 Boekhoorn 2008:71n288 : « Cet Autre Monde celtique et païen est régulièrement christianisé, que ce soit dans l'hagiographie, dans les navigations (les *immrama* irlandais par exemple) ou dans les textes indigènes à connotation mythologique. Ainsi, le paradis des Celtes préchrétiens se confond facilement avec l'Au-delà chré-

#### IV-1 - L'animal guide

hagiographique ou romanesque, manifestant une volonté divine ou, comme le suggère la couleur de sa robe blanche ou noire, un esprit démoniaque ; il se comporte en véritable adjuvant du héros, secondant et renforçant l'action, l'aidant à reconnaître le futur lieu de fondation recommandé par les dieux. Relevons que la toponymie reste relativement avare envers l'animal, le bœuf mis à part, qui jouit d'un important succès. Si l'étude de l'animal guide ne pose pas de problème majeur, il n'en est pas de même pour la monture utilisée par les saints Edern\* et Telo\* pour délimiter leurs paroisses cornouaillaises.

---

tien, même si ce sont deux concepts assez différents ».

## **IV-2. Le cerf monture merveilleuse**

### **IV-2.1 Généralités**

Les animaux sont-ils tous égaux ? Comment nos ancêtres les répertoriaient-ils ?<sup>159</sup> Les animaux apparaissent-ils tous sur le même plan dans les récits ? Leurs caractéristiques éthologiques expliquent-elles, à elles seules, leur sens et leur place dans la narration ? Existe-t-il des emprunts, des conservations, des réemplois, explicites ou implicites, de ces « personnages » du monde animal dans l'historiographie de nos récits ? Peut-on mettre sur le même plan des récits mythologiques, des légendes hagiographiques chrétiennes et traditions orales vernaculaires ? Telles sont les questions auxquelles nous allons essayer de répondre dans les pages suivantes.

#### ***Aspects éthologiques :***

Animal remarquable, à plus d'un titre, le cerf élaphe (*Cervus elaphus*) est un grand cervidé des forêts tempérées d'Eurasie et d'Amérique du Nord. Les premiers cervidés fossiles que nous connaissons datent d'environ trente millions d'années avant notre ère<sup>160</sup>. On relève plusieurs constantes éthologiques qui ont influencé, peu ou prou, sa représentation dans l'imaginaire humain :

Son importante ramure se renouvelle chaque année, les bois tombent à la fin de l'hiver chez les cerfs mâles âgés, au début du printemps chez les jeunes, pour repousser au cours de l'été. Ce renouvellement des bois présente d'importantes analogies symboliques d'avec le monde végétal : renouveau cyclique, vitalité, lien entre les mondes chtonien et aérien<sup>161</sup>.

Les cervidés fréquentant les forêts d'Europe sont le cerf élaphe, le chevreuil et le daim. La femelle du cerf est la biche. Les bois commencent à pousser sur la tête du jeune mâle vers neuf mois, et se trouvent totalement développés vers un an, le qualifiant comme « daguet ».

L'observation éthologique de cet animal l'a fait remarquer dans la faune pour ses qualités sexuelles exceptionnelles. La période du rut se déroulant de la fin de l'été au début de l'automne, soit environ un mois, le cerf par son brame, cri rauque tenant du rugissement et du mugissement, avertit les femelles de sa présence et intimide ses concurrents potentiels. Lorsque le « maître de harde » a éliminé ses concurrents, il couvre les dix à trente biches de son « harem » au fur et à mesure de leurs chaleurs, qui ne durent qu'une journée. Lors du rut il peut-être extrêmement agressif et tuer aisément un homme<sup>162</sup>. Bien que la maturité sexuelle du jeune cerf se développe

---

159 « S'il y a lieu de dresser une liste quand même, nous proposerions donc la suivante : l'aigle (symbolisant toutes les espèces aviaires), le loup, le taureau (représentant les bovins en général), le cheval, le sanglier (ou les suidés), l'ours, le cerf et le bœlier », Boekhoorn 2008:189.

160 Bonnet-Klein 1991:18.

161 Avec une marge temporelle pouvant aller jusqu'à un mois, le cerf adulte perd ses bois entre la mi-février et la mi-mars, la repousse visible démarrant un à deux mois plus tard, au printemps, l'allonge maximale arrivant vers la fin juin, suivi de la perte des velours au début du mois de juillet, pour une ramure stabilisée vers la fin juillet. Bonnet - Klein 1991:50-63.

162 Gaston Phébus, *Le livre de la chasse* : « Et ce sont de dangereuses bêtes, car c'est à grand-peine qu'un homme guérira s'il est bien blessé par un cerf. Et pour cela dit-on : « Après le sanglier le médecin, et après le cerf

dès quinze mois, dans une population structurée, un mâle ne participe activement au rut qu'à partir de cinq ans. Chez la biche, la maturité sexuelle se situe entre un et deux ans<sup>163</sup>.

La gestation des biches dure environ huit mois, pour une moyenne de deux cent trente-cinq jours. Gaston Phébus évoquait plus largement neuf mois : « Ils naissent communément en mai et la biche porte environ neuf mois comme la vache, et elle a parfois deux faons<sup>164</sup> ».

L'élan (ou orignal) et le renne, furent très présents jusqu'au Paléolithique final<sup>165</sup>, voir au Mésolithique<sup>166</sup>. L'élan est toujours bien présent dans les forêts septentrionales<sup>167</sup>.

De nombreux témoignages iconographiques attestent des relations entretenues entre le cerf et l'homme. Au paléolithique supérieur, environ 31 000 ans avant notre ère (grotte Chauvet), les premières images apparaissent dans les cavernes. Les sites d'Altamira et de Lascaux en sont les meilleurs représentants (- 15 000)<sup>168</sup>. Son expression iconographique se prolonge dans l'histoire du monde occidental, du milieu cynégétique à l'hagiographie chrétienne.

Ces caractéristiques propres à son espèce lui valent une grande considération dans les différentes cultures humaines où il peut être observé, ainsi que son association à l'iconographie religieuse<sup>169</sup>

### *Aspects bibliques :*

De la Bible aux mouvements contemporains de protection des animaux, les cervidés ont été associés, peu ou prou, à l'histoire humaine, matérielle et spirituelle<sup>170</sup>.

Toute « religion », se définissant comme telle, offre à l'homme, un cadre conceptuel et sémantique du monde. Il est donc normal de retrouver tout au long de la Bible de nombreuses références aux liens étroits entre l'homme et la vie animale, voulus à l'origine par le Créateur. Afin que l'homme ne soit pas seul sur Terre, le Dieu de la Bible lui offre une aide semblable à lui<sup>171</sup> :

19 L'Éternel Dieu forma de la terre tous les animaux des champs et tous les oiseaux du ciel, et il les fit venir vers l'homme pour voir comment il les appellerait, et afin que tout être vivant portât le nom que lui donnerait l'homme.

20 Et l'homme donna des noms à tout le bétail, aux oiseaux du ciel et à tous les animaux des champs; mais, pour l'homme, il ne trouva point d'aide semblable à lui.

---

la bière » cf. Gaston Phébus = Bossuat et al. 1986:43.

163 Cf. Bonnet - Klein 1991:106-110.

164 Gaston Phébus = Bossuat et al. 1986:44.

165 Entre - 35 000 et - 10 000 av. J.C.

166 Qui succède à l'Épipaléolithique il y a 9 à 10 000 ans.

167 La domestication d'élans semble ancienne. Les Iakoutes de Sibérie l'utilisent toujours comme animal de trait et comme monture.

168 Prieur 1988 :11 ss.

169 Cf. Chevalier-Gheerbrant 1982:195-198.

170 La question de la proximité des consciences animales et humaines, ou autrement dit « l'homme n'est-il qu'un animal intelligent ? », pourrait être aussi une source féconde de réflexion, ou de sujet pour le séminaire interreligieux de la FORel.

171 Genèse, 2, 19-20, trad. Louis Segond, 1910.

Préparant le Déluge, Dieu demande à Noé de sauver les animaux<sup>172</sup>, dans le *Deutéronome*, il interdit de faire travailler les bêtes le jour du repos<sup>173</sup>, et *l'Ecclésiaste* méditant sur la vanité de l'homme révèle que les hommes « ne sont que des bêtes » et que « la supériorité de l'homme sur la bête est nulle ; car tout est vanité<sup>174</sup> ». Cela dit, un ouvrage immense comme la Bible contient évidemment d'autres passages où un lecteur malintentionné peut trouver matière à justifier la domination des hommes sur le monde animal<sup>175</sup>. L'Ancien Testament, appelé encore *Bible hébraïque*, est avant tout un recueil de textes expliquant le sens et la place de l'homme au sein du cosmos ; nous y trouvons donc de nombreuses références au monde animal, la forme de vie la plus proche de la nôtre, bien plus que le monde végétal ou minéral.

### *Aspects symboliques :*

Pour sa haute ramure, qui se renouvelle périodiquement, le cerf est souvent comparé à l'arbre de vie. Il symbolise la fécondité, les rythmes de croissance, les renaissances. On retrouve ces valeurs aussi bien dans les ornements de baptistères chrétiens que dans les traditions musulmanes, altaïques, mayas, pueblos, etc. Il est une image archaïque de la rénovation cyclique<sup>176</sup>.

Si nous revenons à nos contrées, dans une perspective diachronique, le celtologue Dimitri-Nikolaï Boekhoorn<sup>177</sup> souligne que « la présence des animaux dans les religions antiques est en effet considérable » et Jacques Prieur remarque que « les deux pays où les animaux se mêlent le plus aux dieux sont l'Égypte et la Gaule<sup>178</sup> ». Cette richesse annoncée contraste avec notre connaissance éthologique entre les différentes époques ; chaque époque, chaque société humaine, développe des outils conceptuels d'approche du monde qui lui sont propres. Toute la difficulté réside dans l'appréhension de la profondeur historique de ces symboles, soit « une histoire symbolique à construire » comme le soulignait fort à propos l'historien Michel Pastoureau<sup>179</sup>. Le médiéviste nous met en garde contre « les ouvrages racoleurs ou ésotérisants, jonglant avec le temps et l'espace et mêlant dans un galimatias plus ou moins commercial la

172 « De tout ce qui vit, de toute chair, tu feras entrer dans l'arche deux de chaque espèce, pour les conserver en vie avec toi : il y aura un mâle et une femelle. Des oiseaux selon leur espèce, du bétail selon son espèce, et de tous les reptiles de la terre selon leur espèce, deux de chaque espèce viendront vers toi, pour que tu leur conserves la vie », Genèse 6, 19-20, trad. Louis Segond, 1910.

173 « Mais le septième jour est le jour du repos de l'Éternel, ton Dieu : tu ne feras aucun ouvrage, ni toi, ni ton fils, ni ta fille, ni ton serviteur, ni ta servante, ni ton bœuf, ni ton âne, ni aucune de tes bêtes, ni l'étranger qui est dans tes portes, afin que ton serviteur et ta servante se reposent comme toi », in Deutéronome 5,14, trad. Louis Segond, 1910.

174 « J'ai dit en mon cœur, au sujet des fils de l'homme, que Dieu les éprouverait, et qu'eux-mêmes verraient qu'ils ne sont que des bêtes. Car le sort des fils de l'homme et celui de la bête sont pour eux un même sort ; comme meurt l'un, ainsi meurt l'autre, ils ont tous un même souffle, et la supériorité de l'homme sur la bête est nulle ; car tout est vanité », in Ecclésiaste 3, 18-19, trad. Louis Segond, 1910.

175 « Puis Dieu dit : Faisons l'homme à notre image, selon notre ressemblance, et qu'il domine sur les poissons de la mer, sur les oiseaux du ciel, sur le bétail, sur toute la terre, et sur tous les reptiles qui rampent sur la terre », Genèse, 1, 26, trad. Louis Segond.

176 Eliade 1952:216.

177 Boekhoorn 2008:30.

178 Prieur 1988:7.

179 Pastoureau 2004:12-14.



chevalerie, l'alchimie, l'héraldique, le sacre des rois, l'art roman... » tout en reconnaissant « qu'une telle discipline reste à construire entièrement<sup>180</sup> ».

Dans notre corpus cornouaillais (Landeau, Lannédern et Edern\*) le cerf se présente comme l'intermédiaire symbolique entre deux mondes, sauvage/domestique, deux états érémitisme/souveraineté... Les singularités locales présentant de nombreuses incohérences apparentes vont nous conduire à remonter le fil de l'histoire, au-delà de la Bretagne<sup>181</sup>, au travers de l'hagiographie chrétienne, de la littérature médiévale, et parfois, jusqu'aux mythologies préchrétiennes.

En effet, si dans nos trois paroisses bretonnes, un cerf sert de monture nocturne au saint, le cerf peut revêtir une couleur blanche, servir d'animal guide vers une bonne fortune ou vers le Christ. Il est aussi associé matériellement et symboliquement au passage vers l'au-delà, à la force sexuelle masculine. Dans la *Matière de Bretagne*, le décolllement de sa tête et son don à la plus belle femme du royaume symbolisent l'accès à la souveraineté et la régénération du royaume. C'est muni de ces informations que nous vous invitons à nous suivre sur les traces du cerf arpenteur des finages des paroisses de Landeau, de Lannédern et d'Edern\*.

Pour plus de clarté, nous divisons notre étude en plusieurs parties en reprenant les grands thèmes où se trouve le cerf : la première partie, le cerf dans la chasse merveilleuse se déclinant sous les aspects de la rencontre du surnaturel, la quête de souveraineté et la chasse au blanc cerf. La deuxième partie traite de l'hagiographie chrétienne et plus particulièrement celtique. La troisième partie est consacrée aux autres aspects du cerf, aussi bien symboliques que physiques et la quatrième et dernière partie, aborde la présence du cerf dans les récits de fondations paroissiales (Edern\*, Lannédern, Landeau) ainsi que dans le rituel de la troménie de Landeau.

### IV-2.2 La chasse merveilleuse

Pour une plus grande cohérence, la recherche se concentre ici sur le monde indo-européen, de l'Antiquité jusqu'à nos jours. Il se trouve de nombreuses représentations de cervidés à l'époque préhistorique sur tous les continents, mais leur mise en lien avec notre propos serait par trop spéculative et hasardeuse, car rien ne prouve avec certitude des influences culturelles si lointaines sur notre sujet.

#### La rencontre du surnaturel :

S'il existe de nombreuses traces archéologiques de symboles solaires<sup>182</sup>, les littératures, indiennes (Rāma), gréco-latines<sup>183</sup> (Actéon, Héraclès), ossètes (Soslan) et celtiques (Pwyll\* et Peredur\*) ont conservé des récits de chasse au cervidé se concluant par une rencontre avec

---

180 Pastoureau 2004:13.

181 Qui pour les conteurs bretons représente un monde complet, un microcosme.

182 Thierry 1987:62-79, et les nombreux exemples archéologiques cités par Claude Sterckx 2005:480-481.

183 Un autre exemple, plus éloigné de notre propos, est celui de Cyparisse, jeune homme aimé d'Apollon, qui tue par mégarde son cerf favori. Inconsolable les dieux le transforment en cyprés, symbole funèbre, de tristesse et arbre des morts. Nous ne le développons pas, car il nous éloignerait de notre contexte. Ovide, *Métamorphoses*, X, 106-142, cf. Annexes.

le surnaturel. Cet ensemble narratif connaît un succès littéraire durable tant dans la pensée religieuse, prenant ses racines dans le mythe et se prolongeant dans l'hagiographie, que dans la littérature laïque, de l'épopée au roman. La mythologie nous offre les plus anciennes attestations de notre séquence mettant en scène la rencontre du héros avec un cerf divin.

### ***Héraclès poursuit la biche de Cérynie***

Celle-ci [biche] est « merveilleuse », en ce sens que, malgré son sexe, elle possède des cornes d'or<sup>184</sup> [...]. La traque se poursuit très longtemps, soit (d'après la *Bibl.*) pendant un an dans les solitudes de la seule Arcadie, jusqu'au mont Cérynie (Callim. *Art.* 109), soit jusqu'en Istrie aux confins nordiques du monde (Pind. *loc. cit.* 55-7. [...] « cette contrée par delà-les souffles du froid Borée », c'est-à-dire l'Hyperborée). C'est alors qu'après avoir atteint l'animal [...] et s'en être emparé, Héraclès rencontre la déesse chasserresse Artémis [...]. Celle-ci « voulut lui prendre la biche et lui reprocha d'avoir failli tuer cet animal qui lui était consacré » (*Bibl.*). En effet, la Nymphé Taygète (fille d'Atlas) l'avait jadis consacrée à la déesse (Pind., 53-4) après avoir elle-même subi une métamorphose en biche (*schol.* à 53a-e) et avant son catastérisme en tant que l'une des Pléiades [...], celles que poursuit le chasseur céleste Orion [...]. Après une discussion sur la propriété de l'animal<sup>185</sup> [...], le héros et la déesse se réconcilient...<sup>186</sup>

On peut déjà relever deux traits caractéristiques de l'épisode, la rencontre divine suite à la poursuite du cervidé merveilleux, et ensuite l'aspect « juridique » de la discussion entre le héros et la divinité rencontrée.

### ***Rāma poursuit l'antilope Mārīca***

Rāma, s'armant de son arc [...] s'élance à la poursuite de l'antilope<sup>187</sup> apparue aux bords de son campement dans la forêt de Daṇḍaka. L'animal étincelant « d'or » [...] et « moucheté de reflets d'argent » [...] est en tous points « merveilleux » [...] « les cornes pareilles à des bijoux ». La traque se poursuit longtemps, car l'animal, par apparitions et disparitions successives, entraîne son poursuivant sur une longue distance [...]. Finalement, Rāma parvient à bander son arc, viser l'antilope et l'atteindre d'une de ses flèches infailibles. C'est alors que l'animal mourant se révèle être le *rākṣasa* Mārīca, qui avait pris cette apparence pour éloigner le héros des siens [...]. Et tandis que la biche chassée par Héraclès était en rapport *métonymique* avec la Nymphé Taygète qui avait été elle-même métamorphosée en cet animal avant son catastérisme en une des Pléiades que poursuit le chasseur Orion muni de son arc, Mārīca (de *marīci*, « rayon de lumière) métamorphosé en antilope et poursuivi par Rāma armé de son arc est ici mis en relation métaphorique avec le *Mrga* [...] céleste poursuivi par un Rudra chasseur [...], ce qui, selon un intéressant glissement systématique de désignation, correspond en Inde respectivement à la constellation d'Orion (dont *Mrga-śīrṣa* ou *śīras* est

184 « Pour obéir à l'oracle de son père et accomplir les ordres d'Eurysthée, il poursuivait cette biche aux cornes d'or que Taygète avait jadis consacrée à Diane l'Orthosienne », Pindare, *Olympiques*, III, 52-3.

185 On ajoutera ici qu'Héraclès aura encore ailleurs quelque rapport avec une biche, puisque le fils qu'il aura de l'Arcadienne Augé (la sœur de Lycurgue), Téléphe, celui qui lui ressemblera le plus, sera allaité par une biche, d'où l'étymologie traditionnelle du nom de ce dernier, compris comme composé de « mamelle ».

186 Vielle 1996:22-23. Nous remercions l'auteur de nous avoir indiqué ces trois exemples héroïques, Héraclès-Soslan-Rāma, dont il a comparé les gestes héroïques dans son mémoire de thèse. Nous citons ses traductions et commentaires sans les nombreuses références textuelles.

187 « L'«antilope» traduit le terme *mrga*, car si le terme pourrait très bien servir à désigner un cervidé, il dénote cependant la plupart du temps l'antilope cervicapre ou indienne (Antilope *cervicapra*), animal farouche caractérisé par une paire de cornes magnifiquement torsadées et une grande rapidité à la course », Vielle 1996:101-102.

plus spécifiquement la « tête ») et à l'étoile Sirius (*Mṛga-vyādha*, le « chasseur » du *mṛga*).<sup>188</sup>

Nous retrouvons dans la chasse de Rāma, la séquence de la chasse merveilleuse (le héros chasseur poursuivant un cervidé rencontre la divinité) ainsi qu'un registre métaphorique utilisant les constellations célestes comme support visuel de la narration mythologique.

### *Soslan à la poursuite du cervidé merveilleux*

Soslan [héros Narte de la tradition ossète] part à la chasse, mais allant cette fois plus loin que d'habitude (il passe plusieurs cols ou traverse une sombre forêt), il parvient dans une mystérieuse contrée (celle de Guym). Là il aperçoit un cerf merveilleux (à la toison dorée ou dont l'ondulation produit toute sorte de musique) qu'il poursuit, mais alors qu'il s'apprête à le viser de son arc, l'animal tombe mort devant lui, abattu par un inconnu qui a devancé Soslan de ses flèches. S'ensuivent une discussion sur la propriété contestée de l'animal entre les deux chasseurs, puis une réconciliation et un partage en règle du gibier. Mais alors que les deux protagonistes étaient repartis chacun de leur côté, une nouvelle querelle s'élève entre eux (car Soslan qui regrette d'avoir refusé le don que l'autre voulait lui offrir, se le voit refuser quand il revient le lui réclamer) et dégénère cette fois en un combat armé qui, sans vainqueur (ils ne peuvent que se blesser), est interrompu et remis à un an plus tard au même endroit. Au jour de la rencontre, au lieu de se battre les deux adversaires se réconcilient définitivement : Soslan est invité chez l'habitant de Guym qui lui offre des présents, et le Narte agit ensuite de même avec son hôte.<sup>189</sup>

À l'instar de la séquence du *Mabinogi de Pwyll*, les éléments caractéristiques de cet épisode concernent l'aspect juridique, sur l'appropriation et la discussion du gibier tué, ainsi que de l'amitié finalement scellée. Le résident de cette contrée mythique où se trouve le cervidé est aussi un être surnaturel comme pour les rencontres d'Héraclès avec la déesse Artémis ou de Rāma avec les singes divins.

Comme le relève Christophe Vielle le motif de la poursuite du cervidé merveilleux est répété dans la geste de Soslan une seconde fois.

Soslan poursuit également un splendide cervidé qui, sur le point d'être abattu, se métamorphose devant lui en une jeune fille [...], ou, blessé et laissant des traces de sang, s'efface soudain au profit de la même personne [...], laquelle chaque fois s'offre au héros, se révélant être la fille du céleste Balsæg ou une (autre) fille du Soleil. Dans tous les cas, Soslan non seulement refuse ses avances, mais la blesse verbalement, ce qui lui vaut la promesse d'une terrible vengeance, celle-là même qui provoquera sa mort.<sup>190</sup>

Le cerf est présenté ici comme une forme animale empruntée par des divinités solaires aux sentiments ambivalents envers le héros, comme le relève Georges Dumézil<sup>191</sup> : « les rencontres avec les deux animaux qui se transforment l'un et l'autre en jeunes filles célestes, la fille du Soleil et la fille de ce Balsæg possesseur d'une sorte de roue des solstices d'été, aboutissent à des résultats opposés : amour et haine, bonheur et malheur, mariage et meurtre ». Mais l'importance charnière de la séquence cynégétique, est identique dans les deux cas sert en effet à introduire les épreuves finales déterminant l'union divine et/ou la divinisation du héros.

188 Vielle 1996:101-103, même remarque que pour le paragraphe consacré à Héraclès.

189 Vielle 1996:176-177 ; sur l'aspect juridique de la rencontre voir les remarques de Dumézil 1965:81.

190 Vielle 1996:177-178.

191 Dumézil 1978:139.

### *Actéon changé en cerf*

Actéon, fils du dieu mineur Aristée (ou de Cadmos\* selon Ovide) et d'Autooné, est élevé par le Centaure Chiron auprès duquel il devient un chasseur très habile. Selon la version la plus populaire, il surprend par hasard, au cours de ses chasses, la déesse Artémis prenant son bain. Furieuse et n'ayant pas ses armes à portée, cette dernière, l'aspergeant d'eau, le transforme en cerf; victime de cette apparence animale, Actéon meurt impuissant déchiré par ses propres chiens. Diodore<sup>192</sup> mentionne d'autres raisons au courroux de la déesse : Actéon aurait commis un sacrilège dans son temple ou se serait vanté d'être plus habile qu'elle à la chasse; cette dernière explication était déjà donnée par Euripide dans ses *Bacchantes*<sup>193</sup>.

Cet épisode de la mythologie grecque constitue un sujet favori des peintres, de l'Antiquité à la Renaissance, tout comme le seront plus tardivement les légendes des saints Eustache\* et Hubert\* au sein de la sphère religieuse. Pour toutes les chasses citées, la fin tragique d'Actéon semble avoir été la source la plus féconde où les auteurs médiévaux ont abondamment puisé leur inspiration.

### *La bataille de Sentinum*

À ces quelques mentions issues des textes antiques, nous pouvons ajouter celui de la bataille de Sentinum, qui opposa les Romains à une coalition de Samnites\* et de Gaulois, où la mort d'une biche et la survie d'un loup furent interprétées comme un présage faste pour l'armée romaine<sup>194</sup> :

Les armées, rangées en bataille, aperçoivent une biche chassée des montagnes en fuyant un loup, courant dans la plaine entre les deux armées; « puis les animaux prenant des sens opposés, la biche dirigea sa course vers les Gaulois, le loup vers les Romains. Au loup, les rangs de ceux-ci ouvrirent un passage; la biche, les Gaulois la percèrent. Alors, un soldat romain d'entre les premiers rangs s'écria : « la fuite et la mort passent de ce côté-là, où vous voyez étendu l'animal consacré à Diane. De ce côté-ci, le loup de Mars, vainqueur, sans atteinte et sans blessure, nous a rappelé et notre origine martiale et notre fondateur ! »<sup>195</sup>

192 « Il fut père d'Actéon de qui les fables disent qu'il fut dévoré par ses propres chiens. La cause de ce malheur fut selon quelques-uns, qu'étant dans le temple de Diane, il dit qu'il voulait faire son festin de noces du tribut de la chasse qu'il apportait à la déesse, et selon d'autres, qu'il s'était vanté d'être plus habile chasseur que Diane même. Quoi qu'il en soit, il n'est pas surprenant que la déesse se soit irritée de l'un ou de l'autre discours : et ce fut avec justice qu'elle se vengea si rigoureusement d'un homme qui venait jusque dans son temple braver le choix qu'elle a fait de la virginité ou qui se vantait de surpasser dans l'art de la chasse une déesse à qui les dieux cèdent à cet égard. Diane l'ayant donc métamorphosé lui-même en bête fauve, il fut méconnu par ses propres chiens qui le déchirèrent. Après la mort d'Actéon, Aristée alla consulter l'oracle de son père », Diodore, *Histoire universelle*, I, IV, XXXIII, « Histoire d'Aristée », 1737.

193 « Tu vois le malheureux sort d'Actéon; les chiens dévorants qu'il avait nourris ont déchiré ses membres parce qu'il s'était vanté d'être plus habile à la chasse qu'Artémis, dans les grasses terres. Puisses-tu éviter un tel sort, toi ! Viens ici, que je couronne ta tête de lierre. Avec nous, rends hommage au dieu », Cadmos s'adressant à Penthée, in Euripide, *Bacchantes*.

194 Cf. Annexes VI-2.3, Bataille de Sentinum, p. 922.

195 Vielle 1996:141-142, citant et traduisant Tite-Live, X, 30, 4-7. Voir aussi Bayet 1962:244-256. Nous remercions Patrice Lajoie de nous avoir signalé cette référence.

**En conclusion**, Christophe Vielle a examiné dans sa thèse<sup>196</sup>, ainsi que dans plusieurs articles<sup>197</sup>, le thème de la poursuite du cervidé merveilleux et la rencontre subséquente avec la divinité<sup>198</sup> : Héraclès, Rāma, Soslan, « le plus fort des héros », poursuivant un cervidé merveilleux, rencontre le surnaturel, une divinité, qui lui demande de la servir dans leur combat contre leurs ennemis.

Dans le même registre le père, d'Achille, de Cúchulain, de Batraz, de Puruuravas, tue au cours d'une chasse un cervidé et commet une faute durant la grande guerre qui va être à l'origine de la naissance du héros ; il est par là amené à rencontrer une divinité de type mélusinien, divinité chtonienne ambivalente, détentrice et pourvoyeuse.

La première séquence connaît une postérité certaine au travers de la légende hagiographique des saints Eustache\* et, plus tardivement, Hubert\*. Mais avant de retrouver notre saint ardennais, effectuons un saut historique et géographique dans une autre épopée légendaire, celle de la tradition arthurienne.

### **La tradition arthurienne de la chasse au blanc cerf :**

Le cerf, animal mineur dans le monde gréco-latin, trouve une nouvelle vigueur au Moyen Âge grâce à l'appui des clercs chrétiens, résolus à promouvoir sa noblesse, aux dépens du sanglier, qui avait jusque-là la faveur des chasseurs<sup>199</sup>.

La courre au cerf semble bien n'avoir acquis que tardivement son prestige et n'avoir été qu'une substitution secondaire à la traque du sanglier. En effet, contrairement à une opinion trop commune, le cerf n'était pas vu –au moins dans le monde romain- comme un gibier prestigieux. Réputé sans gloire, fuyant piteusement devant les chiens au lieu de faire front, il était, selon les mots de Martial, tout juste bon pour les rustauds sans noblesse. Sa viande même leur était dédaigneusement laissée, car censément molle et peu hygiénique.<sup>200</sup>

La littérature médiévale rapportée dans les *Mabinogion*<sup>201</sup> gallois, par Chrétien de Troyes<sup>202</sup> et par Robert de Boron<sup>203</sup>, évoque un chevalier dénommé Edern\* ou Ydern, orgueilleux et agressif à l'inverse de son homonyme armoricain saint thaumaturge bienveillant. Malgré le caractère impétueux du héros, son rôle dans les récits apparaît fondamental pour la régénérescence de la souveraineté du royaume. Avant de pénétrer plus en avant dans cette matière de Bretagne, il est bon de replacer les personnages cités dans un tableau synoptique afin d'en apprécier les variations.

196 Vielle 1996.

197 Cf. Vielle 1990:75-109, 1994:217-227, 1995:123-149.

198 Nous remercions Christophe Vielle de nous avoir confié ses conclusions sur cette séquence précise.

199 Cf. Pastoureau 2004:65-80.

200 Sterckx 2005:482.

201 Loth 1889:111-172. Les *Mabinogion* ont été élaborés à partir de deux manuscrits, le *Livre Blanc de Rhydderch* dont la rédaction s'étend de 1380 à 1410, et le *Livre Rouge de Hergest* qui est daté approximativement de 1350.

202 Chrétien de Troyes 1994. Le texte est daté vers 1170.

203 Robert de Boron 1927. Le Roman du Graal ou Roman de l'estoire dou saint Graal, est daté entre 1190 et 1199. Cette œuvre, s'appuyant sur celles de Chrétien de Troyes et de Robert Wace, marque une évolution du mythe du roi Arthur principalement par sa christianisation. C'est elle qui fait du Graal une relique chrétienne : le Saint Calice.

Tableau synoptique des termes			
Textes	<i>Mabinogion</i>	Chrétien de Troyes	Robert de Boron
Couple amoureux	Geraint et Enid	Erec et Enid	
[Edern]	Edern <sup>i</sup> le chevalier orgueilleux	Yder <sup>ii</sup> le chevalier de la forêt	Chevalier protecteur du cerf
Reine/souveraineté	Reine Guenièvre	Reine Guenièvre	Fée Viviane
Adjuvant	Cerf blanc <sup>iii</sup>	Cerf blanc <sup>iv</sup>	Cerf blanc <sup>v</sup>

i - « “Qui es-tu?” – “Je suis Gereint, fils d’Erbin ; et toi?” “Je suis Edern, fils de Nudd” » Loth 1889:124.

ii - V. 313 « *Li rois Yders i est alez / v. 1046 Sire, Yders, li fiz Nut, ai non* ».

iii - « Madawc, le forestier de la forêt de Dena rapporte à Arthur : “Seigneur j’ai vu, dans la forêt, un cerf comme je n’en ai jamais vu”, “Qu’a-t-il donc de particulier, que tu n’aies jamais vu son pareil?” “**Il est tout blanc**, et par fierté, par orgueil de sa royauté, il ne marche en compagnie d’aucun autre animal” », Loth 1899:113.

iv - V. 36 « *Li rois a ses chevaliers dist [v. 37] Qu’il voloit le blanc cerf chacier [v. 38] Por la costume ressaucier* ».

v - V.259 « Et en che qu’il parloient entr’eus, il voient venir parmi le gardin un chierf les grans saus et un braket apriés, et apré venoit une damoisiele a tout muetes de chiens, si les avoit tous descouplés et les aloit huant et esmoivant apriés le chierf. **Li chiers estoit tous blans et li brakés autresi tous blans**, mais tout li autre chien estoient noir. Mais de la damoisiele vous puis jou bien dire que c’estoit une des plus bieles damoisieles qui onques fust entree dans la court le roi Artus [...] Et quant elle ne trueve ne le chierf ne les brakés, elle s’arrestut aussi coume toute esbahie et jete jus son arch et ses saietes et demande li ques est li rois, et on li moustre [...] “Ha ! roi Artus, je me plaing trop malement perdu mon braket que je n’amoie pas petit et sui destourbee de diurre et les brakés et le chierf que je cache, que jou eusse pri en poi de tans, et ore en suis si eslongie que je ne sai quel part il est tornés” » in Roussineau 1996:214-215.

### *Geraint et Enid*

Dans le récit de Geraint et Enid (**Mabinogion**) le roi Arthur décide d’aller chasser le cerf merveilleux de la forêt de Dena. Son épouse *Gwenhwyvar* (Blanche Apparition) - veut le suivre à la chasse et convainc le roi de donner au vainqueur du cerf le droit d’en offrir la tête à la personne qu’il aime. Au début de la chasse, la reine rencontre le jeune et brillant Geraint qui lui fait aussitôt la cour, mais cette courtise est interrompue par la venue d’un chevalier fier et hautain, accompagné d’une très belle femme et d’un nain. Tout en refusant de se faire connaître, il fait fustiger Geraint par son nain. Or Geraint n’a pas d’armes pour provoquer le chevalier orgueilleux, lequel s’en va aussi mystérieusement qu’il est venu. On apprend plus tard que ce chevalier s’appelle Edern\* fils de Nudd. Geraint va s’armer et demande à Guenièvre la permission de poursuivre et de châtier le chevalier orgueilleux. Après plusieurs aventures, Geraint contraint le chevalier Edern à aller faire sa soumission à Guenièvre à la Cour du roi Arthur. Or, Edern arrive humble et soumis devant Guenièvre au moment précis où l’on rapporte la tête du fameux cerf qui était à l’origine de toute l’aventure ; Geraint arrive lui aussi à la Cour, en compagnie d’une jeune femme qu’il a libérée de la tyrannie d’Edern, la belle Enid, et c’est à cette dernière que la tête du cerf est finalement offerte.



### *Érec et Énide*

Le conte de Chrétien de Troyes (**CdT**) s'ouvre sur Érec escortant la reine Guenièvre au cours d'une chasse au cerf blanc, organisée par le roi Arthur. Sur son chemin, il rencontre un chevalier qui le malmène. Il le suit alors pour lui demander raison, arrive dans une ville où il rencontre Énide, en tombe amoureux et l'épouse après avoir vaincu son rival. Érec reste ensuite un an auprès de sa femme, temps durant lequel il cesse de guerroyer, ce qui provoque des murmures sur son compte de la part des autres chevaliers. À cause de cela, Énide en vient à lui faire reproche de demeurer auprès d'elle. Ces plaintes décident Érec à partir seul avec son épouse en aventure, mais en interdisant à celle-ci de lui parler. Énide viole à plusieurs reprises cet ordre pour sauver son mari, d'abord de chevaliers bandits, ensuite d'un comte malhonnête qui la désirait pour lui. Érec affronte également deux géants. À la suite d'une autre péripétie, durant laquelle Énide repousse les avances d'un autre comte pendant que le héros passe pour mort le couple se réconcilie définitivement. Dans un ultime épisode, Érec vainc un chevalier condamné à combattre tous les visiteurs d'un jardin merveilleux à cause d'une promesse faite à sa femme. Le conte se clôt avec le couronnement en grande pompe des deux époux par le roi Arthur lui-même à la suite de la mort du père d'Érec.

### *Le Roman de Merlin*

Dans *Le Roman de Merlin* de Robert de Boron (**RdB**), l'histoire du cerf blanc a la particularité d'être détriplée<sup>204</sup>. Le cerf blanc, poursuivi par un *braquet* (chien) et une demoiselle chasseresse, traverse le parc du palais du roi Arthur et se réfugie dans la salle même du palais où se tient la Cour. Là, le braquet attaque hargneusement le cerf. Alors, un chevalier se précipite sur le braquet, s'en empare, bondit sur son cheval et disparaît. Le cerf en profite pour s'esquiver. La demoiselle chasseresse arrive à son tour dans la salle. Elle se plaint qu'on lui ait ravi son braquet et fait manquer la prise du cerf. Sur ce, un chevalier tout équipé entre dans la salle et enlève la demoiselle chasseresse qui a juste le temps de réclamer justice et vengeance au roi Arthur. Merlin, qui a assisté à toute la scène, va confier à trois chevaliers la triple quête du braquet, du cerf et du chevalier ravisseur. C'est Gauvain qui est chargé de retrouver le cerf blanc. L'aventure est pleine de rebondissements ; Gauvain retrouve le cerf blanc, le prend et le décapite. Il rencontre un chevalier protecteur du cerf et en triomphe. Il est sur le point de lui couper aussi la tête lorsque l'amie du chevalier se précipite à son secours et c'est elle qui reçoit le coup fatal et est décapitée. Gauvain revient à la Cour du roi Arthur avec la tête du cerf, celle de la demoiselle et le chevalier vaincu. Les deux autres quêtes se terminent, elles aussi, victorieusement : le braquet est ramené à la Cour du roi, de même que la demoiselle chasseresse, non sans que plusieurs têtes aient été coupées et une au moins rapportée à la cour. Il se révélera plus tard que la demoiselle chasseresse ainsi libérée, ou conquise n'est autre que la fée Viviane, la future amante de Merlin puis la Dame du Lac qui élèvera Lancelot.

---

204 Fromage 1987:21-22.

*Merlin*

Dans la *Vita Merlini*<sup>205</sup>, Gwendolyne, l'épouse délaissée de Merlin, va épouser un prétendant. Merlin, monté sur un cerf à la tête d'une harde de cerfs, de daims et de chevreuils (v. 452), rejoint la cité qu'habite son épouse adultère. Et, arrachant les bois du cerf, les lance sur le fiancé dont il fracasse le crâne (v. 469). Dans un registre identique, Merlin se transforme en cerf dans l'histoire de « Merlin et Grisandole<sup>206</sup> ».

L'épouse de Merlin s'appelle ici Gwendolyne, « belle lyre<sup>207</sup> » *Gwenn-elain* en gallois, que Claude Gaignebet traduit par « blanche biche<sup>208</sup> ». À propos de l'étymologie de Gwendolyne, Pierre-Yves Lambert<sup>209</sup> nous faisait remarquer qu'« il y a bien un nom gallois masculin *Gwendoleu*, mais *Gwendolyne* semble inconnu au Pays de Galles, à date ancienne. On peut probablement supposer un premier élément de composé *Gwen-* “la blanche, la sainte”, le reste serait entièrement hypothétique ».

Si le cerf est l'animal-guide par excellence, dont la décapitation assure la souveraineté, il est fait appel ici au registre sexuel de l'animal. Le cerf est fort connu pour son esprit défensif envers sa harde et combatif envers les prétendants, qui par analogie évoquerait la souveraineté sexuelle du cerf sur sa harde de biches et le roi et son royaume.

Spéculant sur des survivances de divinités gallo-romaines dans le christianisme celte, certains<sup>210</sup> ont interprété le couple Merlin/cerf comme une hiérophanie, ou manifestation du dieu celte Cernunnos<sup>211</sup>. L'hypothèse basée sur l'analogie des bois de cervidés, particulièrement abondants dans l'iconographie de cette divinité, reste aventureuse en l'état des textes, bien que de nombreux récits médiévaux évoquent diverses transformations animales, mais sans références à un panthéon divin<sup>212</sup>. Le Merlin popularisé par Geoffroy de Monmouth est plus

205 Geoffroy de Monmouth = Walter 1999:56-171. La *Vita Merlini* est datée du début du douzième siècle.

206 Robert de Boron 1979:204. Il s'agirait de l'adaptation d'un conte que l'on retrouve aussi dans le *De Nugis Curialium* (Oxford, Bodl., Bodley 851), compilation de récits attribuée à l'auteur anglais Gautier Map, dont la rédaction se serait étalée entre 1181 et 1192/1193. Nous remercions Patrice Lajoie de nous avoir cité cette référence.

207 Selon Claude Sterckx, correspondance personnelle avril 2009.

208 Selon Claude Gaignebet 1974:162.

209 Correspondance personnelle datée du 19 mai 2009.

210 « Ancêtre mythique des traditions hyperboréennes » in Reznikov1999:264-268. « Il faut saisir que cette figure de cerf qui représente le dieu zoomorphe Cernunnos est bien plus qu'un simple “attribut”. Plus exactement, il y a assimilation » Baudry 2007:115 ; « [saint] Kornéli recouvrait le dieu celtique - mais pré-indo-européen - connu sous le nom de Kernunnos » Markale 1987:298 ; « Herne, Hernequin, Hellequin, Arlequin, Kernunos, il y a beau temps que les folkloristes et les philologues ont su reconnaître, sous ces divers noms, les variantes de l'homme sauvage » in Gaignebet - Lajoux 1985:95.

211 Cf. *supra* ; Sterckx « Cernunnos » 2005:461-492 ; Boekhoorn 2008:136-147 : « 5.11 Le dieu cornu / le dieu cynégétique / le Seigneur des Animaux de type Cernunnos ».

212 Merlin, ou ses avatars (Suibhne, Laikolen), « a le corps couvert de plumes d'oiseau » Stalmans 1999:206, « a un jumeau loup » Walter 1999:26, « naquit velu comme un ours » Robert de Boron.

Au travers de ses avatars, *Myrddin Emrys*, *Myrddin le Sauvage* et *l'esprit Myrddin*, Merlin apparaît comme le Maître des Animaux, l'homme sauvage, un prophète, l'esprit tutélaire de l'île de Grande-Bretagne. (Conférence de M. Tim ap Hywel sur la figure insulaire de Myrddin, Landeleau, le 10 août 2001. « Taliesin, qui avait été Gwion Bach, servant la sorcière Cyridwenn [...] fut tour à tour transformé en lièvre de la terre, en poisson des

magicien que divin. Il correspond au type de l'homme sauvage/ascète/prophète, intermédiaire redouté mais positif, entre la Nature et le roi, plus qu'à celui d'une divinité psychopompe. Toute religion fonctionnant sur le mode symbolique, de nombreux aspects de cette figure aux cornes périodiques, favorisent son association à l'expression d'un dieu jupitérien celtique, maître des eaux vives, autorisant les passages des êtres entre les deux mondes<sup>213</sup>.

Si la tradition arthurienne a mis au premier plan, la chasse au blanc cerf, la tradition celtique plus archaïque des *Mabinogion* gallois réduit cette chasse merveilleuse à un prélude de la quête de la souveraineté.

### **La quête de la souveraineté :**

Un des aspects de la symbolique du cerf médiéval, et non des moindres, est son association à la souveraineté royale. Plusieurs œuvres littéraires médiévales usent implicitement de ce motif, *Erec et Enide* de Chrétien de Troyes, son équivalent *Geraint et Enid* des *Mabinogion*. Symboliquement transparait l'idée que la souveraineté ne peut être légitime que si elle est reconnue par les puissances surnaturelles. Des êtres de l'Autre Monde dépendent la fertilité, la prospérité, la régénérescence du royaume, d'où la nécessité pour le souverain de négocier avec eux.

Les récits celtiques médiévaux comptent plusieurs nobles personnages qui conquièrent la souveraineté au travers d'une chasse merveilleuse<sup>214</sup> : les rois irlandais Lughaidh<sup>215</sup>, Níall Naoighiallach<sup>216</sup>, Cormac mac Airt; les rois gallois Pwyll\*, Peredur\* et, dans la littérature arthurienne (avec) Érec et Énide.

#### ***Pwyll***

L'histoire de « Pwyll\*, prince de Démétie » est l'une des *Quatre Branches du Mabinogi*<sup>217</sup>. Dans la première partie du récit, il échange durant une année, la souveraineté de son royaume avec Arawn, roi d'*Annwvyn*, l'Autre Monde celte de la littérature médiévale galloise. Dans la seconde partie, il rencontre sa future épouse, Rhiannon, qu'il doit ravir à un certain géant Gwawl dans le délai d'une année.

Lors d'une chasse dans le *Glynn Cuch*, Pwyll\*, prince des sept *cantref* de la Démétie, poursuit un cerf mais c'est une autre meute, une meute de chiens blancs aux oreilles rouges (des chiens de l'Autre Monde), qui rattrape le cerf et le met à terre. Pwyll\* écarte alors la meute des chiens

---

eaux, en oiseau du ciel, et finalement en grain, jusqu'à ce que [...] il renaisse en Taliesin [...] Puis il fut à nouveau transformé : « J'ai été un jeune saumon bleu, j'ai été un chien, un cerf, un chevreuil de la montagne » (*Book of Taliesin*, 19-1 & ss.) » Baudry 2007:119.

213 Sterckx 2005:485-489.

214 Cf. Hily 2002:45-57, le 3<sup>e</sup> chapitre consacré à « La chasse de l'Autre Monde ».

215 Fils du roi irlandais Dáire Doimhtheach.

216 « Aux neuf otages », roi qui aurait vécu entre la fin du quatrième siècle et le début du cinquième en Irlande.

217 Textes médiévaux gallois faisant référence au folklore mythologique celtique insulaire. Les autres récits sont ceux du *Mabinogi* de Branwen, Manawydan fils de Llyr et Mathonwy, cf. Lambert 1993:31-56 « Pwyll, prince de Dyved » ; voir aussi Annexes VI-2.32, Pwyll, p. 938.

blancs pour mettre ses propres chiens à la curée. Arrive Arawn, qui lui dit : « Je n'ai jamais vu personne en commettre une plus grande [impolitesse] que de chasser une meute qui a tué un cerf et d'appeler la sienne à la curée ! ». Pour s'être indûment approprié le gibier, Pwyll\* accepte alors de réparer sa faute et Arawn propose qu'ils échangent leurs royaumes et leurs identités pour une année, au terme de laquelle Pwyll\* devra se battre contre Hafgan, un ennemi d'Arawn. Il se rend à la résidence royale d'Arawn et l'année se passe dans les chasses, les concerts, les banquets, l'amitié et la conversation avec sa compagnie, jusqu'au soir fixé.

Au jour dit, il va se battre contre Hafgan et le tue du premier coup. Pwyll\* « reçoit l'hommage des guerriers » et règne sur les deux royaumes, il est surnommé « prince d'Annwvyn ». Puis, il se rend au *Glynn Cuch* et y retrouve Arawn ; ils reprennent leurs identités et aspects respectifs. Pwyll\* retourne en Démétie, où on le rassure sur la façon dont son royaume a été administré en son « absence » et où il raconte la vérité à ses nobles.

« Pwyll, prince de Démétie », première branche du *Mabinogi*, décrit une légende royale, attachée à rappeler les origines d'une dynastie (les princes de Démétie) et, en même temps un mythe fondateur destiné à rappeler au prince comme à ses sujets, quels sont les principes de la conduite à respecter. Les deux premiers épisodes opposent Pwyll\*, d'abord à un roi de l'Autre Monde, *Arawn*, puis à une cavalière surnaturelle, Rhiannon, qui deviendra sa femme. Dans le second épisode, le mariage de Pwyll\* et Rhiannon symbolise la représentation mythique d'une hiérogamie, ou union conjugale de caractère sacré, « entre le principe mâle et le principe féminin, entre le roi et son royaume, garantissant sur le plan macrocosmique la pérennité du cycle vital, au niveau microcosmique la fécondité générale du royaume<sup>218</sup> ». En se rappelant que « les princes de Démétie ne comptent jamais Pwyll\* dans leur généalogie : il ne s'agit ici que de mythologie “pré-humaine”<sup>219</sup> ».

Cette alliance avec un roi de l'Autre Monde, quelles que soient les circonstances qui y ont conduit, a tous les traits d'une légende mythologique : le roi de Dyved a la confiance du dieu de la royauté, un dieu varunien qui lui propose une alliance de « compagnonnage ». C'est donc bien un contrat qui fait du roi terrestre l'égal de son homologue divin. [...] Ces deux premiers épisodes illustrent donc les fondements de la royauté : sa prospérité est fondée sur la justice et le respect du contrat divin ; l'accession à la royauté se produit par l'union avec la déesse de souveraineté, qui incarne tout à la fois la terre et la royauté.<sup>220</sup>

Dans le premier épisode, on retrouve le thème de la souveraineté, attaché au cerf, animal-guide, inséré dans une chasse merveilleuse. Le partage contesté de la dépouille du cerf amène à l'échange de souveraineté dans l'Autre Monde. Échange réussi dans la mesure où les deux protagonistes respectent à la lettre les termes du contrat. Ces deux aspects de la souveraineté se déroulent sur le cycle temporel d'une année. Ces relations d'échanges symboliques entre le terrestre et l'Autre Monde, le couple humain et le roi et sa terre, devaient parler au public des cours habitué à cette littérature celtique à caractère mythologique. L'intérêt de ce texte dans notre corpus est la redondance, et l'association explicite des motifs de la chasse merveilleuse et de la souveraineté.

218 Sterckx 1986:67.

219 Correspondance personnelle avec le professeur Claude Sterckx que nous remercions pour ces précisions.

220 Lambert 1993:31-32.

***Peredur***

Dans *L'histoire de Peredur fils d'Evrarc*<sup>221</sup>, le héros gallois, par deux fois, rencontre le « merveilleux qualifiant » au cours d'une chasse. Comme l'a bien développé le celtisant Gaël Hily, c'est en chassant le cerf que le héros est amené à conquérir la souveraineté représentée par un symbolisme féminin clair ou sombre. Dans le premier épisode, le cerf guide le héros vers un château, où vivent trois nobles filles qui le mettent en garde contre leur père<sup>222</sup>. Peredur\*, suite aux conseils reçus, va devoir affronter le Monstre Noir du Tertre, un monstre aquatique, sur la colline douloureuse. Lors de la deuxième chasse au cerf menée par Peredur\*, le héros se rend au château des Merveilles et rencontre de nouveau l'aspect sombre de la Souveraineté, personnifiée par la fille noire. Elle lui apprend qu'il ne peut rencontrer l'impératrice sans avoir tué le fléau qui se trouve dans la forêt, un cerf destructeur dont il devra couper la tête avec une épée.

Cette forêt possède des caractéristiques désertiques puisque les animaux qui y vivent meurent de faim, s'ils ne sont pas tués par le cerf. C'est dans ce monde sauvage, où vit un fléau, que se trouve la fille noire ; « Ce dernier épisode a le mérite de mentionner les deux figures de la Souveraineté, la fille noire et l'impératrice. La fille noire parle d'ailleurs de l'impératrice comme si elle la connaissait parfaitement, ce qui pourrait laisser supposer que ces deux personnages n'en formaient qu'un seul à l'origine<sup>223</sup> ».

Ce nouvel exploit renforcera un peu plus la force et le courage du héros en vue de conquérir la Souveraineté. « Cette chasse au cerf, ajoutée à plusieurs exploits, mène Peredur\* chez l'impératrice de Constantinople avec qui il exerce la royauté durant quatorze années<sup>224</sup> ». Au cours de l'épisode suivant, alors que Peredur\* se trouve à la Cour d'Arthur, survient la jeune fille hideuse « Son visage et ses mains étaient plus noirs que le fer le plus noir qui ait jamais été poissé. Le plus laid, ce n'était pas la couleur, mais la forme de son corps<sup>225</sup> ».

Comme l'a montré Glenys W. Goetinck<sup>226</sup>, cette jeune fille correspond à l'aspect hideux de la déesse souveraine, le côté plaisant étant, quant à lui, représenté par l'impératrice de Constantinople. Le récit gallois scinde la Souveraineté en deux personnages distincts, tout en atténuant leur caractère divin. « Cependant, aux yeux des Gallois, Constantinople<sup>227</sup> devait évoquer un endroit aussi lointain et étranger que pouvait l'être l'Autre Monde. La rationalisation du récit ne s'est opérée qu'en surface, le fond restant quant à lui identique au schéma irlandais<sup>228</sup> ». Pierre-Yves Lambert relativise le schéma de la conquête de souveraineté chez Peredur\*, car

221 Lambert 1993: 237-281 Pour le développement des récits cf. Annexes VI-231, Peredur, p. 937

222 « Mon nom est le Noir Oppresseur (*y Du Trahawc*). On m'a appelé ainsi parce que je n'ai laissé personne autour de moi sans l'opprimer et je n'ai fait de réparation à personne » Lambert 1993:265.

223 Hily 2002:52, citant Goetinck 1967:356; 1975:272.

224 Hily 2002:50-51.

225 Lambert 1993:272. Il s'agit de la « Demoiselle Hideuse », dans les romans français.

226 Goetinck 1967:354-361.

227 Goetinck 1966; 1967:355; Bromwich 1960-1961:456. Pour Rhys 1891:135, l'impératrice correspond en fait à Gwenhwyfar, la femme d'Arthur.

228 Hily 2002:51.

« Peredur est le chevalier idéal, qui ne vise qu'à la gloire militaire. Il est réellement inapte à assumer la souveraineté. Plus qu'Owein et que Gereint, Peredur\* est un guerrier. Mais c'est à l'origine un guerrier celtique, retranché de la vie commune par un serment, des tabous et des cultes propres à son état<sup>229</sup> ». « À vrai dire, Genys Goetinck est obligée d'admettre que si le roman arthurien doit s'interpréter comme une légende de souveraineté, il s'agit d'une variante qui est rarement attestée dans les littératures celtiques : le héros doit conquérir une reine en affrontant un dieu de l'Autre Monde<sup>230</sup> ».

Dans ce dernier récit des *Mabinogion*, la chasse est l'action de transition, le monde sauvage de la forêt le lieu liminal, et le cerf l'animal guide vers l'Autre Monde. Ici pourtant, la chasse au cerf semble ordinaire, à la différence de la chasse au Blanc Cerf, aussi rare que redoutable.

### ***Edern, saint ou chevalier ?***

Le cerf merveilleux et le chevalier Edern semblent deux aspects du même personnage ; rencontrés ensemble, revendiqués ensemble par la reine Guenièvre et vaincus ensemble au point qu'on pourrait presque dire que la tête coupée du cerf « est » le trophée de la victoire sur le chevalier Edern. De la même façon, d'ailleurs, on se demande si Guenièvre et Enid ne sont pas un dédoublement de la même personne. Le schéma aménagé semble être le suivant : le chevalier-cerf Edern doit être vaincu et décapité pour que le jeune conquérant gagne le cœur de sa dame, son prix étant la tête du chevalier-cerf.

La chasse au blanc cerf commandée par Arthur, ne plaît guère au chevalier Gauvain : en effet, la coutume veut que le vainqueur de cette chasse donne un baiser à la plus belle des pucelles (CdT) de la Cour ; « Chacun de ces chevaliers voudrait soutenir, à tort ou à raison, que celle qui lui plaît est la plus belle et la plus noble<sup>231</sup> ». La réussite de la chasse entraînant une compétition de beauté, le pouvoir acquis par le chasseur vainqueur risque de bouleverser l'ordre social établi. Il est tentant de faire le rapprochement entre l'enjeu de la chasse, la plus belle pucelle de la Cour et la souveraineté du royaume, le cerf blanc symbolisant ici la fertilité symbolique nécessaire à la régénérescence de la royauté. Cette symbolique est implicite dans le texte, car comme le remarque Pierre-Yves Lambert à propos des romans arthuriens gallois, ils sont « si tardifs que l'on doit s'attendre, de toute façon, à ce que les anciennes légendes de souveraineté aient été vidées de leur contenu. C'est certainement ce qui se passe pour Gereint, qui reçoit bien l'hommage d'un trophée royal (la tête du cerf blanc), et qui hérite des terres de son père. Mais son épouse lui est donnée par le suzerain, Arthur, ce qui est caractéristique du système féodal anglo-normand. Gereint se conduit bien plus en vassal qu'en seigneur<sup>232</sup> ».

À travers ces différents récits, nous devinons un certain personnage fabuleux, le Chevalier Orgueilleux de la forêt, Edern ou Yder, qui entraîne à sa conquête, ou à sa quête, un jeune héros dont l'enjeu est une belle dame offensée (reine, Guenièvre, demoiselle prisonnière ou

229 Lambert 1995:208.

230 Lambert 1995:184.

231 Chrétien de Troyes 1974:2.

232 Lambert 1995:186.



chasseresse). Le trophée qui authentifie l'hommage chevaleresque rendu à la dame est la tête coupée du cerf blanc, quand ce n'est pas la tête d'un autre personnage mystérieux, doublet du chevalier Ederm.

La tête coupée, comme l'a remarqué Claude Sterckx dans son ouvrage *Les mutilations des ennemis chez les Celtes préchrétiens (La tête, les seins, le Graal)*, est le réservoir de l'énergie vitale. Elle est le trophée par excellence, dont le Graal chrétien est le dernier avatar mythico-religieux. La quête du blanc-cerf, dans notre récit, devient donc de la part du roi Arthur, l'acte nécessaire à la régénérescence de son royaume, dont la reine, Guenièvre (*Gwenhwyfar* - Blanche Apparition), est le symbole humain. Comme tout acte rituel, ne pas le réussir peut occasionner de grands troubles. Gauvain met en garde son roi contre cette coutume « Il peut en arriver de grands malheurs<sup>233</sup> ».

### ***La reine métaphore de la souveraineté***

« Par le nombre de ses occurrences, la chasse au cerf combinée avec la femme hideuse semble apparaître comme l'élément le plus ancien des différents récits<sup>234</sup> ». Le cerf-guide amène le héros à la rencontre de la Souveraineté dans l'Autre Monde.

Pour assurer la Vie du Monde sur terre, le prétendant à la royauté doit s'accoupler avec la déesse<sup>235</sup> [...] Ce symbolisme sexuel est particulièrement manifeste avec la chasse, exercice qui peut alors être interprété comme un prélude à l'hiérogamie royale. Dans les différents récits, la Souveraineté réside dans la forêt ou dans un lieu reculé tel que le désert. Autrement dit, elle demeure dans une région que l'homme ne maîtrise pas et qui est assimilable à l'Autre Monde.<sup>236</sup>

La déesse retrouvant sa virginité après chaque accouplement, dans une société patriarcale, on peut se poser la question de l'enjeu positif/négatif de la virginité. Sa sexualité n'étant pas contrôlée par l'homme, devient-elle une menace de l'ordre<sup>237</sup> ?

En fait, la virginité de la souveraineté n'est pas dangereuse : elle correspond au fait que chaque nouveau règne est un moment primordial, le début d'un microcosme temporel. Le fait qu'elle est hideuse avant d'être conquise et jolie après, expose par analogie que la conquête du pouvoir est ardue, difficile et effrayante, mais aussi merveilleuse qu'une jolie femme quand elle a réussi. La forêt, désert sauvage, représente bien le lieu de la divinité, mise<sup>2</sup> à distance de l'espace domestique pour le monde sauvage, donc lointain et périphérique. Cette conception s'explique ; dans le sens que Claude Lévi-Strauss a donné à l'opposition du « cru » et du « cuit », soit une articulation entre nature et culture, une réponse originale, ici celtique, de la conceptualisation de l'homme dans l'univers.

Son association récurrente avec le monde sauvage, l'Autre Monde, « est tout à fait appropriée .

233 Chrétien de Troyes 1974:2.

234 Hily 2002:56.

235 « La psychanalyse a montré que les relations sexuelles sont interprétées inconsciemment comme un conflit, dans lequel l'homme l'emporte avec son organe génital comme arme de domination » Róheim 1950:63 cité par Hily 2002:57.

236 Hily 2002:57.

237 Une comparaison pourrait être faite avec l'ascète, l'ermite, qui dans la tradition indienne, est plus fort que les dieux. Une redondance de la polarité nature/culture, domestique/sauvage, chère aux ethnologues.

La vierge se trouve dès lors identifiée à la vie naturelle et animale [...] La vierge devra attendre de s'unir avec le candidat à la royauté pour reprendre ses traits humains<sup>238</sup> ».

Cette association reine = souveraineté, présente dans notre récit, a déjà été évoquée par Jean-Claude Lozac'hmeur<sup>239</sup>, dans une démonstration de l'origine armoricaine du roman arthurien, et par Gaël Hily<sup>240</sup> sur les aspects de la souveraineté ; pour ces chercheurs, l'intitulé « Érec et Énid » peut être traduit comme « Waroc et Gwened », le roi breton Waroch et son royaume vannetais. Cependant pour J.-C. Lozac'hmeur la légende dès la fin du Moyen Âge n'était plus comprise : « peut-être sous l'influence d'une civilisation patriarcale, il y a eu une inversion des rôles, Enide sous la forme modernisée de Vannes étant interprétée comme un personnage masculin<sup>241</sup> ». Le celtisant Gaël Hily le détaille ainsi<sup>242</sup> :

Son nom provient d'une prononciation fautive du toponyme breton Bro-Wened « le Pays de Vannes » qui a donné une forme orale \*Bro-ened<sup>243</sup>. Le mécanisme est certainement identique pour Erec qui viendrait du nom d'une région de Bretagne, à savoir Bro-Weroc, réduit à une prononciation en Bro-eroc<sup>244</sup>. Erec correspond à une forme française du breton Guerec, anciennement Weroc. Ce nom a été porté par de nombreux souverains de la partie est du royaume de Vannes et en particulier par son fondateur historique, Gweroch, mort vers 550<sup>245</sup>. Le territoire d'origine des Vénètes, en plus de se nommer Bro-Wened, porte aussi le nom de son conquérant, Bro-Weroc « le Pays de Weroc<sup>246</sup>».

[...] de la même façon que Lughaidh et Níall ont conquis la Souveraineté d'Irlande<sup>247</sup>.

Bien que le motif de la conquête, et/ou régénérescence, de la souveraineté ne soit qu'un des développements possibles de la chasse au Blanc Cerf, sa présence, remarquable, élargit son champ sémantique et par là son intérêt pour le public de l'époque. Peut-on analyser la métonymie de la terre et de la femme et celle de son absence comme une altération de la qualité d'homme ? Pour le chevalier courtois, l'absence d'épouse comme de terre, pourrait dans l'esprit du roman, exprimer une déficience inqualifiable, incarnée dans le personnage d'Érec-Geraint ? Dans tous les cas, le récit se conclut sur la double réussite du héros, il amène la tête du cerf ou du chevalier orgueilleux et sa prisonnière, la belle Énid, qu'il va épouser. La conclusion associe les deux aspects amour féminin et animal merveilleux, ce dernier symbolisant l'énergie vitale du monde sauvage, nécessaire à la régénérescence du royaume.

Nous retrouvons le motif de la souveraineté royale associé explicitement à la virginité, la

238 Hily 2002:58. Voir aussi pour le point de vue théorique l'ouvrage de Guyonvarc'h - Le Roux 1983, *Morrigan-Bodb-Macha, La souveraineté guerrière de l'Irlande*. Pour Mélusine cf. Matthew 2001:14 : « Ces déesses, qui sont souvent liées avec le suzerain légendaire du territoire, représentaient de façon anthropomorphique la souveraineté de la terre en symbolisant non seulement le sol et la substance du territoire, mais aussi la domination spirituelle et légale qu'exerçait le suzerain sur le pays. Elles avaient, ainsi, pour charge, d'assurer non seulement la prospérité de la terre, mais aussi la sécurité du territoire et la prééminence militaire ».

239 Lozac'hmeur 1993:145-159.

240 Hily 2002:52-53.

241 Lozac'hmeur 1993:159.

242 Hily 2002:53.

243 Bromwich 1960-1961:465 ; Lozac'hmeur 1992:398 ; cf. Loomis 1949:100-103.

244 Bromwich 1960-1961:464-465.

245 Grégoire de Tours, *Historia Francorum*, V 16-17, IX 18 ; in Latouche 1963-1965:I -269, 288 , II -203-204.

246 Bromwich 1960-1961: IX, 439-474, 464-465.

247 Hily 2002:53.

chasteté<sup>248</sup>, féminine dans la quatrième branche des *Mabinogion* : le roi Math fait subir à ses deux neveux Gwydion et Gilfaethwy un châtement pour avoir provoqué une guerre injuste pendant laquelle Gilfaethwy a eu l'occasion de violer la vierge Goewin, porte-pied de Math. « Par sa virginité et sa fécondité, cette jeune fille assurait le bien-être du roi ainsi que la bonne administration du royaume, thème que l'on retrouve chez les Romains et les Celtes<sup>249</sup> ». Gilfaethwy est transformé en biche « de bonne taille » et Gwydion en cerf. Leur punition ne s'arrête pas là, l'année suivante ils sont transformés en sanglier et en laie, l'année d'après en loup et en louve, avant de retrouver une forme humaine. Les métamorphoses animales représentent « une rare survivance trifonctionnelle archaïque<sup>250</sup> ».

Si dans une perspective phénoménologique, voire « éliadéenne », on peut admettre ce jeu de valence symbolique sur la féminité, la femme vierge/reine/vieille valant pour le royaume, quel est le rôle du cerf dans le récit ? Les observations éthologiques nous apprennent que le cerf n'est pas un animal territorial. « En zone forestière, le cerf dominant paraît plus attaché à interdire à ses congénères l'accès aux biches qu'il accompagne qu'à défendre un secteur déterminé. Il n'y a pas de territoire, tout au plus une zone de brame vaste qui correspond à la zone d'activité des biches<sup>251</sup> ». Suivant cette observation, le cerf blanc ne serait que le « protecteur » merveilleux de cette féminité tout aussi merveilleuse, dans un même rapport d'équivalence Nature/Sur-Nature dont le roi serait le médiateur privilégié.

**En conclusion**, la chasse au Blanc Cerf est un schéma narratif récurrent de la littérature médiévale, qui se décline en genre (biche ou cerf), en fonction (animal-guide ou décapitation qualifiante) et en but (amour terrestre ou divin), voire en châtement (cf. *infra*).

La genèse de ce motif remonterait, selon les auteurs médiévaux, au mythe d'Actéon issu de la littérature classique<sup>252</sup> : « Comme la chasse merveilleuse qui mène le héros dans l'autre monde, la légende grecque a fasciné Froissart : celle d'Actéon qui découvre, comme le héros de la chasse au blanc cerf, la retraite d'une femme surnaturelle ».<sup>253</sup> Dans ce cas, la femme surnaturelle se

248 Le motif ne serait pas exclusivement réservé à la virginité féminine, mais plus généralement avec le comportement chaste de la femme, si on suit l'histoire de Caradoc de Vannes comme l'a présenté Patrice Lajoie, le cheval remplaçant le cerf. Cf. Patrice Lajoie 2005:51-116, « Lug, Caradoc, Budoc. Une histoire de désir ».

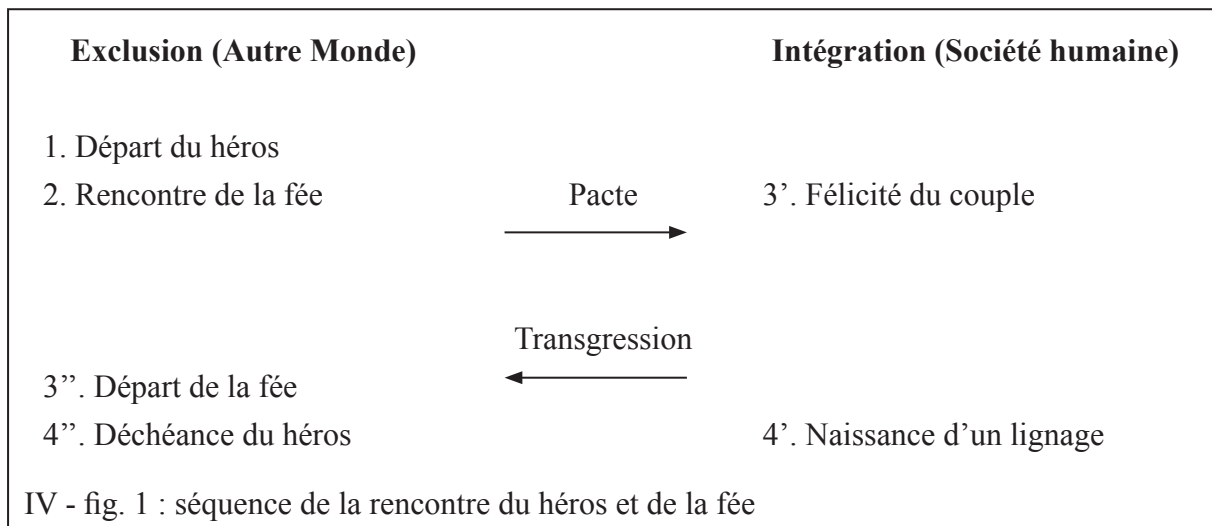
249 Boekhoorn 2008:51.

250 Boekhoorn 2008:51. « 1. Le sanglier est le symbole de la première fonction sacerdotale ; 2. Le loup celui de la deuxième fonction guerrière ; 3. Le cerf celui de la troisième fonction productrice dans son aspect de fécondité ».

251 Bonnet - Klein 1991:84.

252 « *Les Métamorphoses* d'Ovide ont transmis au Moyen Âge la tradition hellénistique et par *les Métamorphoses* Froissart a découvert la légende d'Actéon, dans le texte latin ou dans l'adaptation française, remarquablement fidèle, qu'en donne l'Ovide moralisé au début du XIV<sup>e</sup> siècle. [...] Actéon, qui riens n'en savait, / Est la venus par ignorance, / Si com fortune et mescheance / Le maintent a sa mortel paine. / Dyane estoit en la fontaine, / Toute nue, sans couverture, / Voir le vallet qui d'aventure / S'est la sor elles embatus [Ovide moralisé (Boer 1915: L.III, vv.422-429, p.308)] » Harf-Lancner 1980:149. La littérature celtique nous conserve d'autres mentions mythologiques du cervidé, comme Flidais, la femme de Fergus mac Róich (L'amant de Meadhbh dans le Cycle d'Ulster) : c'est une divinité qui, en conduisant son char attelé de cerfs, règne sur la faune forestière, appelée dans les textes irlandais le « bétail de Fliodhais », cf. Boekhoorn 2008:45 ; Thurneysen 1921:318. C'est là une notion éloignée de la séquence de la chasse merveilleuse.

253 Harf-Lancner 1980:148, 143-152. Jean Froissart, *Le Méliador*, vv. 117-148 (Longnon 1899), « dont la seconde version semble dater de 1380 ».



rapproche des schémas mélusiniens, elle est épouse ou elle châtie. Le cerf blanc ne joue plus que le rôle d'animal guide. Le récit est présenté sous le schéma narratif suivant par l'analyste romane Harf-Lancner<sup>254</sup> :

- Le héros s'enfonce dans la forêt au cours d'une partie de chasse
- Un cerf l'entraîne à sa suite
- Le chasseur franchit la frontière de l'Autre-Monde et découvre une femme surnaturelle.
- Le chasseur reçoit un châtiment

Si la séquence de la poursuite du cervidé<sup>255</sup>, dans les textes antiques, se terminait positivement par une rencontre et un accord avec la divinité rencontrée, la séquence, négative, d'Actéon, semble bien isolée dans cet ensemble. Pourtant, cette séquence, chasse merveilleuse ou au blanc cerf + bain de la fée, aurait inspiré les lais médiévaux de Marie de France de *Graelent*<sup>256</sup> et de *Guingamor* (ou *Guigemar*<sup>257</sup>), et par influence postérieure, la chasse merveilleuse du *Méliador* (~1380) aurait été inspirée à Froissart selon le schéma suivant<sup>258</sup> (voir IV-fig. 1).

Au Moyen Âge il n'est plus question de divinité, mais de fées, personnages ambivalents appartenant au monde sauvage, à la Nature. La rencontre avec la fée peut être un prélude amoureux ou malheureux, comme pour Pierre de Béarn, le comte de Biscaye, ou le chevalier ours qui à l'image d'Actéon souffrent physiquement de leur rencontre avec un être merveilleux au cours d'une chasse tragique. « Tous reçoivent un châtiment. À la métamorphose physique du

254 Harf-Lancner 1980:143-152.

255 On peut aussi se référer à la recherche de Ogle, 1916:387-416, « *The Stag-Messenger Episode* » qui propose de voir dans la séquence une origine orientale plutôt que celtique.

256 Dans le Lai de Graelent Meur, il est question des amours d'une femme de l'Autre Monde et d'un chevalier. In Poésies de Marie de France, poète anglo-normand du XIII<sup>e</sup> siècle...cf. Roquefort 1820:486-541.

257 « Le jeune chevalier Guigemar se rend un jour dans la forêt pour s'adonner à son sport favori : la chasse. Tout à coup, dans un épais buisson, il aperçoit une biche blanche "avec des bois de cerf sur la tête". Il tire une flèche qui atteint l'animal mais cette même flèche revient ensuite sur le chasseur et le blesse grièvement. Alors, la biche se met à parler; elle avoue sa douleur tout en avertissant Guigemar du sort qui l'attend » Walter 2003:57. Le lai de Guigemar reprend en fait la tragédie d'Actéon en l'adaptant au merveilleux médiéval, en prenant un peu de distance avec les récits du type « rencontre du Blanc cerf christophore ».

258 Harf-Lancner 1984:114.

chevalier ours et d'Actéon fait écho la métamorphose spirituelle du comte de Béarn, possédé chaque nuit par un démon mystérieux [sommambulisme], aussi monstrueux que l'homme ours ou le cerf Actéon<sup>259</sup> ».

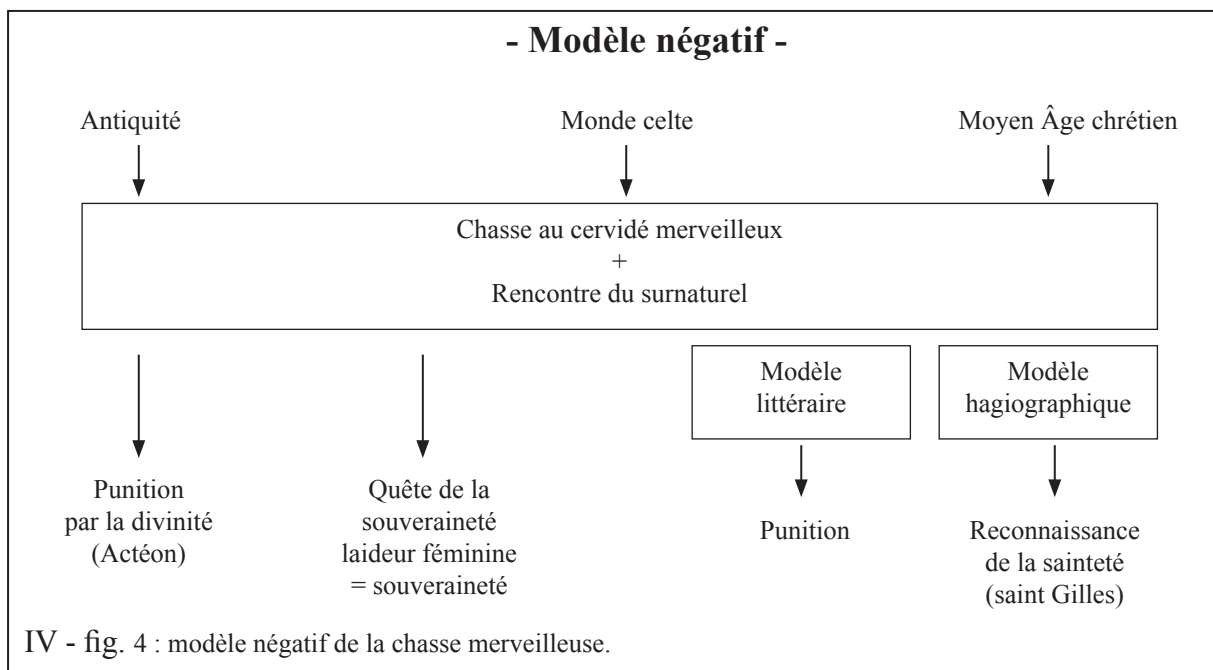
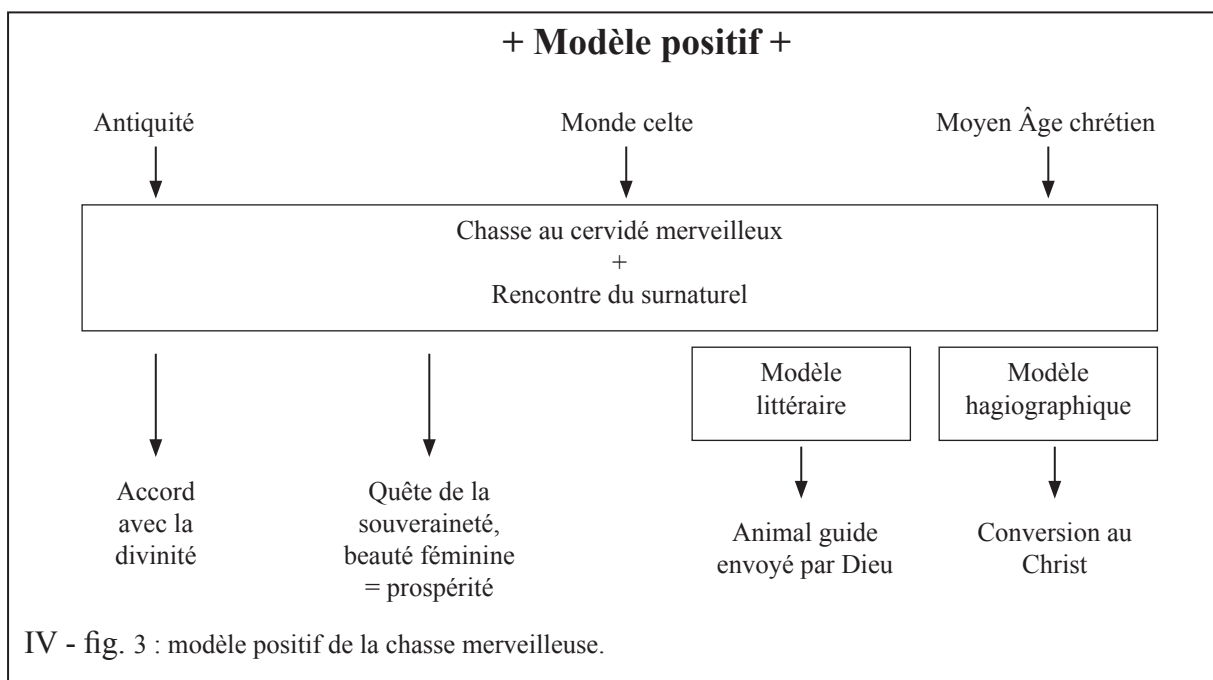
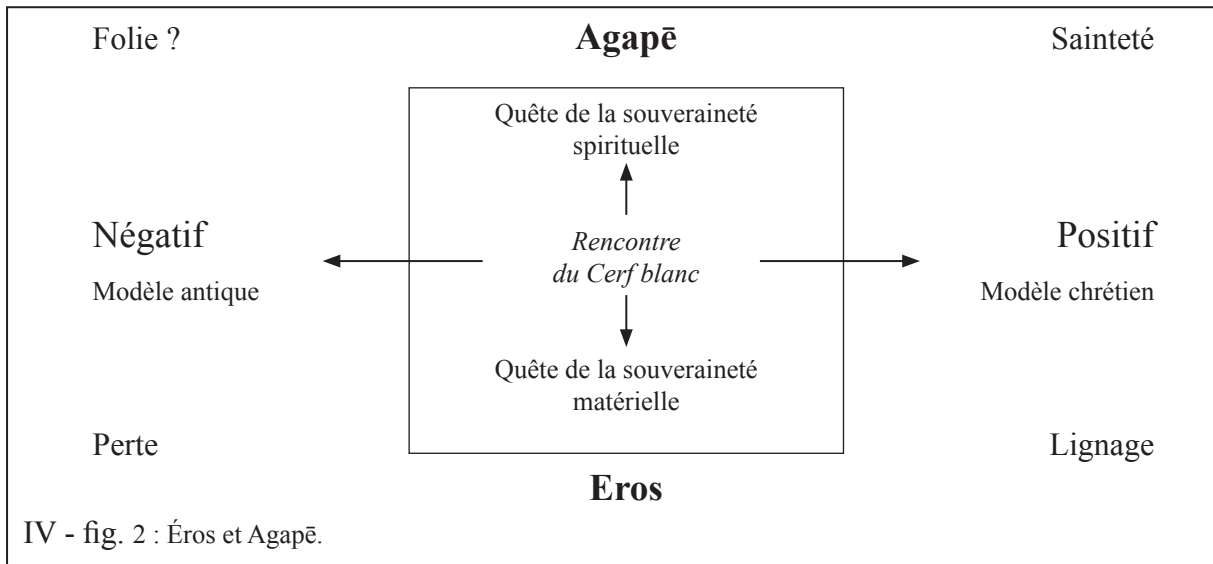
Cependant, si le roman courtois a exploité le ressort de la rencontre féminine, présente dans le mythe d'Actéon, on ne peut exclure la prégnance du mytheme indigène (pan indo-européen) de la chasse merveilleuse.

À l'opposé de la fin tragique existe un thème plus important : la rencontre de l'Eros ou *Agapē*<sup>260</sup>. L'usage de ces deux termes résume les tendances observées dans les récits, du motif de la blanche biche permettant au chevalier la rencontre amoureuse, à celui du cerf épique provoquant la rencontre du chevalier-seigneur avec Dieu ou son serviteur (Eustache\*, Gilles\*, Hernin\*, Edern\*...).

Cette rencontre de l'*Eros* et/ou *Agapē*, termes à la sémantique fertile, offre des développements narratifs vers d'autres finalités. L'Eros peut-être positif ou négatif, comme dans les schémas mélusiniens, souvent associé symboliquement à la souveraineté terrestre (mariage de la fée ou de la princesse) ; l'*Agapē*, quant à elle, ne peut que répondre au schéma de transcendance, de transformation spirituelle positive. On peut subodorer que le mythe d'Actéon est le penchant antique de la rencontre de l'*Agapē* : sa quête n'est point l'amour charnel ni de la souveraineté. Ses penchants négatifs pour la chasse, face au féminin surnaturel (déesse ou fée plus tardivement) amènent à sa transformation physique ou à sa folie. Dans le monde antique, le chasseur est puni pour ses penchants guerriers. Les hagiographes chrétiens y remédieront avec la légende de Placide/saint Eustache\*, puis celle de saint Hubert\*. L'hagiographie chrétienne est un discours résolument orienté vers la démarche spirituelle (cf. *infra* IV - fig. 2, 3, 4).

259 Harf-Lancner 1980:151.

260 *Agapē* (ἀγάπη) est le mot grec pour l'amour « divin » et « inconditionnel », complétant la liste des mots grecs pour dire amour : Eros (l'amour physique), *Agapē* (l'amour spirituel), Storgē (l'amour familial) et *Philia* (l'amour absolu).





Comme nous le faisait remarquer notre professeur Claude Sterckx, ce modèle ne vaut que pour le Moyen Âge occidental. Le mythe d'Actéon doit être interprété à l'époque antique comme la rencontre impossible entre l'humain et le divin à nu, un motif déjà présent dans la légende d'Athéna<sup>261</sup>.

Bien que le modèle soit ici par trop simplifié, il nous permet de poser rapidement l'évolution du motif<sup>262</sup> ou de la séquence de la chasse merveilleuse et de son évolution au gré des époques et des auteurs. On aurait pu remplacer les termes « positif » par « masculin », et « négatif » par « féminin », vu que c'est par l'aspect féminin que le héros est bouleversé, dans son corps (Éros) et dans son esprit (*Agapē*). Le cas des textes celtiques est intéressant par son traitement du féminin, qui *in fine*, apporte la souveraineté sous un aspect hideux, et la prospérité (implicite) sous l'aspect de la plus belle femme, le cervidé, sous son aspect merveilleux (or ou blanc) restant le médiateur de la séquence. Son rôle de messager se poursuit dans la poésie courtoise.

Ces rencontres du merveilleux, de la souveraineté et/ou de la prospérité, sont liées à la société qui les porte. La maîtrise cléricale de l'écrit ne pouvait laisser se développer toute une thématique merveilleuse sans la recadrer dans son épopée consacrée. Pourtant, si la séquence de la chasse merveilleuse se retrouve dans les Vies des saints, Hubert\* et Eustache\*, comme prélude à la rencontre du cerf christophore, la présence du cerf reste très fréquente dans les récits hagiographiques.

### IV-2.3 Le cerf dans l'hagiographie

La présence du cerf dans les récits hagiographiques se retrouve sous différentes formes. Soit sous la forme de la chasse merveilleuse, provoquant la rencontre d'un seigneur avec le divin (croix lumineuse, Christ, saint), et sa conversion ; soit sous la forme de la domestication du monde sauvage par l'ermite ami des animaux, soit même en servant de monture. Le cervidé peut aussi apparaître sous sa forme féminine, la biche, véhiculant par là un symbolisme moins masculin et moins guerrier.

#### Une symbolique christique :

La tradition chrétienne a fait du cerf l'emblème de l'âme, puis du Christ lui-même ou du moins le signe de sa présence<sup>263</sup>. Des légendes comme celles des saints Julien\* ou de saint Eustache\*, puis de saint Hubert\*, des épisodes tels que celui de la *Quest del Saint Graal*, où le cerf dirige

---

261 Tirésias, le devin aveugle de Thèbes, fils d'Évèrus et de la Nympe Chariclo, aurait perdu la vue parce qu'il aurait vu la déesse Athéna au bain avec Chariclo. Dans une autre version, il aurait perdu la vue après avoir irrité la déesse Héra/Junon sur la question de savoir qui de l'homme ou de la femme avait le plus de plaisir en amour, cf. Apollodore III, 7, 15-16. Pour une analyse anthropologique de ce motif, cf. Héritier-Augé 1994:327-334. Nous remercions Christian Rose d'avoir eu l'obligeance de nous développer ce motif mythologique signalé par Claude Sterckx.

262 Unité narrative minimale que l'on peut trouver et comparer au travers de différents textes.

263 Charbonneau-Lassay, 2004:241-257, titre le chapitre de son Bestiaire du Christ consacré au cerf « Le cerf, emblème du Christ combattant » annonçant sans détour les caractères christologiques de l'animal.

vers l'aventure mystique<sup>264</sup>, attestent de l'importance prise par cette allégorie. Le rôle du guide pouvait aisément se transposer du domaine spirituel au domaine temporel, et inversement, sans vraiment savoir qui influençait l'autre. Dans l'épopée de Charlemagne, il s'exerce en faveur des Français, donc des chrétiens en lutte contre les païens.

Le cerf n'est pas le seul animal mythique associé à la fonction sacerdotale. Moins glorieux, le porc peut l'être aussi : « le porcher est aussi une figure marquante des récits celtiques<sup>265</sup> », comme nous l'apprend la Vie de saint Patrick. Toutefois, il n'est pas possible, hors contexte, d'attribuer avec exactitude des fonctions définies à ces autres figures animales<sup>266</sup>.

Un rapide tour d'horizon, non exhaustif et principalement fondé sur l'iconographie ouest-européenne recensée par Louis Réau nous révèle une dizaine de saints chrétiens associés aux cervidés dans des contextes peu ou prou différents :

**Cerf.**<sup>267</sup> : Abonde de Côme<sup>268</sup>, Conrad de Plaisance<sup>269</sup>, Procope de Bohême<sup>270</sup>, Rieul de Senlis<sup>271</sup>,

---

264 Pauphilet 1923:234-235.

265 Merdrignac 1993:99.

266 Les deux frères Gwydion et Gilfaethwy sont tour à tour transformés, en cerf et biche, laie et sanglier, loup et louve, durant trois ans. Ils vont donner naissance à trois fils « Trois fils du pervers Gilfaethwy : trois vrais guerriers éminents Bleiddwn, Hyddwn, Hychtwyn le Long ». Les animaux manifestent ici des qualités guerrières, le cerf la vitesse, le porc la force et le loup la fureur guerrière. Cf. Dumézil 1985:102-105 ; Guyonvarc'h - Le Roux 1991:176-178 ; Sterckx 1998:51, 79, 99, 158. Voir aussi l'ouvrage collectif *Mythologie du porc*, Walter 1999.

267 Louis Réau 1958, cite dans son répertoire comme associés au cerf, les saints Willibrord d'Utrecht (7 nov.), Donatien, Lambert (de Liège? 17 sept.), Meinold, Osvald (5 août) ; citations dont nous n'avons pu confirmer l'association aux cervidés. Il oublie quelques saints armoricains, tel saint Lunaire...

268 Abonde de Côme est fêté le 2 avril. « Originaire de Thessalonique, il fut évêque de Côme de 450 à 469. Légat du pape Léon I<sup>er</sup>, il lutta à Constantinople contre l'hérésie nestorienne. Il aurait été percé d'un coup de lance, puis décapité [...] Représenté en évêque, il a pour attribut un enfant ressuscité ou un cerf », Réau 1958:I-12.

269 Conrad de Plaisance est fêté le 19 février. « Tertiaire franciscain né à Plaisance en 1290, mort en 1351. Ayant provoqué en chassant un incendie de forêt dont fut accusé un pauvre bûcheron, il se retira du monde pour faire pénitence dans un ermitage en Sicile, près de Syracuse. Patron de Plaisance, des chasseurs [...] Ses attributs sont un cerf, les petits oiseaux qui l'entouraient dans sa solitude, les flammes d'un incendie », Réau 1958:I-340.

270 Procope de Bohême est fêté le 4 juillet. « Roi de Bohême qui renonça à la couronne pour devenir abbé bénédictin à Sazava, où il mourut en 1053. Il aurait attelé le diable à sa charrue [...] Représenté en abbé bénédictin avec la crosse, il a pour attributs une tête de mort, une couronne et un sceptre jetés à ses pieds. La biche et une flèche qu'on ajoute parfois à ces attributs risquent de le faire confondre avec saint Gilles », Réau 1958:III-1122-1123.

271 Rieul de Senlis est fêté le 30 mars. « Premier évêque de Senlis. Il serait venu de Rome à Paris avec saint Denis. Lorsque Denis fut décapité avec ses compagnons Rustique et Éleuthère, il vit apparaître leurs âmes au-dessus de l'autel où il officiait [...] Son attribut habituel est un cerf, sans doute parce que Senlis est entouré de forêts giboyeuses où, de tout temps, on a beaucoup chassé à courre », Réau 1958:III-1952.

Mildred<sup>272</sup> (arpenteur), Ninnoc<sup>273</sup> (don), Ludre<sup>274</sup> (chasse globale), Hernin<sup>275</sup> (don d'église), Guenaël<sup>276</sup> (cerf chassé).

---

272 Mildred est fêtée le 13 juillet. « Sainte anglaise, fille d'un roi de Mercie, sœur de sainte Milburge et cousine de sainte Werburghe. Élevée au monastère de Chelles près de Paris, elle succéda, de retour en Angleterre, à sa mère comme abbesse de Minster près de Ebbsfleet dans le Kent. Elle est représentée en abbesse, avec la crosse. Son attribut est un cerf par allusion à la légende d'après laquelle le roi Edgar aurait donné à sa mère, pour y fonder un monastère, tout le terrain que son cerf apprivoisé pourrait parcourir d'une seule traite », Réau 1958:III-955.

273 Ninnoc est fêtée le 4 juin. Écossaise, fille du roi Brychan de Brecknock, elle reçoit de Waroch les terres de Ploemeur où elle établit une paroisse et deux monastères. Trois ans plus tard, un cerf que chasse le roi Waroch trouve asile aux pieds de Ninnoc dans son église. À la vue du cerf épuisé et de l'assemblée cléricale chantant le psaume, Waroch épargne le cerf et fait donation de terres à la sainte.

274 Ludre de Déols est fêté le 16 novembre. « Fils de Léocade, gouverneur de Bourges. Il fut baptisé par saint Ursin avec lequel on l'a confondu par suite d'une fausse interprétation d'un passage de Grégoire de Tours [...] Son tombeau, qui est un sarcophage antique, se trouve dans la crypte de l'église abbatiale de Déols, près de Châteauroux. Ce sarcophage, sur lequel est sculptée une scène de chasse [au sanglier, au lion et au cerf], a été copié au tympan de l'ancienne église Saint-Ursin de Bourges », Réau 1958:840. Charles Poulain 2007:27, comparant les fêtes des saints Hubert et Ludre, remarque que ce dernier n'est pas vénéré par les chasseurs de Déols et que la date de sa fête a bougé du 1<sup>er</sup>, au 4 et enfin au 10 novembre. Une date différente, du 16 novembre a été retenue par Louis Réau.

275 Hernin est fêté le 2 novembre. « Comorre, chassant, un jour en la forest prochaine, débusqua un Cerf, lequel, poursuivy de près par les chiens, se réfugia vers le lieu de l'Oratoire de saint Hernin & se coucha sur sa tombe ; les chiens le poursuivirent, mais, estants arrivez près de luy, ils devinrent immobiles, sans pouvoir avancer, ny reculer : le Comte y arriva aussi avec ses Piqueurs & Venneurs, qui voulurent pousser leurs chevaux contre, mais ils devinrent aussi immobiles ; ce qui estonna fort le comte, lequel mettant pied à terre avec sa compagnie, entra dans le lieu, laissa aller le Cerf, & ayant appris des Villageois des environs, que c'estoit le lieu de l'Hermitage de saint Hernin, il le fit purger & y bastir une Église, laquelle est à present Treves, ou Fillette de ladite paroisse de Duault & s'appelle Loc-Karn... » Le Grand 1901:553.

276 Guenaël est fêté le 3 novembre. « Il avait grande familiarité avec les fauves. Un jour étant allé visiter l'un de ses moines appelé Caradec [...] comme il était là, un cerf ardemment chassé, à bout de souffle, vient se réfugier sous son manteau, et les chiens s'arrêtent la queue basse aux pieds de saint Guenaël. C'était la chasse du comte Waroch qui courait dans la vallée du Blavet. Quand le comte apprit ce fait, il manda près de lui le saint homme, le combla d'honneurs, le laissa à regret et difficilement retourner à son monastère, enfin — pour le salut de son âme et pour celui du pays — il donna à Guenaël deux beaux domaines destinés à l'entretien de sa maison. Guenaël mourut peu de temps après (vers 585-590) dans son monastère du Blavet », Le Grand 1901:559.

**Cerf crucifère** : Eustache<sup>277</sup>, Hubert<sup>278</sup>, Meinulphe<sup>279</sup>.

**Cerf blanc avec une croix rouge et bleue entre les cornes** : Félix de Valois<sup>280</sup> et Jean de Matha (fondateurs de l'Ordre des Trinitaires).

**Cerf au service** : Géraud d'Aurillac<sup>281</sup> (se donne à manger), Telo<sup>282</sup>, Cado<sup>283</sup> (porte la charge),

---

277 Eustache est fêté le 20 septembre. « D'après une fable romanesque popularisée par *la Légende Dorée*, Placidus (ou Placidus), général de l'empereur Trajan, vit un jour apparaître le crucifix resplendissant comme le Soleil à entre les cors » d'un cerf qu'il poursuivait à la chasse. Converti par ce miracle, il se fit baptiser avec sa femme et ses deux fils et prit le nom d'Eustache, ou plutôt Eustathe, traduction grecque de Placidus [...] Les sources de ce roman hagiographique sont faciles à découvrir : les éléments en sont empruntés à la Bible, au folklore, au théâtre latin. L'apparition de la croix rayonnante rappelle la conversion de saint Paul désarçonné sur le chemin de Damas. Les tribulations d'Eustache sont la réplique des Épreuves de Job qui, après avoir perdu ses biens et ses enfants, finit par les récupérer. Quant au cerf crucifère, c'est un thème folklorique très répandu qui a été repris dans les légendes de saint Hubert et de saint Meinulphe », Réau 1958:I-468-469, cf. Annexes.

278 Hubert est fêté le 3 novembre. « 665-707, premier évêque de Liège. Il évangélise la région des Ardennes [...] Grand veneur de Pépin d'Héristal, emporté par sa passion, il chassait le jour du Vendredi saint. Ses chiens avaient lancé un cerf dix cors de taille gigantesque. Il le poursuit toute la journée. Tout à coup le cerf fait face à Hubert qui s'arrête ébahi en voyant briller entre ses cornes un crucifix lumineux. à cette vue il saute à bas de son cheval et s'agenouille. Comme saint Paul aveuglé sur le chemin de Damas, il entend une voix qui lui dit : « Hubert, Hubert, pourquoi me poursuis-tu? Jusques à quand la passion de la chasse te fera-t-elle oublier ton salut? Va à Maastricht vers mon serviteur Lambert : il te dira ce que tu dois faire », Sa légende tardive ne date que du XV<sup>ème</sup> siècle [...] Elle est calquée en partie sur les légendes de saint Eustache, qui avait été converti par l'apparition d'un cerf miraculeux, et de saint Willibrord d'Utrecht », Réau 1958:II-659.

279 Meinulphe est fêté le 4 octobre. « Diacre qui fonda en 837 le couvent de Bøddeken sur l'emplacement où lui apparut un cerf crucifère. Cette vision est la réplique de celle qu'on attribue à saint Eustache et à saint Hubert », Réau 1958:II-947.

280 Félix de Valois est fêté le 20 novembre, saint Jean le 8 février; Félix voit un cerf crucifère, comme Eustache, Félix, quant à lui, vit apparaître un ange lors de la célébration de sa première messe, vêtu de blanc portant une croix rouge et bleue. Cf. Réau « Félix de Valois » 1958:I-491, et « Jean de Matha » Réau 1958:III-728.

281 Géraud d'Aurillac est fêté le 13 octobre. Le cerf se donne en pâture aux hommes de saint Géraud pour lui servir de repas le jour de l'Assomption, alors qu'ils manquaient de vivres. Odon de Cluny, *Vita Geraldi Auriliacensis* [Vie de Géraud D'Aurillac], « 77. Le cerf de Catuzières » = Venzac 1972:220-322.

282 Telo est fêté le 9 février. Deux cerfs suppléent aux moines oublieux et se proposent de charrier le bois nécessaire aux besoins du monastère. Loth 1894:X 70.

283 Cado est fêté le 1<sup>er</sup> novembre (pour Albert Le Grand), le 23 janvier (pour Louis Réau). « [...] ses Religieux, lesquels estans multipliez en nombre, il fonda un autre Monastere, plus ample & spacieux, & l'appella Land-Carvanan, c'est à dire, église des Cerfs, à cause qu'il se servit de cerfs de la prochaine forest, pour charroyer les pierres & autres materiaux necessaires pour l'édifice dudit Monastere, rendant ces animaux aussi familiers, privez & domestiques, que si c'eussent esté des chevaux, & n'en tirant pas moins de service » Le Grand 1901:548.

## IV-2 - Le cerf monture merveilleuse

Lunaire<sup>284</sup>, Quay<sup>285</sup>, Echten<sup>286</sup>, Carthach (Mochuda)<sup>287</sup> (s'attelle à la charrue)

**Cerf à la ramure lumineuse** : Sainte Idda\* de Toggenburg<sup>288</sup>.

**Cerf servant de monture** : Edern<sup>289</sup>, Telo<sup>290</sup>.

---

284 Lunaire est fêté le 1<sup>er</sup> juillet, date de sa mort, ou le 13 octobre date de sa translation à saint Malo. Selon sa Vie, faisant suite au découragement de ses disciples pour bêcher la terre, il lui est dit en songe de préparer six jougs et tous les instruments propres au labour de la terre. « Le matin, après les laudes matutinales, il sortit et vit douze très grands cerfs debout dans ce champ entourant un autre cerf qui gisait mort et qu'ils avaient tué de leurs bois [...] Il fit écorcher le cerf mort et découper dans sa peau des lanières avec lesquelles les autres cerfs furent ensuite attelés sous les jougs... » Carrée - Merdrignac 1991:144\*, traduisant la *vita* de saint Lunaire.

285 Quay est fêté le 12 septembre (pour Louis Réau), le 3 novembre (pour Albert Le Grand). « Ermite breton d'origine galloise auquel les Légendaires prêtent le titre d'évêque. Il aurait débarqué vers 472 du Pays de Galles sur la côte du Léon en Armorique, où un petit port de pêche porte le nom de Saint-Quay. Il vivait avec quelques compagnons dans un ermitage. Un jour un cerf poursuivi par des chasseurs vint s'y réfugier. Le saint refusa de le livrer. Les chasseurs furieux emmenèrent sept bœufs et une vache qui servaient aux travaux agricoles de la petite communauté. Le lendemain huit cerfs vinrent s'offrir au joug pour remplacer le bétail volé », Réau 1958:III-1127,

286 « Selon une glose irlandaise au Martyrologue d'Oengus le Culdée, (Félice Oengusso, v. 800), le saint abbé-évêque Ecthen aurait fait reconnaître son épiscopat par saint Columcille qui le contestait, en ordonnant à un cerf de sortir de la forêt pour venir s'atteler à la charrue avec laquelle il labourait », Carrée – Merdrignac 1991:70 citant Stokes 1984:72-73.

287 Carrée – Merdrignac 1991:69-70. « Un pauvre homme des alentours vient emprunter au monastère un araire et une paire de bœufs. Or, à cette époque, saint Carthach n'avait pas de bétail dans son monastère, mais, comme nous l'avons déjà dit, ses moines labouraient à la houe. Cependant, le saint charge un de ses serviteurs d'aller dans la forêt voisine prendre deux cerfs pour labourer, ce printemps-là, les terres du pauvre paysan ».

288 Sainte Idda de Toggenburg est fêtée le 3 novembre. Sainte suisse du treizième siècle, répudiée par son mari, elle est représentée en costume monastique. Son attribut est un cerf à la ramure lumineuse qui la guidait quand elle se rendait de nuit à l'église. In Réau 1958:II-670.

289 Edern est fêté le 30 août. Ermite breton qui, dans la sculpture et l'imagerie populaire, est représenté à califourchon sur le dos d'un cerf. Selon la légende locale, un cerf qu'il a protégé des chasseurs devient son animal domestique. Il aurait délimité les limites paroissiales de Lannédern, monté sur le dos de son cerf, et sa sœur, Genovefa, patronne de la paroisse voisine de Loqueffret, l'aurait arrêté dans sa course nocturne en faisant chanter le coq avant l'aube. La même légende d'arpentage se retrouve à Edern. Cf. Le Braz 1893:233-245, 403-408, et Annexes, VI-1.11, saint Edern, p. 875.

290 Telo est fêté le 9 février. Évêque gallois du VI<sup>ème</sup> siècle qui a émigré un temps en Armorique. À l'instar de son voisin, saint Edern, il aurait lui aussi délimité sa paroisse à califourchon sur un cerf, et de la même manière, sa sœur, aurait stoppé sa course nocturne en faisant chanter avant l'aube un coq. Il est fort probable que les deux récits, singuliers, se soient contaminés.

**Biche**<sup>291</sup> : Gilles<sup>292</sup> (blessée), Geneviève de Brabant (nourricière)<sup>293</sup>, Amadour<sup>294</sup>, Étienne<sup>295</sup> (laitière), Leu<sup>296</sup>, Wulmer<sup>297</sup> (emblème), Goar<sup>298</sup> (3 biches), Mammès<sup>299</sup> (animaux sauvages).

291 Louis Réau cite aussi saint Isidore, Fructueux, mais nous n'avons pas trouvé de correspondance hagiographique ou iconographique de la relation animale. Il y aurait aussi saint Patrocle du Bourbonnais,

292 Gilles est fêté le 1<sup>er</sup> septembre. « Ermite et abbé bénédictin du VII<sup>ème</sup> siècle dont la légende s'explique, comme celle de saint Hippolyte, par un jeu de mots sur son nom Aegidius, dérivé du mot grec αἴξ signifiant chèvre, biche qu'on retrouve dans égide (peau de chèvre). Saint Égide ou Gilles était prédestiné par son nom à devenir le saint à la biche [...] Né à Athènes, il émigra, après un pèlerinage à Rome, à Arles en Provence où il était attiré par la renommée de saint Césaire. Puis il se retira dans une forêt non loin de Nîmes où il se nourrissait du lait d'une biche apprivoisée. Au cours d'une partie de chasse, le roi wisigoth Wamba poursuivit la biche et sa flèche atteignit l'ermite auprès duquel elle avait cherché refuge. Contrit d'avoir blessé involontairement le saint homme, le roi fit construire pour lui près des bouches du Rhône un monastère bénédictin devenu fameux sous le vocable de Saint-Gilles », Réau 1958:II-593.

293 Geneviève de Brabant est fêtée le 2 avril. « Fille d'un duc de Brabant, devenue dans la légende l'héroïne d'un roman d'amour. Faussement accusée d'adultère et répudiée par son mari, elle vécut six ans dans une forêt, nourrie avec son enfant par une biche. Au bout de ce temps son innocence fut reconnue. On a prétendu l'identifier avec la fée Mélusine, la femme-serpent de Lusignan en Poitou. Sa légende, qui rappelle celle d'Agar et d'Ismaël au désert, est un des thèmes favoris de l'imagerie populaire », Réau 1958:II-568.

294 Amadour est fêté le 20 août. « D'après une légende de tout point fabuleuse, imaginée au quinzième siècle 1427, pour accréditer et achalander les lieux de pèlerinage, il aurait, après la mort du Christ, pris passage avec Véronique sur une barque qui, guidée par un ange, franchit les Colonnes d'Hercule (déroit de Gibraltar) et vint aborder à l'embouchure de la Gironde près de la Pointe de Grave, non loin du sanctuaire de Soulac [...] D'après une tradition catalane, il aurait été nourri par une biche et aurait délivré par ses prières les âmes de ses parents, condamnés à l'attente du Purgatoire », Réau 1958:I-60.

295 Étienne est fêté le 26 décembre. « Diacre dont le nom grec (Stephanus) signifie couronne. Lapidé par les Juifs, qui l'accusaient de blasphémer contre Moïse, il fut le premier martyr (protomartyr) de la foi chrétienne [...] D'après la *Vita fabulosa sancti Stephani protomartyris*, dont le texte manuscrit du X<sup>ème</sup> siècle est conservé au Mont Cassin, il fut ravi le jour même de sa naissance par Satan qui lui substitua dans son berceau un petit démon [cf. motif du changelin F.321.1], puis alla déposer l'enfant emmaillotté à la porte d'un évêque nommé Julien. L'évêque, entendant des vagissements, sortit de chez lui et trouva l'enfant allaité par une biche blanche qui, prenant la parole, lui conseilla d'adopter le nouveau-né », Réau 1958:I-444,

296 Saint Leu, ou Loup de Sens, est fêté le 1<sup>er</sup> septembre. « Son attribut est un loup qui lui sert d'armes parlantes, ou parfois une biche, par suite d'une confusion avec saint Gilles dont la fête se célèbre le même jour », Réau 1958:II-826.

297 Wulmer de Boulogne sur Mer. « Saint du Boulonnais qui, après avoir vécu au monastère de Hautmont, fonda deux couvents : l'un d'hommes à Samer, l'autre de femmes à Wiere-aux-Bois. Patron des charretiers parce qu'il conduisait le char à bœufs chargé de bois pour la construction de ses monastères. Il est représenté, comme saint Mammès, avec ses entrailles dans ses mains ou assis dans un tronc d'arbre qu'il avait creusé pour en faire sa demeure. Il a pour attribut une biche qui pourrait le faire confondre avec saint Gilles », Réau 1958:III-1350.

298 Goar est fêté le 6 juillet. « Saint qui, d'après la tradition, était originaire d'Aquitaine. À la fois ermite et missionnaire, il se serait établi à la fin du cinquième siècle dans le diocèse de Trèves sur les bords du Rhin près d'Oberwesel, à l'endroit où s'éleva plus tard la petite ville qui porte son nom et serait mort vers 508. Sa légende abonde en traits pittoresques. Trois biches lui rendaient chaque jour visite dans sa cellule et le nourrissaient de leur lait », Réau 1958:II-599.

299 Mammès est fêté le 17 août. « Saint populaire de l'Orient grec. Berger martyr de Césarée en Cappadoce dont la légende a été compilée par Siméon Métaphraste. Il s'était construit un oratoire dans le désert où il prêchait l'Évangile aux bêtes sauvages. Avec le lait des femelles, il fabriquait des fromages « qu'un ange lui commanda de bailler aux pauvres ». Les archers envoyés à sa recherche par l'empereur Aurélien s'enfuient épouvantés à la vue des animaux sauvages qui montent la garde autour de lui. Accusé de magie, il est fustigé et livré aux bêtes de l'amphithéâtre, mais le léopard, le lion et l'ours qui devaient le dévorer se couchent à ses pieds. ... Cette histoire fabuleuse n'est qu'un résidu des légendes d'Orphée charmant les animaux et des trois jeunes Hébreux dans la



Nos deux saints armoricains, Telo\* et Edern\*, sont les seuls à monter un cerf; Avec Lunaire\*, Cadog\* et Quay\*, le cerf est au service du saint pour les besognes courantes du monastère.

### L'hagiographie celtique :

Comme l'a remarqué le médiéviste Bernard Merdrignac, ces récits monastiques recourent volontiers, à l'occasion, au miracle du cerf apportant un secours tout matériel au moine chargé du ravitaillement. Comme le présentent les vies des saints Géraud d'Aurillac<sup>300</sup> et Lunaire<sup>301</sup> (cerfs labourant = Motif B 292.4 : *Stags plow for man*), de saint Teliu (cerfs portant le bois) :

Deux cerfs se mettent à la disposition des saints Teliu et Maedoc pour ramener le bois de chauffage nécessaire au monastère. « Alors que les saints retournaient chez eux après avoir chargé la charrette, ils n'aiguillonnaient pas, comme les gens en ont l'habitude, les cerfs chargés, pour qu'ils aillent plus vite, mais ils marchaient loin devant et les cerfs les suivaient sans que personne ne les aiguillonne ». En voyant arriver cet équipage, les habitants de leur loc tirent d'eux-mêmes la leçon du miracle : « Malheureux que nous sommes, nous n'obéissions pas aux saints jusqu'à ce que nous soyons engagés par ces bêtes sauvages à obéir » nul doute qu'une morale similaire ne puisse se dégager implicitement de l'épisode correspondant de la *Vita Leonorii* pour la gouverne des disciples du saint prêts à s'enfuir devant l'ampleur de la tâche. L'hagiographe entend donc souligner ainsi la valeur de l'obéissance monastique. Mais peut-être aussi cherche-t-il à édifier son public en rappelant la portée ascétique des labours à la main. C'est du moins dans ce saint sens que le même motif est mis en œuvre, en Irlande, par la *vita*<sup>302</sup> de saint Carthach (Mochuda).<sup>303</sup>

L'épisode du port de la charge, présent dans la *vita* de saint Telo\*, est un écho direct à la Vie de saint Cado de Llancarvan<sup>304</sup>.

Dans le cas des *vitae* de saints celtes, la présence, la domestication, du cervidé sont utilisées par l'hagiographe comme signe de l'élévation du saint à l'épiscopat<sup>305</sup>. En effet, en dépit du

---

fournaise [...] Ses attributs sont des biches laitières, un lion et le trident » Réau 1958:II-866-867.

300 Le cerf se donne en pâture aux hommes de saint Géraud pour lui servir de repas le jour de l'Assomption, alors qu'ils manquaient de vivre. Cf. Venzac 1972:220-322.

301 Carrée-Merdrignac 1991:68-72.

302 Plumer C. 1968, *Vitae Sanctorum Hiberniae*, Oxford 1910, reprint, t 1, p. 179, c. 25.

303 Carrée-Merdrignac 1991:69-70.

304 « [...] d'après Christopher Brooke 1958:201-242, la première version de la vie de Teilo aurait été écrite par Lifris de Llancarfan vers 1120, et la seconde version, ainsi que le Livre de Llandav, par Caradoc de Llancarfan vers 1130-1150 (cf. Grosjean 1942:35-67). Lifris aurait rédigé la Vie de saint Cadoc en empruntant des éléments au saint vannetais Cado, presque homonyme de Cadoc, et il les aurait intégrés dans la biographie du saint gallois. [...] Il est très probable que ce prêtre Caradoc et Caradoc de Llancarfan ne font qu'un et que Caradoc de Llancarfan était de la famille d'Urban de Llandav. On voit donc que l'abbaye de Quimperlé – et donc la maison de Cornouaille – était en relation avec Llancarfan, monastère très lié à Llandav ». Correspondance personnelle avec le doctorant Patrick Marquand, que nous remercions pour ces précisions. Pour la Vie de saint Cado voir Tanguy 1989:160-180.

305 « La polysémie d'un tel motif n'est probablement pas épuisée pour autant. Selon une glose irlandaise au Martyrologe d'Oengus le Culdée (Félire Oengusso - y. 800), le saint abbé-évêque Echten aurait fait reconnaître son épiscopat par saint Columcille qui le contestait, en ordonnant à un cerf de sortir de la forêt pour venir s'atteler à la charrue avec laquelle il labourait (Stokes W. 1984:72-73). On ne peut donc exclure qu'à une étape ou une autre de la tradition hagiographique relative à saint Lunaire, le motif de la domestication des cerfs ait eu comme dans cet exemple insulaire - pour fonction essentielle de signifier l'épiscopat du saint alors même que, d'après le contexte, tout son comportement est celui d'un abbé », Carrée - Merdrignac 1991:70.

caractère merveilleux de tels épisodes que démontre la mise en œuvre de motifs folkloriques<sup>306</sup>, l'auteur ne se préoccupe pas plus d'établir envers et contre tout, leur historicité que son public n'entend la mettre en cause. Les miracles interviennent ici comme des signes ou des métaphores qui transcrivent un système de valeurs que l'hagiographe s'efforce de diffuser dans des termes relevant de la culture populaire<sup>307</sup>. Ces récits, dans lesquels réminiscences bibliques et motifs folkloriques constituent autant de passerelles entre culture populaire et culture savante, attestent la problématique qui se pose au clergé médiéval : « parler au peuple son propre langage » tout en conservant le contrôle sur l'instrument offert pour éviter qu'il ne soit « utilisé [...] à des fins déviées<sup>308</sup> ».

Nous revenons *infra* sur les caractéristiques singulières attribuées à Telo\* et Edern\*.

### ***Le saint médiateur entre nature et culture***

Reprenant l'hypothèse de Bernard Merdrignac<sup>309</sup>, il faut relever les faits suivants :

- le saint fait office de médiateur entre nature et culture<sup>310</sup>;
- les motifs folkloriques interviennent par métonymie dans la littérature hagiographique comme des « paraboles<sup>311</sup>»;
- le rapport de force du saint vainquant les animaux sauvages, issu du vieux fond *préchrétien*, peut être assimilé à un exorcisme et transposé dans les grilles du christianisme<sup>312</sup>;
- pas de substitution du saint à une divinité ancienne, mais démonstration de l'efficacité du saint, sur le plan merveilleux, terrain où l'attend le public auquel s'adressent les hagiographes<sup>313</sup>;
- ces motifs hagiographiques sont d'une orthodoxie irréprochable tout en faisant vibrer le vieux fond païen local.

M. Patrick Malrieu travaillant sur la complainte de Yann Guirin<sup>314</sup>, nous signale cette opposition

---

306 B558.6. (*Wild animals yoked by saint to his plough*).

307 Merdrignac 1989:256.

308 Lautman 1981:200.

309 Cette partie doit beaucoup au travail de l'hagiographe médiéviste breton, Bernard Merdrignac 1986, et plus particulièrement au second tome de sa thèse consacrée aux rapports entre l'hagiographie et le folklore.

310 Merdrignac 2001:196.

311 Merdrignac 2001:197. Si la parabole est un récit allégorique des livres saints sous lequel se cache un enseignement moral ou religieux, les récits hagiographiques sont structurellement comparables mais non superposables. Les récits hagiographiques relèvent plus de l'*exemplum* merveilleux, que des récits bibliques. « Les motifs folkloriques interviennent dans la littérature hagiographique comme autant de signes ou de métaphores qui transcrivent le système de valeur que les clercs entendent diffuser dans des termes relevant de la culture profane. Mais la morale que les hagiographes dégagent de ces événements miraculeux qu'ils rapportent paraît plaquée pour le moins artificiellement sur ceux-ci » 2001:199,

312 Merdrignac 2001:209. Particulièrement signifiant dans le cas de la Vie de saint Ronan (Locronan), où le saint est accusé de lycanthropie.

313 Merdrignac 2001:228.

314 Malrieu 2010.

féconde nature/culture, dans la séquence de l'ermite, devenu homme sauvage qui devient saint au travers de sa rédemption d'un cycle de trois péchés (ivresse, viol et meurtre). Cette séquence légendaire, mythologique pour les plus anciennes versions, se retrouve sur toute la surface de la Terre et manifeste un cycle lié à la fécondité et à la fertilité. Le cerf<sup>315</sup> ou la biche<sup>316</sup> sont présents, seulement comme animaux-guide, voire comme simples motifs introduisant la séquence, amenant la princesse à son funeste destin jusqu'à l'ermitage de l'ermite.

### *Du folklore à l'histoire*

Que nous apprennent les Vies de saint ? La récurrence du motif du cerf docile et au service du saint révèle-t-elle des réalités historiques ? Nous rangeant à l'avis des historiens<sup>317</sup>, l'interprétation de ces motifs « folkloriques » dans les récits hagiographiques reste difficile. Ces Vies de saints constituant notre corpus littéraire local le plus ancien, il est tentant de raccrocher ces figures animales à l'iconographie antique, où elles abondent, dans une logique, que certains auteurs<sup>318</sup>, peu scrupuleux, qualifieront trop rapidement de survivance des croyances « druidiques<sup>319</sup>».

En bref, la tradition celte reste relativement moins bien connue que les traditions latines ou grecques ; elle est très partiellement révélée aujourd'hui par les découvertes archéologiques (iconographie, numismatique, statuaire...), par la reconstruction de la pensée mythologique au moyen du comparatisme indo-européen et par l'interprétation des motifs indigènes dans les textes médiévaux.

L'affirmation, par un auteur, de la découverte d'une « survivance » qu'il qualifiera de « druidique » est donc bien hasardeuse et peu scientifique si elle n'est appuyée par de solides éléments. C'est faire fi des nombreux processus d'acculturation, populaires et savants ; c'est aussi confondre le mode de pensée analogique, voire symbolique, avec la projection, soit d'un évolutionnisme technique, passant de la barbarie à la vraie religion ou à la civilisation (romaine il va de soi), ou encore la projection d'un âge d'or « national » d'où proviendraient « nos ancêtres les Gaulois » ; c'est écraser l'histoire préchrétienne par une catégorie religieuse antique qui a existé dans une

---

315 « En Inde, un roi avait une fille qu'il aimait par-dessus tout. Le roi part chasser avec sa fille et toute une suite. Elle trouve un grand cerf, le poursuit à cheval, se perd et est surprise par la nuit, trop éloignée des autres pour être entendue. Dans le bois, un ermite de sainte vie se disait prêt à mourir plutôt qu'à céder à la luxure, au meurtre ou au parjure. Le cheval conduit la fille vers lui. Il craint une manœuvre du diable. Elle lui assure être chrétienne, fille de roi, vierge égarée et qu'il serait péché de la laisser à la merci des bêtes sauvages. Il l'accueille [...] » Sant Albano, *Cod Riccardiano* 2734, cité par Malrieu (p.30).

316 « Un roi et sa fille vont à la chasse. Une blanche biche apparaît, le roi la suit, sa fille se perd et demande refuge à l'ermite. Signe de croix, eau bénite, tentation et viol... L'ermite décide de tuer et cacher la fille pour éviter d'être dénoncé », in *La storia di san Giovanni Boccadoro*, Ancona 1889:1-56, résumé et cité par Malrieu, que nous remercions de nous avoir autorisé à consulter et citer son manuscrit.

317 Merdrignac 1986:72.

318 Markale 1983.

319 Pour l'étude exhaustive du druide, nous renvoyons le lecteur à l'ouvrage éponyme de Guyonvarc'h - Leroux 1986, *Les Druides*. Plus récent, Brunaux 2006, *Les Druides, des philosophes chez les Barbares*, l'auteur, archéologue de métier, prend le parti d'écarter les sources irlandaises médiévales pour ne considérer que les auteurs grecs et latins ; peu sympathique envers ses prédécesseurs sur la question, il accuse Guyonvarc'h et Le Roux d'avoir une « vision idéologique » 2006:103, tout en reprenant leurs définitions 2006:105.

moindre durée que le clergé chrétien.

Malgré les découvertes archéologiques témoignant une domestication, partielle et/ou rituelle, les historiens sont passés d'une adhésion à un refus<sup>320</sup> de cette hypothèse ; Ainsi comme lorsque Loomis déduit de la fréquence des miracles où les cerfs sont utilisés comme animaux de trait, que leur domestication est un fait, particulièrement chez les Celtes<sup>321</sup> ; dans une même réflexion l'historien breton La Borderie exploite le miracle des cerfs qui dans la *vita Leonorii*, se mettent miraculeusement à la disposition du saint et de ses compagnons pour défricher une forêt, mais il se contente d'en conclure que les Romains avaient dû laisser à l'abandon des troupeaux de bovins qui, retournés à un état demi-sauvage, furent domestiqués par les Bretons ; pour lui « le plus grand miracle était la patience du saint<sup>322</sup> ».

Ainsi, la séquence de la chasse merveilleuse que l'on retrouve fréquemment dans l'ancienne mythologie, littérature<sup>323</sup> et hagiographie celtiques, restent cependant plus méconnues que les Vies des saints Eustache\*, et Hubert\* popularisées par l'hagiographie médiévale.

La Vie de saint Eustache\* est la plus ancienne et, pour des besoins de propagande, elle a été progressivement remplacée par la Vie de saint Hubert\*, décalque plus conforme aux canons ecclésiastiques médiévaux.

### **Saint Hubert :**

Né vers 665, il succède vers 705 à saint Lambert sur le siège épiscopal de Tongres et de Maastricht, il transfère sa résidence à Liège dont il fut le premier évêque de 722 à 727. Il évangélise la région des Ardennes. Il serait mort en 727 des suites d'un accident de pêche qui lui fit une blessure aux doigts. Sa légende tardive ne date que du quinzième siècle. C'est pourquoi elle ne figure pas dans la Légende Dorée compilée au treizième siècle par Jacques de Voragine :

320 Suivant en cela les conclusions de W. Propp (1970:24, 182) pour le conte, qui en refuse une interprétation historique. Cependant, Bernard Merdrignac 1986:72 remarque que « l'interprétation positiviste fausse le débat ».

321 Loomis 1948:61 et ch. IV n°43 : Il cite neuf occurrences (Mochua, Cathacus, Lunaire, Neot, Declan, Ruadan, Bartholomeus, Robert de Kharesborough et Athraca). La domestication du cerf est un fait archéologiquement avéré, comme en témoignent les mosaïques de Lillebonne, où le cerf apprivoisé sert « d'appelant » pour attirer ses congénères sauvages, cf. Louis 1970:193, 196, 198 ; visible également dans l'iconographie des tombes gallo-romaines présentant des cerfs équipés de mors, cf. publications en archéozoologie de Patrice Méniel sur ce sujet.

322 La Borderie 1905-1914:368-369.

323 De Vries 1963:181 ss ; Meslin 1970:87-89 ; Le cerf est « symbole de richesse et présage d'abondance... » ; Plummer 1910:CLXXIX : La *lorica* (ou prière de protection) de saint Patrick lui permet, ainsi qu'à ses compagnons, d'apparaître sous forme de cervidés à leurs ennemis. « Dans ce poème de prière *The Deer's Cry* ou *St Patrick's Breastplate*, le saint échappe à ses ennemis sous la forme d'un cerf ; il a utilisé pour la transformation le *féth fiada*, le pouvoir du brouillard magique auparavant attribué aux druides et à la religion préchrétienne. Le mot *féth* veut dire "brouillard, brume" et le terme *fiada* "seigneur, maître, possesseur", donc le *féth fiada* désigne le possesseur ou le seigneur du brouillard. Il s'agit selon les traditions irlandaises d'un brouillard magique qui rend invisible celui qui s'en trouve "couvert" » in Boekhoorn 2008:285. « On peut aisément affirmer qu'il s'agit de cerfs, car les cervidés sont des animaux rapides, correspondant à la nécessité que les hommes éprouvaient de s'échapper. Remarquons tout de même que saint Patrick aussi s'est transformé en cerf et que ce saint homme représente en quelque sorte la classe cléricale qui succédait aux druides de l'époque païenne » Boekhoorn 2008:175.

elle n'était pas encore formée à cette date. Elle est calquée en partie sur les légendes de saint Eustache\*, qui avait été converti par l'apparition d'un cerf miraculeux, et de saint Willibrord d'Utrecht<sup>324</sup>. C'est alors que Gérard, duc de Clèves et de Juliers, fonda l'ordre des Chevaliers de saint Hubert\*.<sup>325</sup>

Selon la légende hagiographique consacrée<sup>326</sup>, Hubert\* était tellement passionné par la chasse qu'il s'adonnait à son activité favorite dans les forêts ardennaises même le Vendredi saint. Or ce jour-là, comme pour signifier à Hubert\* le sacrilège qu'il était en train de commettre, un grand cerf qu'il poursuivait lui fit face. Il portait entre ses bois l'image du Christ sur la croix et cette inscription : « Jusqu'à quand cette vaine passion te fera-t-elle oublier le salut de ton âme ? » Au même instant une voix du ciel s'écria : « Songe à ton salut. Abandonne cette vie mondaine ». Bouleversé, le jeune prince jeta son arme de chasse et comprenant l'énormité de sa faute, voulut se repentir par une vie de mortification au couvent de Stavelot (en Belgique). Par la suite, devenu évêque de Tongres et de Maastricht, il accéda à la sainteté et devint un éminent guérisseur de la rage<sup>327</sup> pour les hommes et pour les animaux.

Selon Louis Réau, spécialiste de l'iconographie chrétienne, « l'origine de ces légendes est facile à deviner. C'est parce que la forêt des Ardennes était très giboyeuse que saint Hubert\* est devenu le patron des chasseurs et que les hagiographes lui ont indûment attribué, par une *pia fraus*, aux dépens de saint Eustache\*, la vision du cerf crucifère<sup>328</sup>».

Nous retrouvons dans ce récit les poncifs de l'hagiographie médiévale : rencontre d'un animal guide (un cerf de couleur blanche), amenant le héros (comme saint Paul\* aveuglé sur le chemin de Damas), à entendre la voix du Christ, finissant par la conversion (il se mortifie), et l'élévation du héros (il devient évêque).

Toujours selon Louis Réau, la conversion du héros, ou la vision du cerf miraculeux, est la scène la plus populaire de la légende « bien qu'elle ne lui appartienne pas en propre et ne soit qu'une contrefaçon ». La vision de saint Paul\* désarçonné et du *labarum*<sup>329</sup> de l'empereur Constantin I<sup>er</sup> ont été adaptés par les hagiographes à la légende d'un saint chasseur. On peut même remonter plus haut, jusqu'à l'art égyptien où le bœuf Apis portant un disque entre ses cornes, préfigure le cerf crucifère<sup>330</sup>». L'archéologue Nicole Thierry, à propos de la légende de saint Eustache\* fait remonter l'iconographie du cerf théophore aux représentations en bronze de l'époque romaine

324 Willibrord d'Utrecht et d'Echternach (7 nov.), apôtre des Frisons. Né en 658 en Northumbrie d'une famille anglo-saxonne, il se forme en Grande-Bretagne au couvent de Ripon, près d'York, où il devint moine. Consacré évêque à Rome il part convertir les Danois. Vers la fin de sa vie il fonda dans le Luxembourg l'abbaye d'Echternach. Réau 1958:III-1346.

325 Réau 1958:659.

326 Nous empruntons le résumé à Louis Réau 1958:659-660.

327 « Parmi les saints qui passaient pour guérir les morsures des chiens enragés figurent saint Acaire, saint Gildas, saint Gui, saint Hubert, saint Patrick, saint Pierre, saint Tugen, sainte Quitterie », Réau 1958:100.

328 Réau 1958:660.

329 Le labarum (en grec *λάβραρον* / *lábaron*) est l'étendard militaire portant le symbole chrétien de la croix adopté à partir de Constantin I<sup>er</sup> par les empereurs romains.

330 Réau 1958:661-662.

de cerfs portant entre les bois l'aigle de Zeus.<sup>331</sup>

D'autres auteurs ont interprété la chasse de saint Hubert\* avec une signification différente :

- Philippe Walter interprète cette légende comme le poncif celte de la rencontre de l'humain et d'un animal-fée « qui n'est que la métamorphose animale d'une créature de l'Autre Monde, autrement dit une fée [...] le cerf-fée est devenu un avatar du Christ<sup>332</sup> ».
- Selon l'ethnologue Bertrand Hell<sup>333</sup>, saint Hubert cristallise autour de sa légende et de son culte l'ensemble des images entrecroisées autour du sang noir, établissant une relation entre la chasse, la rage et la possession. À ce titre, il faut voir en lui un authentique maître du sauvage établi par le monde chrétien pour succéder aux antiques divinités païennes lors de la christianisation de l'Europe. Saint Hubert, sous ses trois visages du saint de l'Ardenne -patron des chasseurs, exorciste qui délivre de la fureur maligne, et guérisseur de la rage- peut ainsi fournir une clef pour comprendre l'enracinement mythique de la conception occidentale du monde sauvage et d'une pensée symbolique prégnante et spécifique à la *Weltanschauung*<sup>334</sup> occidentale.

Plus prudemment, nous en resterons aux constatations des hagiologues qui voient dans la Vie de saint Hubert\*, une pieuse construction hagiographique dont le modèle est plus performant pour l'édification de la jeune noblesse que son récit d'origine, la vie de Placide / saint Eustache\*. Bien que la figure de saint Hubert\* puisse véhiculer des aspects extérieurs à sa vie, ses manifestations secondaires sont plus tardives et localisées géographiquement.

Si le monde de la chevalerie médiévale a porté les valeurs la « courtoisie », ou la *fin'amor*, des troubadours et trouvères, la chevalerie portugaise, par la plume du prince Dom Duarte, frère du célèbre Henri le Navigateur a écrit le premier traité d'équitation post-antique<sup>335</sup>, développant une véritable démarche spirituelle<sup>336</sup>. Le chevalier et l'écuyer portugais du Moyen Âge méditent l'image du Christ à cheval dans l'Apocalypse de Jean, signe de réalisation dans le royaume de Dieu, reflet divin du Christ entrant assis sur un âne à Jérusalem, symbole d'humilité terrestre. Il est à noter qu'il s'agit en l'occurrence d'une vision spirituelle de la chevalerie, développée par un prince, à la différence de la Vie de saint Hubert\*, développée sur le thème de la chasse par des clercs à destination de la noblesse provinciale.

---

331 Thierry 1987:66, l'auteur proposant au travers d'une démarche régressive de remonter de la christophorie de saint Eustache, à une théophorie antique de type jovien ; le cerf antique anatolien étant presque toujours surmontés d'un aigle, symbole de Zeus-Jupiter, sur la tête ou sur le dos.

332 Walter 2003:57.

333 Hell 1999:147-163.

334 « Vision du monde ».

335 « L'Art de pratiquer toutes les équitations » in Pereira 2008:61.

336 « L'art équestre portugais forme une identité originale et unique au monde avec ses caractéristiques techniques spécifiques et une véritable démarche spirituelle. Dès ses origines, il constitue, à l'instar de l'art chevaleresque une voie conduisant à la connaissance de soi et à la transcendance », Pereira 2008:60. « Les cavaliers modernes seraient bien étonnés de voir des citations bibliques dans leurs propres manuels ! » 2008:61.



## Saint Eustache :

La légende d'Eustache\* précède celle de son coreligionnaire, saint Hubert\*. Du point de vue religieux, il s'agit là aussi d'un récit de conversion merveilleuse.

Un jour que Placide va chasser en forêt, avant sa conversion, il rencontra une harde de cerfs, dont un lui paraît plus grand et plus beau que les autres. Il s'approche pour le tuer, et s'aperçoit qu'il porte entre ses bois un crucifix qui se met à lui parler en lui disant qu'il vient pour le sauver. Devant ce miracle, reconnaissant qu'il s'agissait du vrai dieu, Placide se convertit avec sa femme et ses deux fils, et reçut comme nom de baptême Eustache\*.

Si la tradition manuscrite qui transmet la légende ne remonte pas plus haut que le dixième siècle ap. J.-C., vers 726-730, Saint-Jean Damascène utilise dans ses *Discours apologétiques contre ceux qui rejettent les saintes images*<sup>337</sup> un court fragment de la Vie (la vision) pour argumenter contre les iconoclastes<sup>338</sup>, « cela suppose que la légende est connue de ses auditeurs syriens<sup>339</sup> ».

Au X<sup>ème</sup> siècle, les ménologes grecs réservent une place à la vie pour des dates différentes (20 septembre ou 2 novembre) et deux manuscrits latins du X<sup>ème</sup> siècle relatent la vie complète.<sup>340</sup> À la suite du succès grec, les traductions latines ont fleuri autour des Cours carolingiennes. Il semblerait que saint Eustache soit à ce moment associé à une symbolique impériale.<sup>341</sup> En effet, la théorie des trois ordres connaît ses premières élaborations<sup>342</sup> et Eustache en est un représentant parfait, personnage complet et conforme au modèle du chef sacré carolingien. Avant tout *miles* de haute naissance, il incarne aussi le *laborator*, et le martyr, étape ultime de sa métamorphose, le fait paraître sous les traits de l'*orator* dont le verbe est agissant, forçant la réponse divine et entraînant les conversions de nombreux païens.<sup>343</sup>

« Cette production littéraire en langue vulgaire était vraisemblablement destinée à quelques jeunes fils de princes dont Ælfric souhaitait, par leur intermédiaire, toucher les pères, les dirigeants de l'Etat<sup>344</sup> ». La matière même de la vie d'Eustache\* lui réservait un sort différent des autres : guerrier avant tout, marié et père de famille, le saint est une exception dans le corpus hagiographique, car « entre le VI<sup>ème</sup> siècle et le XII<sup>ème</sup> siècle, la quasi-totalité des nouveaux saints, à l'exception de quelques rois et ermites, étaient des évêques ou des moines<sup>345</sup> ». La promotion de ce saint intervient au moment où les croisades demandent de nouvelles recrues et où l'Église élabore une justification chrétienne de la vie militaire.

À la Vie de saint Eustache\* répond, dans sa structure narrative, celle de *Guillaume d'Angleterre*, attribuée à Chrétien de Troyes, ainsi que celle de saint Hubert\*, qui l'a supplantée au bas Moyen

337 *Patrologie grecque*, t. XCIV, col. 1381.

338 « Eustache a bénéficié d'un contact direct (visuel et auditif) avec le Christ, ce qui lui a conféré ce rôle important dans la polémique des images », Garreau 1998:109.

339 Vielle 1990:75-109.

340 Paris, BNF, ms. Lat. 5577 et Rouen, BM, ms. 1379 (U 42).

341 Boureau 1982:686-690.

342 Notamment par la traduction et le commentaire des deux livres des Hiérarchies du pseudo-Denys l'Aréopagite, par Hilduin puis par Jean Scot Erigène.

343 Garreau 1998:109,

344 Duby 1978:131.

345 Vauchez 1987: 79.

Âge<sup>346</sup>.

Depuis ses origines, l'histoire d'Eustache\* rassemble en un même personnage le guerrier et le chasseur dont il est devenu le saint patron<sup>347</sup>. Sous la plume de l'hagiographe ce loisir devient condamnation. La chasse est en effet considérée par l'Église comme un vice<sup>348</sup>. « La version latine était très elliptique sur l'activité cynégétique de Placide-Eustache\*, alors que les versions romanes du XIII<sup>ème</sup> siècle étoffent les descriptions<sup>349</sup> » :

Dans les versions plus tardives de la Vie, on perçoit l'influence d'une écriture romanesque voire théâtrale : Eustache se laïcise, et le cor<sup>350</sup> de chasse, qui joue un rôle essentiel dans Guillaume, devient un de ses nouveaux attributs iconographiques. Cette influence qui transforma peu à peu le saint en héros n'eut pas la faveur du clergé. À partir du milieu du XIV<sup>ème</sup> siècle, les copies de sa Vie se raréfient, le personnage devient trouble : on le dédouble en saint Placide et saint Eustache, on le nomme « chevalier Eustache » [...] L'évolution de la notion d'authentification historique, au détriment de la piété populaire, fait que saint Hubert, dont l'existence est attestée par l'Église, fut considéré comme plus orthodoxe pour assumer le rôle de patron des grandes chasses : la vision d'Eustache lui sera attribuée.<sup>351</sup>

Ce qui a frappé les nombreux chercheurs qui se sont penchés sur la légende de saint Eustache<sup>352</sup>, est l'absence d'attache de celle-ci avec la réalité historique. H. Delahaye le qualifie de « roman hagiographique<sup>353</sup> ». La vie d'Eustache\* surgit brusquement dans l'histoire sous une forme accomplie, qui reste intangible jusqu'à son extinction. Elle apparaît tardivement, en chrétienté et disparaît précocement ; trois mouvements se dégagent de cette brève existence littéraire : La diffusion<sup>354</sup> (VIII<sup>ème</sup>-XI<sup>ème</sup> siècle), l'apothéose<sup>355</sup> (XII<sup>ème</sup>-XIII<sup>ème</sup> siècle), la désaffection

346 Dans la Vie de saint Eustache, le cerf christique intervient providentiellement, au début du récit, pour pousser le héros à la conversion. Dans le roman de Guillaume il intervient au moment où le héros retrouve ses enfants et recouvre sa vie mondaine. Cf. Garreau 1998:105-124.

347 « Il est le patron des chasseurs, des gardes-chasse et des forestiers, des pelletiers, des drapiers et chaussetiers. Le patronage des pelletiers ou fourreurs s'explique parce que sa légende commence par un récit de chasse. En Allemagne, il figure parmi les Quatorze Interesseurs : ce qui a beaucoup contribué à sa popularité [...] En tant que patron des veneurs, les artistes lui prêtent un cor de chasse », Réau 1958:469.

348 Cf. Le Goff 1996:691-693.

349 Garreau 1998:114.

350 Les scènes de chasse, réelles ou oniriques, ont principalement un sens érotique et le cor assume également « une symbolique sexuelle puissante, en relation avec le désir du roi » Chrétien de Troyes, Guillaume d'Angleterre, cf. Ferlampin-Acher 2007:29.

351 Garreau 1998:121,

352 Cf. Vielle 1990:87n30.

353 Delaye 1919:175-210, cité par Vielle 1990:90.

354 « Les premières traces de la Vie d'Eustache ne se repèrent qu'au VIII<sup>e</sup> siècle, à un moment où le grand légendier occidental paraît déjà constitué. Le texte des passions grecque et latine circule en Occident et en Orient entre le VIII<sup>e</sup> et le X<sup>e</sup> siècle. Au X<sup>e</sup> siècle, le succès du récit en Occident se mesure au nombre des manuscrits en latin ; une traduction en anglo-saxon se répand à cette époque », Boureau 1982:683.

355 « La plupart des langues vernaculaires de l'Europe accueillent le récit. Les grands légendiers latins compilés par les prêcheurs au cours du XIII<sup>e</sup> siècle lui font une place d'honneur (Jean de Mailly, Vincent de Beauvais, Jacques de Voragine). La légende prospère particulièrement dans le domaine français : on connaît douze manuscrits en prose française renvoyant à quatre types différents, onze versions en vers, sans compter la vie écrite au début du XIII<sup>e</sup> siècle par Pierre de Beauvais. On apporte de Rome les reliques du saint au début du XII<sup>e</sup> siècle, en l'abbaye de Saint-Denis... » Boureau 1982:683.

progressive<sup>356</sup> (XIV<sup>ème</sup>-XX<sup>ème</sup> siècle). En 1969, Eustache\* a été exclu du calendrier chrétien par Vatican II et remplacé par saint Hubert\* à la date du 3 novembre<sup>357</sup>.

**En conclusion**, la séquence rencontrée dans la Vie de saint Eustache\*, « la chasse merveilleuse » traverse les époques en s'adaptant, selon les mœurs de l'époque et l'esprit des chroniqueurs, clercs ou laïques. Laurence Harf-Lancner<sup>358</sup>, propose de décomposer la séquence initiale de la vie<sup>359</sup> :

- le héros part pour la chasse en brillante compagnie,
- il découvre un troupeau de cervidés et parmi eux un animal dont la taille et la beauté suggèrent le caractère surnaturel,
- le cerf éloigne le héros de ses compagnons et l'entraîne au plus profond de la forêt,
- la rencontre entre le héros humain et l'être surnaturel se produit enfin : sur la tête du cerf se dessine un crucifix et le Christ dote le cerf de la parole pour s'adresser à Placidus.

Si les romans et les lais suggèrent une assimilation du blanc cerf et de la fée, le récit de Jean Damascène, comme les versions postérieures font explicitement du cerf un avatar du Christ<sup>360</sup>. « Il est donc impossible de voir dans la christianisation de la chasse merveilleuse une forme seconde de la chasse au blanc cerf des romans bretons, parallèle à la forme rationalisée du motif<sup>361</sup>. Dès le huitième siècle au moins, sans doute avant, ce schéma narratif a revêtu la double forme de la chasse merveilleuse et de la chasse mystique qui se confondront dans les romans du Graal<sup>362</sup> ».

Si nous convenons, à l'instar des historiens et hagiographes, de l'antériorité de la vie de Placide/saint Eustache\*, pouvons-nous retrouver dans cette Vie quelques séquences, plus anciennes, relevant des séquences mythologiques de l'antiquité? L'indianiste Christophe Vielle, au travers de ses travaux sur *Le mytho-cycle héroïque*<sup>363</sup> a proposé de faire remonter la séquence de la chasse merveilleuse de Placide/saint Eustache\* à un modèle plus ancien, comme celles du

356 « La légende perd de sa popularité; elle n'est plus racontée à l'époque moderne et contemporaine, comme en témoigne le catalogue d'Arne et Thompson, qui ne signale de versions populaires nombreuses qu'en Lituanie... » Boureau 1982:683.

357 Garreau 1998:121.

358 Professeur de Littérature du Moyen Âge à la Sorbonne nouvelle (Paris III).

359 Harf-Lancner 1984:239.

360 Vie de saint Eustache = Petersen 1928 : v. 321 : « Je sui li sauverez Jhesus ».

361 note : On trouve toutefois des exemples de christianisation tardive de la chasse au blanc cerf. Ainsi, dans le roman de Cassidorus (chap. 58, 444), l'empereur est mené par un cerf qu'il poursuit jusqu'à une demeure mystérieuse qui ressemble au Purgatoire.

362 Harf-Lancner 1984:241.

363 Cf. sa thèse consacrée à ce sujet, 1996, *Le mytho-cycle héroïque dans l'aire indo-européenne (correspondances et transformations helléno-aryennes)* et plus particulièrement les pages p. 22-23 (Héraclès), 102-103 (Rāma), 176-7 (Soslan) pour les héros de type héracléen, ou « hors de la tribu » type Fionn; et p.47-8 (Pélée), 124-126 (Pandus/Pururavas), 184-185 (Xæmyc) père du « meilleur des héros de son camp ». Voir aussi le développement des trois derniers personnages dans son article « Correspondances et transformations en mythologie », Vielle 2005:355-357.

gallois Pwyll\*, du grec Héraclès, de l'Ossète Soslan et de l'indien Rāma, présentant la séquence événementielle suivante<sup>364</sup> :

- le héros chasseur poursuit un cervidé ;
- le héros commet une faute, en poursuivant, abattant ou s'appropriant, un animal qui appartient à un être surnaturel (en l'occurrence une ancienne divinité) ;
- le héros se met au service de celui-ci qui, seul ou avec sa famille, est alors en conflit de souveraineté avec un (ou un groupe d') autre(s) être(s) surnaturel(s) ennemi(s), sans qu'il y ait de vainqueur définitif ;
- le héros comme guerrier combat, soit seul, soit avec son commanditaire, le (groupe) rival qui est définitivement vaincu.

Cette décomposition narrative s'applique avec pertinence à nos récits antiques d'Héraclès, de Rāma, de Soslan. À la suite de l'observation de plusieurs de ces éléments anhistoriques, Christophe Vielle, remarquant l'ancienneté du motif du cerf « épiphanique<sup>365</sup> », propose la comparaison de la vie avec le *Mabinogi* de Pwyll\* : même déroulement narratif, parfaite similitude « morphologique », division en trois parties, équivalents à trois temps différents. Ce faisceau de concordance amènent l'hypothèse d'une origine celte commune aux deux récits. Le « proto-récit », que l'on peut dater du quatrième siècle av J.-C., se déclinerait sous la forme suivante<sup>366</sup> :

- le héros,
- organise la chasse, poursuite d'un cerf, perte de ses compagnons ;
- arrêt et fascination : prodige de couleur blanche ;
- un dieu, en chasseur, apparaît derrière le cerf qui lui appartient et reproche la faute au héros : celui-ci demande à connaître l'identité du dieu pour pouvoir racheter sa faute ;
- le dieu se révèle,
- le héros confondu se soumet au « seigneur » qui lui propose de changer d'identité et de devenir *le Pourvoyeur* à sa place et qui lui expose sa mission : ayant pris son apparence divine, il jouira de son rang et vivra de plaisirs jusqu'au moment de combattre un dieu (un démon ?) qui est un roi à la puissance égale, qui conteste sa royauté et qu'il est impuissant à vaincre ; victorieux, le héros retrouvera son identité première et, pendant ce temps, le dieu pourvoira à ses gens ;

364 Vielle 1996:146.

365 Dans certains contes indiens, Bouddha se transforme en cerf merveilleux pour convertir un chasseur. Faisant fi de l'anachronisme et des difficultés du comparatisme religieux, on pourrait dire que les hagiographes utilisent des matériaux semblables, le chasseur, le cerf et la divinité, pour un même but : la conversion et l'adhésion de l'auditoire.

366 Vielle 1990:106-107. Le « proto-récit », correspond à une reconstruction narrative sur le modèle de la reconstruction linguistique.

## IV-2 - Le cerf monture merveilleuse

- le héros accepte aussitôt, et conduit dans le monde du dieu, est laissé par celui-ci ;
- le héros, devenu *le Pourvoyeur*,
  - aussitôt arrivé reçoit le personnel et la demeure du dieu, est revêtu du vêtement divin, passe son temps en chasses, festins et plaisirs, et, pourvu de tout, vit dans *la Profondeur* pendant un an, tandis que *la Royauté*, la Reine épouse légitime du *Pourvoyeur* reste vierge et que le dieu pourvoit à ses gens.
- Arrive le jour, annoncé par le dieu, où l'on vient chercher le héros, toujours transformé, pour combattre l'autre dieu (démon ?) sur le gué-frontière ;
- le héros, par sa force de « frappeur », est vainqueur. Il traverse le gué, soumet l'autre territoire, et récupère *la Royauté* restée vierge, la déesse-reine gardant les fruits d'un jardin.
- Retour triomphal du héros et remerciements du dieu qui le rétablissant dans son identité première, lui rend ses gens « bien pourvus » et récupère *la Royauté*, sa légitime épouse ;
- amitié entre le héros et le dieu, et « promotion » du héros.

Nous touchons avec cette reconstruction génétique les limites formelles de la réflexion scientifique sur les racines de nos récits hagiographiques. Remarquons tout de même la richesse, iconographique, sémantique, symbolique, synchronique et diachronique de cette séquence hagiographique de la chasse merveilleuse, rencontre du héros avec le divin ! Mais avant d'aborder les exemples de notre corpus armoricain, il nous faut encore aborder le symbolisme psychopompe et calendaire du cerf.

### IV-2.4 Autres aspects

#### **Le cerf et la mort :**

Le cerf, accompagne l'homme, au moins depuis les temps préhistoriques, il n'est donc pas étonnant que l'on le trouve associé à de nombreuses activités culturelles humaines, aussi variées que nombreuses.

#### *Aspects thanatopraxiques*

Les corps destinés à être embaumés durant le haut Moyen Âge chrétien pouvaient être scellés dans une peau de cerf, avec des arômes et du vin, le temps d'enterrer le défunt<sup>367</sup>. Au douzième siècle, Roger de Beaufort, le futur pape Clément VI, demande à ce que son cadavre soit cousu dans une peau de cerf<sup>368</sup>. Le corps était enveloppé et cousu dans une peau de bœuf ou de cerf. « Ainsi, furent ensevelis Guillaume le Conquérant en 1087, Louis VIII en 1226, Henri I<sup>er</sup>, roi

---

367 Bonis 2005:171-174.

368 Voisenet 1994:159.

d'Angleterre en 1135<sup>369</sup> ».

La matière de Bretagne<sup>370</sup>, conserve un évènement comparable : Tristan plante son épée dans le crâne du Morholt, l'oncle d'Iseult, et le tue ; ses compagnons l'inhument dans une peau de cerf cousue avant de le ramener à sa sœur, la reine d'Irlande<sup>371</sup>, tandis qu'Oisín (faon), dans l'*Accalam na Senorach (Le Colloque des Anciens)* du cycle fénian, va rejoindre sa mère dans l'autre monde<sup>372</sup>.

### ***L'animal destructeur***

Quoiqu'assez rarement, les aspects du cerf peuvent être inversés. L'animal devient alors un messager implicite de la mort, anti-pourvoyeur, il fait flétrir les plantes et tarir le lait des vaches. Dans la pièce de William Shakespeare intitulé *Les joyeuses commères de Windsor*, au détour d'une conversation est évoquée la légende de Herne, le chasseur dont le fantôme rôde auprès d'un arbre :

Madame Page : Je songe à une vieille histoire que mon aïeule contait autrefois. Herne le veneur, disait-elle, garda de son vivant la forêt de Windsor ; et maintenant son fantôme revint toutes les nuits, vers l'heure de minuit. On l'aperçoit armé de cornes, se promenant autour d'un chêne qui porte son nom ; et dans sa ronde, il flétrit l'arbre, ensorcelle le bétail, change le pur lait des vaches en un sang noir, et secoue des chaînes avec un bruit effroyable. Plusieurs de vous ont entendu parler de cet esprit ; et vous savez que nos aïeux, crédules et superstitieux, y ajoutaient foi, et qu'ils ont transmis à notre âge, comme une vérité, le conte de Herne le chasseur.<sup>373</sup>

Dans la deuxième chasse au cerf menée par Peredur\*, le héros se rend au château des Merveilles et rencontre de nouveau l'aspect sombre de la Souveraineté, personnifiée par la fille noire. Elle lui apprend qu'il ne peut rencontrer l'impératrice sans avoir tué le fléau qui se trouve dans la forêt :

Il y a là un cerf aussi rapide que les oiseaux sont vifs ; il a une corne sur le front, aussi longue qu'une hampe de lance, et aussi pointue que ce qu'il y a de plus pointu. Il se repaît des pousses d'arbres et de tout ce qu'il y a d'herbe dans la forêt. Il tue tous les animaux qu'il y trouve, et ceux qu'il ne tue pas meurent de faim. Il y a pire encore, il vient chaque jour boire toute l'eau de l'étang aux poissons, et laisse les poissons à l'air, la plupart crèvent avant que l'eau n'y soit revenue.<sup>374</sup>

### ***Psychopompe***

Certains auteurs proposent de voir dans la proximité de la fête calendaire des saints associés

---

369 Bourguignon 1955.

370 Le poète Jean Bodel (1165-1210) explique, aux vers 6 à 11 de sa Chanson des Saisnes, qu'il existe trois matières : « Celles de France, de Bretagne et de Rome. Ces trois matières ne se ressemblent pas. Les contes de Bretagne sont tellement irréels et séduisants ! Tandis que ceux de Rome sont savants et chargés de signification et que ceux de France voient chaque jour leur authenticité confirmée ! » cf. Bodel, *La Chanson des Saxons* = Techener 1839:1-2.

371 Bédier 1905:17.

372 Nagy 2005:117-131.

373 Shakespeare 1822:540-541.

374 Lambert 1993:279-280.



au cerf (Bretagne : saint Cado\* le 1<sup>er</sup> novembre, saint Hernin\* le 2 novembre, saint Guenaël\* le 3 novembre; pour les pays germaniques : les saints Hubert\* et Idda\* de Toggenburg le 3 novembre) avec le 1<sup>er</sup> novembre, fête religieuse des morts, le 2 novembre pour les chrétiens, 1<sup>er</sup> novembre pour le *Samhain celte*, un symbolisme psychopompe évident :

- « Il a conduit un personnage trop humain vers sa vérité ultime. Il a surtout servi de médiateur entre le monde humain et l'Autre Monde à un moment critique de transition et de passage : Samain<sup>375</sup> ».
- « [...] la date du 1<sup>er</sup> novembre reste, dans une obscure mémoire mythique, attachée à la circulation des âmes et des revenants entre les deux mondes<sup>376</sup> ».

Effectivement, la date du 1<sup>er</sup> novembre conserve une charge funèbre indéniable, que l'on fait remonter à l'époque préchrétienne, avec la fameuse fête celtique de *Samhain* :

Samain est, au premier novembre, la fête irlandaise de loin la mieux attestée ou, au moins, celle dont les mentions sont les plus fréquentes dans les récits mythologiques et épiques, celle qui a le plus intéressé ou intrigué les érudits. C'est en effet le moment où les hommes ont accès à l'Autre Monde parce que l'éternité du *síd* pénètre le temps et en suspend le cours. Les messagères des dieux viennent aussi chercher les heureux mortels qu'elles ont élu parce que, précisément, la suspension du temps annihile provisoirement toute différence entre l'Autre Monde et le monde des hommes et fait tomber toutes les barrières. C'est une fête de fermeture de l'année écoulée et d'ouverture de l'année à venir.<sup>377</sup>

En Irlande, un cycle d'événements mythologiques se rattachant au temps de *Samhain* en montre l'importance depuis les époques les plus reculées. En voici quelques exemples<sup>378</sup> :

Tous les trois ans se tenaient, à Tara, un festin et une assemblée royale et générale, auxquels participaient tous les docteurs d'Irlande, dans le but d'ordonner et de renouveler les règlements et les lois et d'y approuver les annales et les archives du pays. Chaque nuit de Samhain, pendant vingt-trois ans, Aillen mac Midna, un des Túatha Dé Dánann, sortit de son Síd, sa retraite souterraine, et vomit un flot de feu contre Tara.<sup>379</sup> Les Fomóire, dieux de la Mort et de la Nuit, exigeaient de l'Irlande un impôt annuel dont la perception s'opérait la nuit du 1<sup>er</sup> novembre.<sup>380</sup> Tigernmas, roi de la race d'Eremon, fils de Mil, après soixante-dix-sept ans de règne, mourut au « Champ de l'Adoration », à Mag Sleхта, avec les trois quarts des habitants de l'Irlande, qui étaient venus avec lui adorer la grande idole de Cromm Crúach. C'était encore la nuit du 1<sup>er</sup> novembre.<sup>381</sup> La seconde bataille de Mag Tured entre les Túatha Dé Dánann et les Fomóire commença le 1<sup>er</sup> novembre.<sup>382</sup> C'est encore un 1<sup>er</sup> novembre que Oengus, fils de Dagdé, se rendit au lac des Gueules de Dragons, où il vit la belle Caer sous la forme d'un cygne et fut lui-même changé en cygne.<sup>383</sup> Cúchulainn, enfin, fut frappé d'une maladie de langueur qui dura un an, d'une Samhain à l'autre.<sup>384</sup>

375 Walter 2003:57.

376 Walter 2003:59.

377 Guyonvarc'h - Roux 1995:35.

378 Giraudon 1999:44-54.

379 Sjoestedt 1993:90.

380 D'Arbois de Jubainville 1884:101-102.

381 D'Arbois de Jubainville 1884:112.

382 D'Arbois de Jubainville 1884:180.

383 D'Arbois de Jubainville 1884:288.

384 Guyonvarc'h 1959:259.

Cette liste, que l'on pourrait allonger, montre le caractère exceptionnel de cette date, susceptible d'entraîner toutes sortes de conflits et bouleversements. De telles réminiscences mythologiques n'ont pas manqué d'éveiller les imaginations au cours des siècles et d'altérer passablement la manière de célébrer ce grand moment de l'année ; « hier encore, cette période était marquée dans les milieux populaires par une foule de pratiques et croyances<sup>385</sup> ». Remarquons cependant que nos contemporains, pour marquer ce lien symbolique d'avec le monde des morts, privilégient les ornements floraux aux masques grimaçants de la fête d'Halloween, vécue comme un carnaval d'ouverture de la période d'hiver, l'aspect populaire ayant recouvert l'aspect religieux.

Au-delà de cette concentration d'éléments de passage vers l'Autre Monde associés à la date du 1<sup>er</sup> novembre, nous trouvons également du matériel archéologique funéraire, mettant en scène des bois de cerf dans les sépultures de l'île d'Hoëdic<sup>386</sup> (Morbihan) datées du Mésolithique<sup>387</sup>.

L'association répétée du cervidé à un symbolisme solaire<sup>388</sup> ou sous forme d'artefacts<sup>389</sup> dans les sépultures préhistoriques renforce cette symbolique psychopompe qui court au travers des âges. Le symbolisme psychopompe associé au soleil se retrouve encore aujourd'hui dans la tradition populaire bretonne avec l'alouette<sup>390</sup>, dans une même logique symbolique d'ascension vers le ciel.

Pourtant à notre connaissance, le seul artefact contemporain, représentant un cervidé qui possède la fonction de psychopompe, se trouve être la châsse-reliquaire de saint Telo\* à Landeleau, utilisée lors de la procession annuelle de la *tro ar Relegoù* de Landeleau. La châsse-reliquaire, censée contenir les reliques de saint Telo\*, représentant une chapelle entourée de saints, est portée sur le dos de deux cerfs à l'image du saint initiant le parcours sur la croupe de son cerf. Le port de la châsse est réservé aux personnes endeuillées durant l'année<sup>391</sup>. Pourtant,

385 Giraudon 1999:46.

386 « Sur l'île d'Hoëdic ont été retrouvées quatre sépultures ornées de bois de cerf. Dressés en forme de hutte, ces bois supportaient les dalles funéraires et la terre qui recouvraient les sépultures (on en trouve aussi à Téviec) », Pequart 1954.

387 On relève une dizaine de nécropoles de cette époque où on retrouve cette association, dont Auneau. Cf. Verjux 1997:265-278.

388 « Les peuples celtiques et leurs prédécesseurs lui accordaient une fonction psychopompe : le cerf était le conducteur ou passeur des âmes vers l'Autre Monde. [...] Le cerf accompagnait souvent le dieu solaire. Le chariot cultuel autrichien de Strettweg est un exemple splendide de la chasse au cerf divin » Boekhoorn 2008:36.

389 « Il faut chercher la représentation la plus significative au Val Camonica dans le nord de l'Italie. Là, c'est l'art rupestre qui nous dépeint quelques cerfs sacrés qui ont dû jouer un rôle central dans un culte cynégétique » Kruta 2004:533.

390 « En s'élevant à la verticale dans les airs aux premières heures du jour, l'alouette ne fait que reprendre un parcours ancestral. Dans les temps les plus anciens, en effet, lorsque quelqu'un venait à mourir, c'était l'alouette qui descendait sur terre chercher son âme pour ouvrir ensuite la porte du ciel. Elle faisait ainsi deux voyages par jour : le matin pour ceux qui décédaient dans la nuit, et le soir pour ceux qui mourraient le jour. Elle était, à l'époque, dépositaire de la clef du royaume des cieux, comme l'indique l'étymologie populaire de son nom en breton : *an alc'houeder*... » Giraudon 2000:22 ; l'entrée « Alouette » (p. 22-26) comporte de nombreux exemples, associant l'oiseau aux portes du paradis. L'équivoque de son nom est responsable en grande partie de la vitalité de cette fonction psychopompe.

391 Quoique son port ait été mis aux enchères publiques jusque dans les années soixante.

si tout l'esprit du rituel de la *tro ar Relegoù*, est orienté vers cet aspect d'aide aux personnes endeillées, et par leur participation et leur prière, aux âmes défuntes pour s'élever, personne n'évoque cet usage « psychopompe » de la chasse-reliquaire.

Si l'on considère que la plupart des récits de fondations de troménie sont construits comme des récits de création cosmogoniques, on peut légitimement considérer que le rituel circumambulatoire a pour fonction la régénération<sup>392</sup> de l'instant fondateur, comme l'œuvre de Mircea Eliade<sup>393</sup> l'a développé. Suivant cette logique inductive, le cerf de saint Telo\* aurait cette capacité merveilleuse de faire le tour de l'espace en une nuit, comme celle, psychopompe, d'emporter les âmes des défunts vers d'autres cieux. Nous atteignons là les limites de l'observation, car aucun autre élément ne vient conforter cette hypothèse qui reste en l'état spéculative. Pourtant, l'usage de faire son deuil en portant la chasse, les cerfs portant eux-mêmes les reliques de saint Telo\*, reste un des rares artefacts religieux utilisés à des fins psychopompes.

### *Aspects calendaires*

#### **1<sup>er</sup> novembre**

Plusieurs saints associés directement au cerf ont des dates de fête proches, peu ou prou, du 1<sup>er</sup> novembre : Cadog le 1<sup>er</sup> novembre, Hernin\* le 2 novembre, Guenaël, Hubert\* & Idda\* de Toggenburg le 3 novembre. De par la variété et l'opposition des calendriers<sup>394</sup> et des fêtes locales, il est difficile de prendre ces quelques exemples comme des preuves suffisamment significatives, sans les écarter pour autant.

À ce propos, pour saint Edern\*, Yves-Pascal Castel relevait un étalement des dates de fête pour les paroisses du diocèse de Quimper et de Léon du printemps à l'automne. « Le troisième (ou quatrième) dimanche après Pâques à Edern (1913), le dernier dimanche d'août à Plouédern, le 1<sup>er</sup> dimanche d'octobre à Lannédern<sup>395</sup> ».

A contrario de la proposition de notre collègue Patrice Lajoye<sup>396</sup>, nous ne retenons pas comme pertinents pour notre propos les dates de fête des saints Eustache\* (20 sept.), Théleau (9 fév.<sup>397</sup>), Ludre (16 nov.<sup>398</sup>) et Quay\* ou Ké (12 sept.).

392 En conclusion, nous constatons le rôle commémoratif du rituel plutôt que celui, mythologique, d'une régénération.

393 Eliade 1949, 1952, 1957a, 1957b, 1969, 1971, 2003.

394 Nous pensons aux usuels ou calendriers courants des almanachs. Jean-Yves Le Moing évoque « la valse des dates », entre les usuels, le calendrier établi par l'abbé Chardonnet, *Le livre d'or des saints de Bretagne* en 1977, celui du chanoine Garaby *Vie des Bienheureux et des Saints de Bretagne* en 1839, et *Le Propre des saints de Bretagne* dont les célébrations pouvaient avoir lieu à des dates différentes suivant les diocèses, peut-être à cause d'un transfert des reliques pour des offices en des lieux éloignés. Cf. Jean-Yves Le Moing « Les calendriers des saints » (<http://cirdomoc.free.fr/Saints.htm>). Nous avons retenu les dates consignées par le dominicain Albert Le Grand 1636.

395 Castel 2008.

396 Lajoye 2001:2.

397 Voir le 25 novembre pour Lobineau 1725:576.

398 Nous ne retenons pas Ludre par son association iconographique trop large au cerf (domestiqué et chassé) : « Onze chasseurs, vêtus à la romaine, les uns à cheval, les autres à pied, armés de sabres et d'épieux, poursui-

Deux tendances s'opposent sur la synchronisation diachronique entre les fêtes de saints et leur lien éventuel avec les fêtes antiques, romaines ou celtes pour notre sujet. La tendance minimaliste, à laquelle nous nous rangeons, arguera que l'on ne peut comparer que les dates identiques à un ou deux jours près ; l'autre, que nous qualifierons de maximaliste, estime que la comparaison peut être valide jusqu'à près de deux semaines. Ce dernier parti évoquant, le décalage maximal observé entre les calendriers julien et grégorien, de dix jours en 1582 ; en effet, la fluctuation de la fête de *Samhain* en Irlande, traditionnellement fixée à la nuit du 31 octobre, peut être fêtée le 12 novembre dans certaines localités irlandaises sur la base de l'ancien calendrier julien.<sup>399</sup> Dans ce dernier cas, le décalage reste précis, soit douze jours.

Si les exemples les plus marquants se trouvent en Irlande, la période du 1<sup>er</sup> novembre sur le vieux continent, axé sur la fête des saints et des morts, n'en est pas moins célébrée avec beaucoup d'attention<sup>400</sup>.

### Pentecôte

Un des rares rituels psychopompes associant le cerf est la troménie de Landeleau qui se déroule le dimanche de la Pentecôte. L'exemple étant unique il est bien difficile de trouver une comparaison ; nous ne voyons que la chasse au Blanc Cerf dans *Érec et Énide* de Chrétien de Troyes qui se déroule un lundi de Pâques. Les deux exemples se signalent par leur inscription au sein d'une fête mobile chrétienne, la Pentecôte évoquant le symbolisme liturgique de la descente de l'Esprit Saint et son déploiement calendaire durant la période estivale, entre le 8 mai et le 15 juin. La rencontre du cerf et de la Pentecôte est dans notre corpus fortuite.

### Pâques

Si la date de Pâques rappelle la résurrection du Christ, elle est aussi associée par son calcul à la pleine lune équinoxiale de printemps, qui ramènerait, selon Philippe Walter aux caractères suscités : « comme s'il fallait rappeler le lien de cet animal avec la lune d'équinoxe. L'apparition des animaux-fées est commandée par l'astre lunaire qui rythme leur récurrence annuelle. Ces animaux conducteurs d'âmes servent de médiateurs entre le monde humain et l'Autre Monde<sup>401</sup> ».

---

vent et terrassent, avec l'aide de leurs chiens, des animaux sauvages de toutes sortes, lions, sangliers, loups, cerfs, etc. », Guérin 1875:308. Charles Poulain 2007:12-34, recense plusieurs interprétations de l'iconographie du sarcophage : la battue organisée par Leocadius pour débarrasser le pays des bêtes sauvages qui l'infestaient, Leocade fait exécuter un tombeau orné de chasses suivant le goût du temps, les scènes représentées reprennent les animaux habituellement réunis dans les arènes...

399 Selon les informateurs irlandais de Véronique Guibert de la Vaissière 2003:36, qui se réfèrent encore au calendrier julien, la « Nuit du Vieux Samain », *Oidce Sen Samna*, ou encore *Old Hallow Eve* « L'Ancienne Veillée Sainte » célébrés respectivement les 11 et 12 novembre, équivalent des 31 octobre et 1<sup>er</sup> novembre. Ce dernier exemple montre que le débat entre les tendances minimaliste et maximaliste n'est pas clos.

400 Les commémorations des morts, tout comme les rituels à caractère obituaire qui y sont associés, conservent une vitalité au sein de notre société contemporaine. Le baptême, le mariage et les funérailles sont les trois rites de passages catholiques qui restent vivants dans la pratique religieuse contemporaine.

401 Walter 2003:112-113.

Pourtant, à la date de la Pâques, soit après le 21 mars, le cerf est censé avoir perdu ses bois. Le symbolisme liturgique semble dans Érec et Énide privilégié par l'auteur, comme un redoublement signifiant de l'accès à l'extraordinaire, tout comme la blancheur de la robe du cerf.

Raymond Delavigne, étudiant les déguisements d'animaux servant aux danses rituelles, relève que la manifestation de ces êtres se déroule « de préférence dans des périodes charnières, qu'elles soient calendaires ou biologiques [saisonniers] périodes privilégiées où les mondes communiquent, où les âmes des morts (les revenants) se manifestent, où les masques et déguisements deviennent de fait fonctionnels<sup>402</sup> ».

Dans cette optique, on ne peut oublier les efforts de l'Église pour lutter contre les travestissements rituels en cerf, *cervulo facere*, comme le stipule le *Premier Canon du Concile d'Auxerre* en 578 :

Au premier janvier, nul ne doit, à la manière des païens, se déguiser en vache (ou en vieille femme), ou en cerf, ou faire les présents diaboliques du jour de l'an, mais ce jour là, on ne doit pas faire plus de présents que les autres jours.<sup>403</sup>

### **Toussaint**

Nous avons vu *supra* l'association du cerf au dieu gaulois Cernunnos proposé par notre collègue Patrice Lajoye<sup>404</sup>, de part la redondance du cervidé dans les Vies de saint et la proximité de leur fête au 1<sup>er</sup> novembre. Il nous paraît plus pertinent de reprendre l'analyse calendaire par l'historiographie chrétienne plutôt que par le panthéon gaulois.

La « fête de tous les saints » est très ancienne ; au cinquième siècle en Syrie elle se déroulait le vendredi de Pâques ; au sixième siècle à Rome le dimanche après la Pentecôte, soit aujourd'hui le dimanche de la Trinité. « Boniface IV demanda au *basileus*, l'usurpateur Phocas, de transformer le Panthéon d'Agrippa en une église chrétienne. Il fit transporter vingt-huit charretées d'os tirés des sépultures des martyrs, qui furent ensevelis sous la confession du nouveau sanctuaire, consacré solennellement le 13 mai 609. [...] La date de la dédicace, le 13 mai, devint la commémoration de tous les saints à Rome<sup>405</sup> ». Plus tardivement le pape Grégoire III (731-741) fixa la cérémonie au 1<sup>er</sup> novembre, au lieu du 13 mai. Sous l'influence d'Alcuin, originaire de York en Northumbrie, Grégoire IV en 835 demanda à ce que toutes les Églises célèbrent la Toussaint le 1<sup>er</sup> novembre. Il suggéra à Louis le Pieux de décréter que la fête de la Toussaint serait célébrée en Gaule et en Germanie le 1<sup>er</sup> novembre, permettant l'installation de la fête dans le calendrier et dans le temps liturgique.

Dans la perspective chrétienne, la Toussaint n'était pas une fête des morts mais la fête de tous les saints anonymes dont les reliques reposent en vrac au Panthéon. Odilon de Cluny<sup>406</sup> instaura

---

402 Delavigne 1985:20.

403 Duval 1976:37-38, 112-113.

404 Lajoye 2001:2-13.

405 Chélini 2007:38.

406 Saint Odilon de Mercœur (994-1049, fut le cinquième abbé de Cluny. On lui attribue des pouvoirs thaumaturges, avec la guérison d'un aveugle, et d'autres miracles comme la transformation de l'eau en vin, cf. Gerhards

au 2 novembre 998 la liturgie de l'intercession pour les morts, le lendemain de celle des saints. Au treizième siècle, la chrétienté tout entière avait associé la Toussaint et la fête des morts dans une même fête<sup>407</sup> ». L'on remarque que ce changement s'est opéré au sein de la sphère occidentale, héritière des traditions celtique et germanique.

### Toussaint et saint Hubert

L'accusation de remplacement des anciennes divinités par des saints, « plus catholiques » oserait-on dire, ne date pas d'aujourd'hui. L'humaniste Henri Estienne, à propos du Panthéon, affirme et démontre la continuité au niveau des lieux de culte, des cérémonies, des théonymes :

Une chose y a qu'ils ne peuvent nier, c'est que Boniface III du Temple de Rome dict Panthéon, c'est-à-dire Tous dieu, il en fit un Tous Saints, c'est-à-dire, un temple pour tous les saints, et d'avantage ordonna que la Vierge Marie mère de Jésus Christ tiendrait la place de Cybèle, mère des dieux.<sup>408</sup>

Ce type d'attaque idéologique a fleuri dans les ouvrages de polémique protestante, citant de nombreuses comparaisons terme à terme des dieux du paganisme et des personnages chrétiens. Henri Estienne cite une centaine d'exemples dans son *Apologie d'Hérodote*<sup>409</sup> : « C'est par l'attaque en règle des reliques et des miracles que commence la démonstration. Il serait d'ailleurs aisé d'en retrouver les racines chez Pomponazzi (*De incantationibus*, 1566) et dans le *Traité des reliques* de Calvin (Genève-1453), voire Guibert de Nogent (XIII<sup>ème</sup> siècle)<sup>410</sup> ».

Revenant à notre cerf de saint Hubert\*, il est frappant de constater que de nos jours encore, lors des messes de saint Hubert\*, le 3 novembre, on bénit les meutes de chiens qui serviront à la destruction des cerfs, ce qui paraît être en contradiction avec le symbolisme chrétien de cet animal. « Ne peut-on supposer qu'ultérieurement, on décida d'associer à cet animal psychopompe un saint dûment reconnu, afin de faire passer le cerf au second plan?<sup>411</sup> ».

Le 1<sup>er</sup> novembre ne serait pas le seul moment d'échange avec l'Autre Monde mais il en est le plus important. En fait, le cercle, voire la spirale, symboles géométriques de l'aspect cyclique du

---

1992:19.

407 Chélini 2007:39. « Si bien que, comme l'écrit le liturgiste Durand de Meung (XIII<sup>ème</sup> siècle) : « La veille de la Toussaint est jour d'affliction. La solennité est jour d'allégresse. Le lendemain est jour de prière ».

408 Estienne 1566: 469.

409 « L'étymologie est si précise que l'époque moderne n'y ajoutera guère, la topographie ou l'iconographie sont évoquées plus simplement, mais les voies qu'il ouvre ici mènent directement à la critique rationaliste de la fin du XIX<sup>ème</sup> siècle », Gaignebet 1986:112.

410 Gaignebet 1986:111.

411 Le Quellec 1991:25. La difficulté de cette démonstration repose sur l'analogie, la ressemblance des symboles, de l'opposition chien/cerf, et non plus sur les séquences narratives comme Dumézil et Lévi-Strauss l'ont développé. L'analogie peut être littéraire, iconographique, et donc être une « vue de l'esprit », plus que la transmission d'une structure ou idéologie ancienne. Si l'analogie est observée comme mode d'association d'idée, fonctionnel, dans la synchronie, il l'est par contre rarement dans la diachronie. Le meilleur exemple nous vient des sciences du langage, où les racines étymologiques des mots, voir des toponymes, correspondent rarement aux réductions analogiques proposées pour définir leur origine. Le toponyme de Landeleau a été déconstruit comme « les landes de l'eau » par homonymie selon le procédé préféré de l'étymologie populaire, et non pas comme l'étymon historique de *Lan-Telo*, « le lann de Telo ». La légende de la ville d'Is ne trouve sa vitalité que dans les analogies, fort heureusement pour les conteurs... L'analogie n'est pas une bonne méthode en philologie, ni en histoire.



temps, renvoient à son éternité. Tout cycle calendaire, lunaire ou solaire, définit une atemporalité et ouvre donc sur cette autre dimension qu'est l'Autre Monde où le temps n'existe pas. L'Autre Monde ne connaît ni le temps fini<sup>412</sup> ni l'espace fini : ces deux dimensions sont abolies<sup>413</sup>.

On notera que ces rapprochements ou coïncidences calendaires que ne manquent pas de relever de nombreux chercheurs contemporains sont interprétés comme révélant un symbolisme psychopompe. Le rapprochement symbolique est logique dans l'association des éléments, mais il est moins évident dans son ensemble culturel et encore moins à notre époque ; on prie les morts le 2 novembre, mais *quid* de l'élévation psychopompe ? Faut-il alors parler de traces mythologiques ou folkloriques ? Seule à notre connaissance, le tour des Reliques de Landeleau<sup>414</sup> présente cette fonction psychopompe dans un ensemble cohérent. Si le rituel processionnaire est une commémoration de la légende de fondation, le port des reliques du saint, supportées par deux cerfs, a lui une valeur exclusivement psychopompe, dans les sens psychologique, symbolique et liturgique du terme.

### **Autre Monde celtique, purgatoire et paradis chrétiens**

La présence du cerf, comme animal-guide vers l'Autre Monde, est bien attestée dans les traditions celtes : Pwyll\*, Peredur\*, Fionn mac Cumhaill<sup>415</sup>. Ces attestations matériellement tardives sont difficilement transposables à l'époque préchrétienne liminale, soit le monde celto-romain<sup>416</sup>.

Plus près de nous se pose la question de cet Autre Monde celte, est-il assimilable aux purgatoire et paradis chrétiens<sup>417</sup> ? Ce serait en tout cas l'évolution temporelle logique du concept d'une expérience de vie, ou de survie, au-delà de la réalité matérielle. Une autre vie, ou vie de l'âme, que l'ensemble des religions professent<sup>418</sup>.

Plus récemment, on a pu assister au phénomène inverse : le passage du purgatoire chrétien à celui de l'Autre Monde. Comme l'ont constaté plusieurs historiens des religions<sup>419</sup>, « le concept d'Autre Monde a tué le purgatoire » ; Louis Ellegouët relève pour le cas du Léon rural du vingtième siècle, le basculement total de la perception de la mort chez les paroissiens. Autrefois,

---

412 L'éternité est en fait une durée sans début ni fin, une marque de temps suspendu qui est toujours présente. In Coomaraswamy 1947:2.

413 Guyonvarc'h - Le Roux 1986:295-298.

414 Cf. Hascoët 2002:225-242.

415 Fionn mac Cumhaill est un héros irlandais courant un cerf qui se révèle n'être autre que Donn, le roi des morts. Sterckx 2005:482, citant Thomson 1957:1-7 (*non vidi*).

416 Sterckx 2005:482.

417 Sur cette question de l'Autre Monde on se référera utilement à la réflexion critique de Tom Klonski 2002:211-222 « Réflexions sur la notion d'Autre Monde : de la critique au texte ». L'auteur remarque la fréquence d'emploi de la notion d'Autre Monde dans les études celtiques, exprimant une idée d'altérité, les Allemands utilisent les termes de *Jenseits* (domaine transcendant au-delà du visible ou entre les morts) et *Feenreich* (le monde merveilleux du conte populaire). Pour l'Autre Monde celtique voir Hily 2002.

418 Mis à part les religions chamaniques qui conçoivent la vie humaine, comme celle de tous les êtres, à la ressemblance du cycle végétal, intégré au cycle saisonnier naturel. Il n'y a pas à proprement parler d'Autre Monde intemporel, mais un réservoir animique, d'où vont et viennent les âmes.

419 Propos entendus durant le séminaire « Le catholicisme en Bretagne à l'époque contemporaine (XIX<sup>e</sup> - XXI<sup>e</sup> siècle) : aspects de la longue durée », 19 décembre 2008, Brest : CRBC.

si la fin de vie (les tout derniers jours avant la mort) était souhaitée longue afin de permettre les tous derniers sacrements religieux et la bonne transmission des dernières volontés, aujourd'hui tous souhaitent une mort rapide, voire brutale afin d'abrégéer les éventuelles souffrances. La croyance au purgatoire, zone intermédiaire entre le paradis et l'enfer, où les vivants pouvaient aider les morts par leur prière ou l'octroi d'indulgences<sup>420</sup>, conditionnait les comportements religieux des vivants. La plus grande part de la vie spirituelle paroissiale était orientée vers le moment de la mort, soit la préparation d'une bonne mort qui se déroulait au domicile du mourant. Le changement de perception a coïncidé avec l'apparition des chambres funéraires qui ont joui d'un succès aussi rapide qu'inattendu, reflétant cette mise à distance physique et psychologique de la mort. La croyance à un Autre Monde, par ailleurs assez mal défini, permet de s'abstenir des exigences religieuses d'un passage au purgatoire, considéré aujourd'hui comme improbable.

### **La divinité aux bois de cerf :**

Le cerf est régulièrement associé à une divinité anthropomorphe portant des bois de cerf, qui correspondrait fortement à la divinité celte appelée couramment Cernunnos<sup>421</sup>. Cette figure abondamment représentée, le plus souvent assise à terre, les jambes croisées « en tailleur », la tête humaine portant des bois de cerf, représente sans doute un dieu celte jupitérien représenté sous son aspect sylvain<sup>422</sup>.

Travaillant sur les aspects ophiophages du cerf, plus légendaires qu'éthologiques, décrits de l'Antiquité jusqu'à l'époque médiévale, Jean-Loïc Le Quellec a proposé une explication intéressante de la trilogie iconographique : serpent criocéphale – dieu aux bois de cerf – cerf, dont l'iconographie la plus connue est celle du chaudron de Gundestrup<sup>423</sup> : « Au-delà de leur opposition, le cerf peut s'approprier par manducation les vertus du serpent pour devenir une sorte de serpent cornu éternel, rappelant l'existence du serpent criocéphale accompagnant le dieu à bois de cerf Cernunnos<sup>424</sup> ».

420 Dans l'Église catholique romaine, l'indulgence (du latin *indulgere*, « accorder ») est la rémission totale ou partielle devant Dieu de la peine temporelle encourue en raison d'un péché pardonné. Le concept d'indulgence couvre plusieurs aspects :

\* Son effet : remise des peines temporelles restant à satisfaire pour des péchés remis.

\* Sa forme : un acte de piété, de charité, de dévotion, etc., qui est substitué désormais aux extrêmes rigueurs pénitentielles exigées dans les premiers temps de l'Église.

\* Sa nature : l'Église se considérant gestionnaire en quelque manière du dépôt des mérites acquis par les saints et dispensatrice de la satisfaction du Christ.

421 Le plus souvent orthographié [C]ernunos. L'absence du « C » initial ne vaut que pour la plus célèbre épigraphie, légèrement dégradée, du pilier des Nautes dégagé du chœur de l'église de Notre Dame de Paris. Les différentes théonymes recensées réfèrent à un même personnage dont le nom peut se décliner en Cernunnos/Cernénos/Carnonos. Cernunnos sur le pilier des Nautes Paris, Cérunicos à Steinsel (Luxembourg), Cernénos à Brad (Roumanie), Carnonos à Montagnac (Hérault en France). Cf. l'importante démonstration détaillée de Claude Sterckx 2005:462-466.

422 Cf. Claude Sterckx 2005:462.

423 Le chaudron de Gundestrup est un chaudron celte fabriqué en Europe centrale et daté du deuxième siècle av. J.-C., qui a été retrouvé dans une tourbière du Jütland.

424 Le Quellec 1991:25.

Quel est son rôle dans la théologie celte? Un solide dossier à l'appui, Claude Sterckx propose de dessiner « l'image d'un dieu souverain dont les principaux pouvoirs et l'une des fonctions essentielles sont d'assurer le cycle des existences en faisant constamment passer ces « âmes » que sont les étincelles vitales d'une vie à l'autre, et dont deux des attributs majeurs sont la roue et le récipient alimentaire inexhaustible d'où il tire et où il renvoie incessamment les "âmes"<sup>425</sup>». Sa représentation la plus célèbre se trouve sur le décor historié d'un chaudron d'argent découvert à Gundestrup dans le Jütland<sup>426</sup> :

On y voit un dieu, certainement notre jupitérien, brandir la roue<sup>427</sup>. On y voit, sous la forme d'un canidé bicéphale anthropophage, le chien d'enfer qui accompagne le dieu jupitérien tant dans l'iconographie celto-romaine que dans les traditions celtes postérieures<sup>428</sup>. On y voit surtout une scène représentant soit un sacrifice humain par noyade dans un récipient, donc destiné au Toutatis dont nous avons vu qu'il était sans doute l'un des noms ou l'une des formes de notre jupitérien, soit –et c'est ce qui nous paraît le plus vraisemblable- le dieu lui-même assurant son office de faire passer, dans un sens ou dans l'autre, d'une vie à une résurrection par l'intermédiaire de son récipient inexhaustible.<sup>429</sup> Récipient manifestement sacré et sans doute représentation même du récipient divin, le bassin de Gundestrup était certainement entièrement consacré au dieu : il est à peu près certain, selon nous, que son décor n'évoquait pas le dieu accessoirement parmi d'autres, mais exclusivement, avec son entourage et son histoire mythique. [...] Or l'une d'entre elles apparaît dans une position que nous avons bien vue être régulièrement prêtée au dieu jupitérien dans les traditions celtes postérieures et qui correspond aussi tout à fait aux aspects sylvains du jupitérien celte antique : le dieu est assis à terre et entouré de toutes sortes de bêtes sauvages, dont un grand cervidé, de telle sorte qu'on ne peut guère que le situer en pleine forêt. Mais, détail remarquable et sans aucun doute signifiant, le dieu porte sur sa tête des bois de cervidé.

Son iconographie reprend le plus souvent les aspects suivant<sup>430</sup> :

- le port de bois, l'assimilant physiquement ou symboliquement au cervidé ;
- la familiarité d'animaux, le cerf et le taureau formant plus d'une fois la paire ;
- la compagnie d'un ou de plusieurs serpents criocéphales, éventuellement à queue de poisson ;
- le port du torque, plus symbolique qu'esthétique ;
- la possession d'une grosse bourse remplie manifestement de pièces de monnaie ;
- la tricéphalie ou triprosopie<sup>431</sup> ;
- l'ithyphallisme<sup>432</sup>.

425 Sterckx 2005:461.

426 Sterckx 2005:461-462.

427 Birkhan 1997-1999:II n°486.

428 Kruta 2004:224.

429 Birkhan 1997-1999:II n°486.

430 Cf. Sterckx 2005:480.

431 Prosopie : du grec *prosôpon* [*prosop(o)-, -prosopie*], visage.

432 Qui a un phallus en érection. « Le serpent criocéphale et l'ithyphallisme [...] semblent renvoyer aux concepts sur l'âme "spermatique" et à sa transmission, de génération en génération pour assurer la perpétuation du monde » Sterckx 2005a:480.

## Aspects symboliques :

Animal fascinant pour ses nombreuses qualités, le cerf porte aujourd'hui, comme hier, un important symbolisme allant de l'éthologie au fantastique.

La maigreur des sources, tant dans leur qualité que dans leur continuité, rend toujours difficile l'interprétation dans la longue durée des artefacts. Pourtant, l'équation « cerf = Cernunnos », est aussi récurrente que le manque d'éléments pour l'affirmer. A l'analyse du schéma comparatif des versions sus-citées, on peut constater la relative fragilité de cette hypothèse.

D'ailleurs le celtologue Dimitri Boekhoorn insiste sur la fréquence iconographique induisant ou non la qualité de la démonstration et il conclut prudemment sur le culte du cerf : « par voie de conséquence il y a de nombreuses représentations de cet animal dont le rôle dans la religion et la mythologie est complexe<sup>433</sup> ».

### *Ethnonymie*

Le cerf, animal cornu, se retrouve dans l'ethnonyme celtique des *Carvetii* du Lancashire anglais. En outre, on connaît le peuple des *Cornavii*, « les Cornus, Ceux des Cornes » que Ptolémée plaçait dans la région de Caithness en Grande-Bretagne<sup>434</sup> et les *Cornovii* (du Pays de Galles et de la Cornouailles insulaire). Il pourrait s'agir ici d'un peuple qui adorait éventuellement un dieu cornu, mais pas forcément un ancêtre divin cornu, étant donné l'attestation d'un ancien rituel lié à la vénération d'un « Cernunnos local ».<sup>435</sup>

### *Cycle végétal*

Comme indiqué en introduction, le cerf perd ses bois, en février-mars et la repousse s'achève durant le mois d'août juste avant la période du rut au mois de septembre. Dans un système calendaire fonctionnant sur l'alternance de saisons semestrielles, une saison sombre du 1<sup>er</sup> novembre au 1<sup>er</sup> mai, et une claire du 1<sup>er</sup> mai au 1<sup>er</sup> novembre, de nombreux caractères naturels, peuvent être associés à ce mode de comput, comme l'a analysé Donatien Laurent pour le calendrier celte<sup>436</sup>. Dès lors, le cycle des bois et le rut du cerf, « peuvent<sup>437</sup> » avoir été interprétés comme symboles remarquables de cet animal en lien avec le calendrier<sup>438</sup>.

### *Le cerf héliophore*

Depuis les temps néolithiques, de la Chine au Caucase, on observe une association systématique des cervidés à l'astre solaire<sup>439</sup> : à Kedlabek en Azerbaïdjan au dixième siècle av. J.-C., à Gekkan

---

433 Boekhoorn 2008:36.

434 Ross 1968:143.

435 Boekhoorn 2008:86.

436 Laurent 2002:113-127, et Laurent-Treguer 1996.

437 Nous écrivons « peuvent », car comme pour tout ce qui touche au matériel celtique, nous ne disposons que de peu de sources écrites, validant ou non, nos observations.

438 « Ils vont en leur amour, qu'on appelle le rut, vers la Sainte-Croix de septembre, et ils sont en leur grande chaleur un mois tout entier », Gaston Phébus 1986:43.

439 Cf. Sterckx 2005:480-481.

dans la plaine sibérienne ; pour les Russes le Soleil était un cerf flamboyant parcourant le ciel<sup>440</sup> ; sur les gravures rupestres de Bohuslän en Gothie, l'animal apparaît régulièrement attelé à la roue de l'astre<sup>441</sup> et la mythologie préchrétienne décrit le Soleil comme un cerf pourchassé par deux chiens démoniaques qui veulent le dévorer :

J'ai vu le cerf du Soleil venant du midi, / Chassé par le couple, / Ses pieds sur la Terre / Ses bois jusqu'au Ciel...<sup>442</sup>

Héliophore, le cervidé passe quotidiennement du jour à la nuit, du monde clair et chaud au monde obscur et froid. Ce passage quotidien de frontières, de la clarté à l'obscurité, a pu générer l'important thème mythique et littéraire du Blanc Cerf, emmenant dans l'Autre-Monde ceux qui le suivent ou le chassent.

En Anatolie<sup>443</sup>, l'archéologue Nicole Thierry, recense plusieurs artefacts archéologiques comportant un cerf portant soit un Soleil pour le monde hittite, soit un aigle pour l'époque gréco-romaine. La chercheuse fait le lien avec la vision du cerf christophore (croix ou tête) de saint Eustathe (Placide-Eustache\*) en Cappadoce<sup>444</sup>.

Plus proche de nous, Claude Gaignebet, à propos de la course circulaire du cerf de saint Telo\*, propose d'y voir une métaphore de la course solaire, la part valant pour le tout, le cerf solaire entourant la paroisse à l'image du Soleil enclosant le monde. Il propose, à cette fin, de relire les remarques cynégétiques de Gaston Phébus : le cerf revient à son point de départ<sup>445</sup>, tournant toujours du même côté<sup>446</sup>, tandis que le sanglier accomplit sa course tout droit<sup>447</sup>.

À l'image du cerf, le cheval, monture domestique, est « l'animal solaire et céleste par excellence dans le culte des Celtes<sup>448</sup>, animal que l'on voit dans l'iconographie tirant le chariot du Soleil à travers le ciel<sup>449</sup> ».

440 Eliade 1970:147-148.

441 Gelling 1969:92, 93, fig.44a-c, e. Cf. Forrer 1932.

442 Falk 1914: 32 ; cf. Oxenstierna 1956:154-155 ; Schulz 1964:435-449 (*non vidi*).

443 L'Anatolie, « Orient – Pays où le Soleil se lève » en grec, Anadolu en turc, est connue également sous le nom d'Asie Mineure ; elle correspond aujourd'hui à la partie asiatique de la Turquie.

444 Thierry 1987:62-79.

445 « Et si son limier perd la piste, il doit demeurer sur place et laisser aller et venir son limier en avant et en arrière, de côté et d'autre, car un cerf, quand il va à son gîte, revient volontiers sur ses pas et fait un ruse ou un crochet, et par aventure plus de trois fois, avant qu'on le puisse bien trouver, selon qu'il est plus ou moins malicieux », Gaston Phébus 1986:106.

446 « Et vous devez savoir que si un cerf se détourne de sa ruse au commencement soit à main droite, soit à gauche, deux ou trois fois de suite d'un seul côté, jamais de tous le jour il ne fera ruse sans se détourner du même côté que la première fois. En ce cas, quand le veneur s'en aperçoit, il doit prendre le tour de ce côté, en maintenant toujours dans le vent le nez des chiens, pour que ceux-ci puissent plus tôt dresser », Gaston Phébus 1986:124.

447 « Un grand sanglier surtout fuit longuement quand les chiens le chassent ; spécialement une fois qu'il a trotté et pris un peu d'avantage sur les chiens de la meute, jamais ces chiens ne le rapprocheront, si on ne lâche contre lui de nouveaux chiens de relais. Il fuira bien du soleil levant jusqu'au soleil couchant, si c'est un jeune porc de 3 ans », Gaston Phébus 1986:62.

448 Cf. O'Rahilly 1999:290-294 ; Milin 1991, passim ; Le Roux 1955:101-122 ; Green 1997:121-123,

449 Boekhoorn 2008:36.

### *Longévité*

Dès le huitième siècle av. J.-C., Hésiode<sup>450</sup> explique que la vie de l'homme finit à quatre-vingt-seize ans et que celle de la corneille est neuf fois plus longue, la vie du cerf étant quatre fois plus longue que celle de la corneille. « Tout calcul fait, les cerfs pourraient donc espérer vivre 3456 ans<sup>451</sup> ». Évidemment, ce type d'assertion se retrouve, avec d'autres valeurs dans différents lieux et à différentes époques. Le Livre de Lismore<sup>452</sup>, datant du quinzième siècle évoque quant à lui trois vies du cerf pour le corbeau, *Le Livre de la Chasse* de Gaston Phébus, quatorzième siècle, évoque cent ans<sup>453</sup>, Eugène Rolland, au début du vingtième siècle, cite une valeur équivalente « ung serfe dure trois corbez<sup>454</sup> ». Si les valeurs diffèrent, la longévité du cerf est toujours vue supérieure à celle l'homme, d'autant plus que, non domestique, son âge est difficilement vérifiable. Au troisième siècle, selon Solin, Alexandre III le Grand aurait mis des colliers à plusieurs cerfs afin de se renseigner sur leur longévité. Ce motif a survécu jusqu'à une époque très récente puisque Buffon, pourtant très sérieux naturaliste, raconte que Charles VI aurait pris dans la forêt de Senlis un cerf qui portait un collier marqué *Caesar hoc me donavit*<sup>455</sup>.

Plus prosaïquement, « différentes observations concordantes indiquent que le cerf peut vivre, en captivité, jusqu'à vingt-quatre ou vingt-cinq ans. [...] Bien nourri et limité dans ses déplacements, le cerf survit plus longtemps que lorsqu'il vit en liberté à l'état sauvage<sup>456</sup> ».

### *La force sexuelle*

Les références au cerf sont fréquentes, et l'analogie sémantique entre la chasse au gibier et la chasse amoureuse, est ici de mise comme le remarque Bernard Peirani :

Le choix du cerf comme gibier peut être attribué à son importance cynégétique, mais aussi à son tempérament érotique, synthétisé dans l'expression « bander comme un cerf ». Nous y retrouvons derrière sa crudité la comparaison avec l'arc du chasseur visant sa proie, en l'occurrence plutôt femelle ou féminine, qui peut de son côté être aussi en « chasse »<sup>457</sup>.

Dans l'Odyssée d'Homère, c'est la «peau» râpée d'un cerf rapide que la déesse Pallas Athéna jette sur le dos d'Ulysse pour le déguiser aux yeux des prétendants qui convoitent sa femme<sup>458</sup>.

450 « La corneille babillarde vit neuf générations d'hommes florissants de jeunesse ; le cerf vit quatre fois plus que la corneille ; le corbeau vieillit pendant trois âges de cerf ; le phénix vit neuf âges du corbeau et nous vivons dix âges de phénix, nous, Nymphes aux beaux cheveux, filles de Zeus armé de l'égide », Hésiode, frag. 304 = Reinhold - Martin 1967:158-159, cité par Plutarque, *De defectu oraculorum*, XI.

451 Le Quellec 1991:21.

452 « *Three life-times of the Stag for the Blackbird ; three life-times of the Blackbird for the Eagle ; three life-times of the Eagle for the Salmon ; three life-times of the Salmon for the Yew* » Stokes 1890 (*non vidi*)

453 « Un cerf vit plus longtemps qu'aucune autre bête, car il peut vivre cent ans ; et plus il devient vieux, plus il est beau de corps et de tête et plus luxurieux... », Gaston Phébus 1986:47.

454 « Une haye dure trois ans : un chien dure trois haies, ce sont neuf ans ; ung cheval dure trois chiens, ce son vingt sept ans ; un homme dure trois chiens, ce sont quatre-vingts et ung ans ; un corbez dure trois hommes [...] ung serfe dure trois corbez », Rolland 1906:224.

455 Buffon 1835:28.

456 Bonnet - Klein 1991:40.

457 Peirani 1996:70.

458 Baudry 2007:115.



Cette observation de la vigueur sexuelle du cerf trouvait une extension dans la pharmacopée, comme certains auteurs antiques ont pu le consigner : « [...] comme Pline le développe, les médications destinées à stimuler les fonctions sexuelles s'appuient sur des animaux dont la nature se caractérise par la vigueur sexuelle (l'âne, le jars, le cheval, le taureau...)»<sup>459</sup> ». Si les qualités aphrodisiaques d'un produit déclinent leur efficacité en genre, la poudre de corne de cerf sera utilisée de préférence par l'homme, par un fonctionnement analogique, certains chercheurs font remonter cette division sexuelle à l'époque préhistorique<sup>460</sup>.

L'âne, malgré son humilité, vertu si chère aux clercs du Moyen Âge, et le fait d'avoir été la monture du Christ pour entrer à Jérusalem, traîne une réputation de luxure. Grégoire le Grand affirme que le démon « lorsqu'il incite à la luxure est un âne<sup>461</sup> », sa cervelle était justement consommée comme un aphrodisiaque.

### *L'ophiophagie*<sup>462</sup>

L'auteur antique Pline l'Ancien évoque le cerf pour les soins contre les morsures des serpents : « Personne n'ignore que les cerfs détruisent ces animaux et que, là où il s'en trouve, ils les tirent de leurs trous pour les manger. [...] L'odeur de leurs cornes brûlées met, comme on l'a dit, ces reptiles en fuite; [...] Se coucher sur des peaux de cerf procure un sommeil à l'abri de leurs attaques<sup>463</sup> ».

Au sixième siècle, Isidore de Séville rappelle cette inimitié : « ennemis des serpents, quand ils se sentent incommodés par la maladie, ils les font sortir de leurs trous en soufflant par leurs naseaux et, sans souffrir de leur venin mortel, ils se guérissent en les dévorant<sup>464</sup> ». De nombreux auteurs médiévaux ont perpétué cette légende antique.

La capacité à se guérir lui-même et la clairvoyance du cerf ont servi le propos des clercs ; sa lutte contre les serpents revêt alors une véritable dimension salutaire, incarnant le combat du bien et du mal et montrant au croyant comment se guérir du mal suprême qu'est le péché. Le *Physiologus*, texte alexandrin du deuxième siècle qui a connu un énorme succès au Moyen Âge, présente les animaux sous trois plans : réel, allégorique et moral. L'hostilité du cerf et du serpent est identifiée comme celle qui oppose le Christ-cerf au diable-serpent, modifiant le rôle de l'eau qui ne sert plus à éteindre la soif du cervidé, mais à faire sortir le reptile de son trou : « Il emplit sa bouche d'eau à la source et la rejette dans les fissures de la terre où se cache le serpent, il le fait sortir, il le foule aux pieds et le tue. De la même façon Notre Seigneur extermina le grand

---

459 Voisenet 2006.

460 « Ces éleveurs agriculteurs distinguent un outillage réservé aux activités d'extérieur, dont font partie les outils en bois de cerf [...] À l'opposé, les outils en os et en silex sont fabriqués grossièrement. Leur usage est réservé aux activités domestiques de la maison ou des champs, extension du domicile [...] En somme, la belle boîte à outils revient aux hommes, qui brillent en société quand les femmes restent à la maison ! » Sarazin 2006.

461 Cité par Voisenet 2006.

462 Nous renvoyons le lecteur à l'article circonstancié de Jean-Loïc Le Quellec 1991:19-31.

463 Pline, H.N., XXVIII, XLII 149-151.

464 Isidore de Séville, *Etymologiae* XII, 1, 18 (André 1986).

diable serpent par l'eau céleste<sup>465</sup> ».

La démarche curative lie de façon indissociable le plan physique et la sphère spirituelle. C'est parce qu'il y a eu conjonction, d'une part, entre la tradition scientifique antique et certaines croyances folkloriques et, d'autre part, l'imagerie biblique, que le cerf a pu ainsi maintenir sa position dans l'arsenal médical du haut Moyen Âge. D'autres animaux (porc, bouc, âne...), que Pline évoquait aussi comme des remèdes aux morsures de serpents, n'ont pas eu le même traitement ni la même postérité.<sup>466</sup>

L'originalité du haut Moyen Âge se trouve dans l'adaptation qu'il fait de cette matière médicale qu'il lui fallait parfois épurer de ses caractéristiques trop païennes. Sans remettre en cause l'héritage antique, les auteurs du haut Moyen Âge, en majorité des clercs, lui donnent un éclairage chrétien qui renforce les vertus médicales de certains animaux comme le cerf, antique dévoreur de serpents qui sait ensuite se purger du poison qui l'infecte, et dont l'abbesse Hildegarde de Bingen, douzième siècle, recommande la consommation de la chair comme purgatif<sup>467</sup>.

### ***Bible***

Le renouvellement des bois peut aussi faire écho au théologien en référence à la fameuse formulation de saint Paul\* « il vous faut abandonner votre premier genre de vie et dépouiller le vieil homme qui va se corrompant au fil des convoitises décevantes, pour vous renouveler par une transformation spirituelle de votre jugement et revêtir l'Homme Nouveau, qui a été créé selon Dieu, dans la justice et la sainteté de la vérité<sup>468</sup> ». Cette référence est en fait rarement associée au cervidé.

Le motif antique de l'exceptionnelle longévité, voire de la quasi-immortalité, du cerf, s'est bien adapté au monde chrétien, l'immortalité ne pouvant être interprétée que comme l'après-vie chrétienne rendue accessible par le baptême. L'iconographie paléochrétienne exploite le thème du cerf altéré à la recherche de l'immortalité et languissant près d'une fontaine. Une symbolique, popularisée par saint Augustin (354-430), que l'on retrouve dans les écrits des autres Pères de l'Église :

Le cerf tue les serpents et après les avoir tués, il sent redoubler sa soif, il court avec plus d'ardeur vers la source. Les serpents, ce sont tes vices. Anéantis les serpents de l'iniquité, et tu aspireras plus fortement aux sources de la vérité.<sup>469</sup>

---

465 *Physiologus Latinus*, versio Y, XLIII, de cervo.

466 Voisenet 2006.

467 Hildegarde de Bingen, 2006 « Le cerf ». Tout en reprenant les auteurs antiques sur l'ophiophagie « et finalement, le serpent, comme poussé par la colère et l'épuisement, se jette dans sa gueule et pénètre dans son ventre. Ce que sentant, le cerf se hâte bientôt vers une fontaine dont il connaît la propriété d'enlever toute sorte de venins et de pourritures. Il y boit sans mesure, pour noyer le reptile en lui [...] Puis il mange à nouveau des herbes dont ont parlé et commence à se guérir », *Hildegardis (s.), Saeculum XII Abbatissae, Opera omnia, ad optimorum librorum fidem edita, Phusicae textum primum integre publici juris fecit Dr Car. Daremberg, Bibliothecae Mazari-nae Praefectus; Prolegomenis et notis illustravit, Dr E.A. De Reuss, professor Wirceburgensis, Paris, Migne, t. 197, 1855, 1384 col., Cap.X, De Cervo, col. 1320-21. Cité par Le Quellec 1991:20.*

468 Ep. 4, 22-24.

469 *Sancti Aurelii Augustini Enarrationes in psalmos I-L*, cité par Le Quellec 1991:22.

La signification chrétienne du cerf a été surtout développée à l'occasion des commentaires du psaume 41 « Comme languit un cerf après l'eau vive, ainsi languit mon âme vers toi, mon Dieu ».

Après le XII<sup>ème</sup> siècle, la grande vogue des Bestiaires médiévaux, tous plus ou moins directement inspirés du Physiologus, a popularisé les interprétations selon lesquelles le Serpent est le démon, le Cerf est Jésus et l'eau qu'il verse dans la bouche sur les serpents est sa doctrine.<sup>470</sup>

L'herméneutique chrétienne développe abondamment ces rapports d'oppositions, manichéens, autour du couple cerf/serpent, le « vray contraire<sup>471</sup>» l'un de l'autre : solaire/chtonien, ramure périodique/mue, Autre Monde/enfer.

Pour résumer, on peut dire que les plus anciens de ces auteurs ont soit démarqué saint Augustin, soit appliqué aux Écritures des éléments du Physiologus et de la « Zoologie » antique, et que beaucoup parmi les plus récents sont redevables de leurs informations à Isidore de Séville<sup>472</sup>, qui joua un important rôle de relais entre l'histoire naturelle de l'Antiquité et celle du Moyen Âge.<sup>473</sup>

À l'instar du cerf, le cheval, comme monture, peut se voir qualifier de « psychopompe », dans le cas de récits merveilleux où, les cavaliers, de retour de l'Autre Monde, ont interdiction de mettre pied à terre.<sup>474</sup>

### *Jeux rituels*

À Abbots Bromley en Grande-Bretagne, se déroule annuellement dans les premiers jours du mois de septembre, c'est-à-dire au début de la période du rut du cerf, une danse rituelle, dénommée *Abbots Bromley Horn Dance*, dont les protagonistes portent des bois de cervidés. La danse rassemble douze danseurs, six hommes portant des ramures, en fait des bois de renne peints respectivement en rouge ou en blanc, un cheval-jupon, un bouffon, une bonne mariée, un garçon portant un arc et une flèche, enfin deux musiciens jouant de l'accordéon et du triangle donnent la cadence aux danseurs<sup>475</sup>.

---

470 Le Quellec 1991:22.

471 Du Fouilloux 1573, cité par Le Quellec 1991:25.

472 Qui produisait une étymologie, que Pierre-Yves Lambert qualifie de « fantastique », fonctionnant plus sur l'analogie et le symbolisme que sur la paléophonie du terme.

473 Le Quellec 1991:22.

474 Lecouteux 1997:13-32. À propos du roi Herla rendant visite à un nain dans son royaume, une caverne. Ne pouvant mettre pied à terre après ce séjour, le roi Herla en est réduit à chevaucher dans des rondes folles, sa troupe fantastique étant appelée Herlathingi.

475 « Conservées dans l'église Saint-Nicolas (au traîneau tiré par des rennes), ces cornes proviennent en fait de rennes ; la plus ancienne a été datée de l'an mille après examen scientifique, alors que la première description connue de la danse est du XVII<sup>e</sup> siècle », Peirani B. 1996:73. « Les origines de la danse, datent croit-on, de l'époque d'Henry III, en 1226, quand il reconnut le droit que la danse soit exécutée aux Abbés de Burton à la foire de la saint Barthélemy, en 1226, le 24 août. Au fil des ans la danse a glissé vers le début du mois de septembre et les trois jours de foire se sont réduits à un seul » trad. personnelle, cf. le site Internet consacré à la danse des cornes : [www.thehorndanceofabbotsbromley.co.uk/id3.html](http://www.thehorndanceofabbotsbromley.co.uk/id3.html), consulté en février 2009.

### IV-2.5 Une monture merveilleuse

Revenons à nos saints armoricains chevaucheurs de cerf, après avoir accompli un large tour d'horizon qui nous a mené de la chasse merveilleuse, des mythologies indo-européennes et des traditions littéraires médiévales jusqu'aux récits hagiographiques, mais où il n'a pas été encore question de montures !

#### Une monture « divine » ?

Comparant la présence du cerf sauvage au service du héros, Dimitri-Nikolai Boekhoorn, propose de voir dans la monture de saint Edern\* une simple substitution à la monture équestre, le cerf remplaçant le cheval. Si cette explication est fonctionnelle, elle n'en est toutefois pas si évidente que cela. Le motif de l'acquisition spatiale par un cheval est rarement usité, car, dans les légendes d'appropriation spatiale, sa vitesse permettrait l'acquisition de très vastes territoires ce qui n'apparaît jamais dans les légendes. Bien que l'appropriation par circumambulation soit un processus d'acquisition spatiale fréquent<sup>476</sup>, la présence de ce motif dans les récits légendaires et hagiographiques relève systématiquement du procédé de la ruse : le héros démuné s'approprie plus d'espace que le laissait prévoir le contrat initial, en transgressant l'intention, ou en prenant l'antagoniste-donateur au piège de sa propre parole<sup>477</sup> ; le motif repose sur les manipulations détournées du symbolisme juridique et des rituels de la *traditio*, « comme l'*apeamiento*<sup>478</sup>, prise de possession d'un terrain par circumambulation, dans plusieurs légendes "d'occupations" semi-frauduleuses, malgré le respect des formes, la prise de possession du territoire se fait par *circumequitatio*<sup>479</sup> ».

Le cheval, monture puissante et rapide, ne ressortit pas au registre de la ruse, à la différence du cerf, animal sauvage<sup>480</sup> monté seulement par Merlin le magicien, et les saints Edern\* et Telo<sup>481</sup>. Si comme le propose Bernard Merdrignac, la soumission du cerf, animal cornu sauvage, au saint relève pour les saints celtes (Cadog\*, Lunaire\* et Telo\*) du symbolisme de l'élévation épiscopale<sup>482</sup>, l'hypothèse ne vaut pas pour Edern\*, connu en Armorique pour ses qualités

476 Delpech 1994:267 n.55, *apeamiento* et *circumequitatio* ; Dragan 1999:95-106 : « Le tracé des frontières », 1999:106-120 : « Les arpenteurs » ; Grimm 1899:120-122 « La tournée de saint Rémi » ; Michelet 1898:233-260, à propos de la chevauchée du roi dans son royaume comme symbole d'appropriation spatiale ; Nourry 1932:75, la prise de possession par circumambulation dans l'hagiographie...

477 Cf. Delpech 1994:267, voir aussi *supra*, Le folklore juridique, p. 577.

478 Le bornage d'une terre, d'un champ, réalisé dans un cadre juridique.

479 Cf. Delpech 1994:267n55.

480 Comme le remarque le père Yves-Pascal Castel 2008, « Edern, tout comme Théleau monte la bête à cru. Nulle part on ne voit trace de harnachement sur l'animal, ni de guides aux mains du cavalier. La prestance du cervidé fournit une belle occasion à qui le sculpte de déployer la ramure d'un dix-cors, la qualification ordinairement donnée au cerf âgé de sept ans [...] La ramure de la bête est traitée de façon parfois fantaisiste avec des andouillers disposés de façon approximative ».

481 Il se peut qu'il existe d'autres cas de saints montant un cervidé, mais non répertoriés dans notre corpus ouest-européen.

482 Carrée - Merdrignac 1991:70 : « le motif de la domestication des cerfs a eu –comme dans l'exemple insulaire [le saint abbé-évêque Ecten fait reconnaître son évêché par saint Columcille] pour fonction essentielle de signifier l'évêché du saint alors même, que d'après le contexte, tout son comportement est celui d'un abbé ».

érémiques. Dès lors, la substitution fonctionnelle du cheval par le cerf dans les récits n'apporte aucune qualité « extraordinaire » au saint et elle le resitue même plutôt sur le plan ordinaire de la vie.

Plus prosaïquement, ou chrétiennement, le père Job an Irien, connu pour ses recherches hagiographiques sur la chrétienté celtique, explique le couple du saint monté sur un cerf comme un symbole du christianisme porté par le monde païen<sup>483</sup>.

En résumé, dans les textes irlandais issus de la mythologie préchrétienne ainsi que dans l'hagiographie folklorique, le cerf garde une image positive pour les narrateurs : « ces récits dans lesquels réminiscences bibliques et motifs folkloriques constituent autant de “passerelles” entre culture populaire et culture savante, attestent la problématique qui se pose au clergé médiéval : “parler au peuple son propre langage” tout en conservant le contrôle sur l'instrument offert pour éviter qu'il ne soit “utilisé [...] à des fins déviées”<sup>484</sup> », comme pourrait le suggérer le récit de *Merlin et Grisandole* où le cavalier et la monture sont un, puisque Merlin devient cerf<sup>485</sup>.

### **Le cerf « épiphanique » :**

Reprenant les observations des auteurs précités, le cerf intervient comme :

- rencontre du Christ dans les récits hagiographiques d'Eustache, d'Hubert,
- monture merveilleuse pour Telo et Ederne,
- animal domestique (biche) pour Gilles,
- animal au service du saint pour Lunaire, Telo (évocation épiscopale),
- animal guide dans les récits épiques et les romans courtois : Mabinogion, littérature arthurienne, romans courtois.

Le cerf porte indéniablement une dimension épiphanique dans les plus anciens récits, il est christophore, mais se trouve déprécié à un rôle d'animal-guide, vers le divin chrétien ou le merveilleux, dans les textes plus tardifs. Peut-on pour autant réduire sa figure à un aspect unique, qui aurait évolué au cours du temps ?

### **Les saints équestres :**

Louis Réau, dans son volumineux ouvrage consacré à l'*iconographie de l'art chrétien*<sup>486</sup> recense une série de saints cavaliers :

- **Les saints équestres populaires** sont, dans l'Église grecque, les saints Boris et Glèbe,

---

483 Échange oral sur le sujet.

484 Carrée - Merdrignac 1991:68 -69, citant Lautman 1981:200.

485 « Sachent tous ceux qui ces lettres liront que le grand cerf branchu qui fut chassé dans Rome, et que l'homme sauvage qui expliqua à l'empereur son rêve, ce fut Merlin, le premier conseiller du roi Artus de Bretagne », Pis encore, il prend l'apparence d'un homme sauvage extrêmement repoussant « Quand ils le virent, Grisandole et ses compagnons faillirent, de frayeur, perdre le sens », cf. Boulanger 1961:23.

486 Réau 1958:278.

Georges, Théodore, Chrysostome, Démétrius, Mercure, Phœbammon, Sisinnios.

- **Dans l'Église latine**, où ce thème est plus rare<sup>487</sup>, citons saint Martin (dans la scène du partage du manteau), saint Eustache et saint Hubert (patrons des chasseurs). Ajoutons saint Jacques le Majeur qui aurait été vu chevauchant dans les airs à la bataille de Clavijo, saint Maurice, chef de la légion thébaine, saint Second d'Asti.
- **Dans la Bible**, les saints, Paul<sup>488</sup>, Galgan<sup>489</sup>, Procope de Césarée<sup>490</sup>, le devin Balaam<sup>491</sup>.
- **Saints chasseurs** : Eustache, Hubert, Gengoult<sup>492</sup>, Germain l'Auxerrois<sup>493</sup>, Julien l'Hospitalier<sup>494</sup>, Constantin<sup>495</sup>.

Toujours selon lui « l'origine orientale du thème n'est pas douteuse. Le saint Georges\* chrétien rappelle le dieu égyptien Horus à cheval, perçant de sa lance un crocodile. Dans la religion mazdéenne de la Perse, le fait de monter ou de dompter un animal assimilé au démon était le symbole du triomphe du Bien sur le Mal : le dragon que le cavalier transperce avec sa lance ne fait que répéter ou expliciter la même idée<sup>496</sup> ». Si l'analyse iconographique de l'auteur est juste, ses dernières constations, pour la sphère occidentale, renvoient à la représentation mythologique

487 Aucun des deux saints Philippe n'a fait honneur à son nom qui signifie « ami des chevaux » et n'a manifesté le moindre goût pour l'équitation.

488 Paul chute sur le chemin de Damas à la vue du Christ ; chute-t-il d'un cheval ? Actes des Apôtres, 9, 1-10.

489 « Noble siennois, né en 1148, qui se fit ermite après une jeunesse orageuse et fut affilié à l'Ordre des Cisterciens. Il aurait été converti par une apparition de l'archange saint Michel qui lui annonça qu'il serait un des chevaliers de la Milice céleste. Comme il se rendait chez une femme qu'on voulait lui faire épouser, son cheval fut, comme l'âne de Balaam, arrêté en route par un ange et refusa d'avancer. Son épée, qu'il voulait briser sur un rocher, s'y enfonça et y demeura plantée comme la Durandal de Roland », Réau 1958:III-554,

490 Saint Procope de Césarée, martyr de Palestine au début du IV<sup>ème</sup> siècle, fut renversé de sa monture par une voix, sur la route d'Antioche à Alexandrie. In Guérin 1875:VIII, 165-170 (*non vidi*).

491 Envoyé par Balak, roi de Moab, pour maudire les Israélites qui, après avoir traversé le désert, traversaient ses territoires vers le pays de Canaan. Alors qu'ils approchaient, le devin, monté sur une ânesse, s'en alla à leur rencontre ; mais pendant qu'il était en chemin, un ange, tenant une épée nue à la main, se présenta devant l'ânesse, qui s'enfuit à travers champs et, douée tout à coup de la parole, reprocha à son maître sa dureté. Dieu ouvrit alors les yeux de Balaam ; il bénit le peuple qu'il avait pour mission de maudire. Ce Balaam est l'objet de trois chapitres dans le livre des Nombres, dont le récit est rappelé aussi dans plusieurs autres livres de la bible dont Jude (chap.1, v.11), Pierre, et Apocalypse de Saint Jean (chap.2, v.14).

492 Saint Gengoux, un Bourguignon du huitième siècle assassiné par une épouse infidèle, était un chasseur passionné, selon sa vie du dixième siècle. Il est généralement représenté en cavalier chassant. Il a deux spécialités très différentes : il est le patron des maris trompés à cause de ses propres infortunes conjugales et on l'invoque pour l'union des ménages. In Réau 1958:II-568.

493 Saint Germain l'Auxerrois, cinquième siècle, avait coutume dans sa jeunesse de chasser et de suspendre ses trophées à un poirier, un pin pour Jacques de Voragine, qui poussait au milieu de la cité, une scène souvent représentée au Moyen Âge. In « *Vita s. Germani* », AASS Juillet, t. VII, p. 213 ; Voragine 1902 « Saint Germain Évêque ».

494 « Saint fabuleux, Œdipe chrétien, poussé au parricide par la fatalité. Sa Vie est un conte farci d'éléments empruntés aux légendes de saint Eustache et de saint Christophe. D'après la Légende dorée, un cerf qu'il poursuivait à la chasse lui prédit qu'il sera un jour le meurtrier de son père et de sa mère », Réau 1958:III-767,

495 Constantin est un ancien roi païen de Cornouaille. Poursuivant un cerf à cheval, il fut paralysé alors qu'il s'apprêtait à frapper saint Petroc. In Grosjean 1956:487-496.

496 Réau 1958:278.



du cavalier à l'anguipède étudié par Claude Sterckx<sup>497</sup> : un cavalier ayant les caractéristiques d'un dieu jovien terrasse un monstre. L'étude comparative relève la fréquence du thème dans toute l'Europe et son étroite similitude avec le motif de la bataille eschatologique, de la fin des temps, entre le roi des dieux et le roi des démons.

Plus généralement les saints équestres, en plus de décliner l'influence biblique, ou de la chasse, peuvent renvoyer aux autres motifs suivants, comme l'a noté Philippe Gabet<sup>498</sup> :

- **L'âne comme monture du saint**<sup>499</sup>, le remplacement par une monture moins noble que le cheval étant une allusion comparable au Christ des Rameaux ou dérision de la monture noble des seigneurs ?
- **Le cheval comme monture du saint**, comme anecdote<sup>500</sup> ou épisode célèbre, comme une attaque de dragon<sup>501</sup>, ou tirant le diable<sup>502</sup>.
- **Le don d'une monture au saint**<sup>503</sup>, motif fréquent de remerciement d'un souverain au saint.
- **L'empreinte du sabot**<sup>504</sup> et la source née du sabot sont interprétées comme des preuves

497 Sterckx 1991:1-107 ; 1992:IV, 1-126 ; 1994:VI, 1-196 ; 1995:VII, 231-239 ; 1995:VII, 241-248.

498 Nous renvoyons le lecteur à l'étude de Philippe Gabet 1987:3-12 pour la bibliographie des références citées.

499 Saint Eutrope, dont la référence au Christ est indiscutable, Pierre de Luxembourg, évêque de Metz. Saint Martin se déplaçait dans son diocèse sur un âne, tout comme saint Rieul de Senlis, saint Hilaire de Poitiers, saint Marcoul, saint Remacle, ou saint Germain l'Auxerrois dont l'âne mort à Ravenne fut remplacé par un cheval, don de la reine.

500 Saint Milan d'Espagne, apparition de s. Jacques de Compostelle à un pèlerin lorrain, le déposant, avec son ami malade, à Montjoie, après les avoir transportés sur sa monture. Même représentation iconographique pour saint Thomas de Canterbury, saint Florentin.

501 Saint Georges, les saints Derrien et Neventer (Bretagne).

502 Saint Hermès à Renaix (Belgique), martyr romain représenté en préfet à cheval traînant le diable par une chaîne. La scène est encore jouée au départ et au retour de la procession giratoire.

503 Saint Aidan, abbé de Lindisfarne, saint Florent dédaignent le cheval offert pour un âne cadeau du roi Dagobert, un cheval rétif est offert à saint Samson, saint Telo reçoit de Budic un cheval, mais il choisit une monture envoyée par Dieu pour faire son entrée en ville.. Saint Martin reçoit un cheval de Clovis, qu'il lui revend, saint Aimoin au onzième siècle, un homme promet à saint Georges de lui offrir sa monture s'il revient sauf, à son retour il concède vingt sols d'or, la somme ne convenant pas, le cheval reste immobile, jusqu'à ce que l'homme donne soixante sols et son cheval. Saint Germain de Paris reçoit un cheval du roi Childebart et le mit en vente pour le rachat d'un captif. Saint Telo reçoit de Budic un cheval, mais il choisit une monture envoyée par Dieu pour faire son entrée en ville. Plus de cent ans après la mort de saint Telo, un évangéliste, le *Teilo Gospel*, est donné vers 820 ap. J.-C. au monastère de Teilo à Llandeilo Fawr. Le donateur l'a acheté à un dénommé Cingal contre un « bon cheval ». La Vie latine de saint Telo datant du douzième siècle, on aurait pu imaginer l'ajout de cet épisode, véritable cliché hagiographique, noté dans les marges de l'évangéliste, à la Vie latine. Mais peut-être l'évangéliste avait-il disparu du monastère de Llandeilo Fawr à cette date. Il se trouve actuellement, hors du Pays de Galles, à Lichfield.

504 L'observation physique d'une forme de fer à cheval dans la pierre révèle immédiatement à l'observateur la trace du passage d'un saint ou d'un héros équestres. Plus le culte du saint est diffusé, plus la fréquence des empreintes est grande. Nous l'avons observé pour la légendaire ville d'Ys, les quelques marques pétrographiques relevées ne pouvant être que le résultat du cheval de Gradlon ou de saint Guénolé. Nous avons même assisté à une invention en cours, mais il est vrai, par un conteur. On citera cependant les traces de sabot du cheval de saint Martin, de la mule de saint Hilaire ; en Bretagne, des saints Julien, Gildas ou de Martin de Vertou. Dans le Poitou, la mule de saint Radegonde, les chevaux des saints Jacques, Jouin et Georges. En Bourgogne, pour les saints

tangibles du passage du saint et de sa monture : marque de sabot imprimée dans la pierre, source miraculeuse jaillie sous le pied du cheval. Ce motif est universel et attesté dans d'autres cultures.<sup>505</sup>

- **Saint protecteur des chevaux**<sup>506</sup>, il les protège d'épidémies et d'autres maux plus courants, les réanime<sup>507</sup>, et les restitue à leur propriétaire.<sup>508</sup>
- **Le cheval comme monture merveilleuse**<sup>509</sup>, comme dans les mythologies<sup>510</sup>, le cheval permet au saint de franchir des distances ou des obstacles.
- **Saint dont la monture délimite un terrain**<sup>511</sup>, motif que l'on qualifie de *circumequitatio* ou circumambulation équestre et qui est peu fréquent (comme on peut le voir) en association avec les équidés.

La plupart des récits associant les saints aux équidés mettent en relief le pouvoir thaumaturgique du saint : guérison de la monture, domptage, restitution... Les prodiges associés aux montures équestres sont, plus merveilleux que théologiques, et ne sont pas exclusifs au Moyen Âge. Ces caractères ont été aussi attribués à des héros, épiques<sup>512</sup>, populaires<sup>513</sup> ou historiques<sup>514</sup>. Par

---

Julien, Gorgon, Maurice. En Champagne, celles de saint Capraz, en Languedoc pour saint Guilherm, en Savoie pour saint Guérin, dans en Ardennes pour saint Georges.

505 Cf. la thèse de Patrice Lajoye signalant les empreintes merveilleuses du cheval des héros asiatiques Il'ja Muromec et Gesar 2008:272.

506 Grégoire de Tours nous présente saint Martin comme protecteur des chevaux, les sauvant d'épidémies. Le même type de récit se retrouve avec saint Éloi, pouvant être cavalier ou maréchal ferrant. Saint Méen, par sa prière, provoque la chute de cheval du prince Hoël qui l'avait incarcéré ; le même type de miracle est opéré par saint Outrille.

507 Saint Calais réanime la monture paralysée du roi Childebart, saint Foy réanime les mules ou rend la vue aux chevaux.

508 Saint Eutrope de Saintes, saint Savin...

509 La capacité de la monture est le plus souvent associée à la volonté, au pouvoir, du saint. Ainsi, saint Samson de Dol monte et dompte un cheval rétif offert par l'épouse du roi Childebart. Saint Second, martyr d'Asti, traverse miraculeusement le Pô sur un cheval mené par un ange. Saint Riquier, par sa prière, sauve un enfant de la chute et calme le cheval. Saint Rieul exorcise son âne possédé par le diable. L'intercession de saint Petroc permet au cavalier impétrant de passer le gué avec les reliques du saint. L'âne de saint Antoine de Padoue, à sa prière, s'agenouille devant une hostie.

510 Le cheval blanc ailé Pégase, monture de Bellérophon, dans la mythologie grecque. En Arménie, le poulain Djalali est un cheval merveilleux doué de parole et capable de voler jusqu'au soleil, cf. Lajoye 2008:233. Le cheval merveilleux d'Il'ja Muromec [Elie], qu'il trouve malade, et guéri, se couvre de poils d'or et d'argent. Le motif du cheval merveilleux enfermé dans une caverne est attesté dans le Caucase, dans les contes russes et polonais, cf. Lajoye 2008:233,

511 Saint Calais dont l'âne détermine en une journée, un domaine accordé par le roi Childebart, au sixième siècle. La même histoire se retrouve avec saint Léonard qui obtient peu après à Noblac un terrain du roi Thierry. Saint Florent de Strasbourg reçoit, à Haslach, de Dagobert un terrain délimité par son âne. Saint Seine, abbé, fixe avec son âne les limites de sa future abbaye bourguignonne...

512 On peut citer les « Pas de Roland » en France et en Espagne, ceux du roi Arthur, de la fée Mélusine à Parthenay-le-Vieux.

513 Satan lui-même n'a pas manqué de laisser la marque de sa monture, comme celle de ses griffes, un peu partout en France.

514 Même constat pour des personnages historiques célèbres tels que Charlemagne, Bertrand du Guesclin ou de Jeanne d'Arc.

exemple en Ardenne il est difficile de faire la part de ce qui revient aux pas du chevalier Bayard de ceux du cheval de saint Georges\*. Les chevaux du roi Gradlon et de saint Guénolé\* ont laissé de nombreuses traces, très récentes pour certaines<sup>515</sup>, sur tout le littoral breton.

Les équidés définissent une famille de mammifères ongulés, à cinq, quatre ou trois doigts, mais seulement représentée aujourd'hui par le genre *equus* : cheval ; âne, hémione<sup>516</sup>, onagre<sup>517</sup>, zèbre. Les cervidés s'en différencient par le port d'appendices osseux au renouvellement annuel, appelés encore « bois<sup>518</sup> ».

Bien qu'il existe quelques témoignages de domestication de cervidés, on peut se poser la question de sa situation comme monture : doit-on l'associer plus à la rapidité des équidés ou aux qualités de ses cornes : symboles des trois phases de la lune chez les bovidés, christophore, végétal ou sexuel pour plusieurs exemples de cervidés ? Le motif de la ruse permettant de tourner le contrat à l'avantage du saint, valorise la célérité du cerf au détriment de ses autres attributs.

Saint Telo\* et saint Edern\* sont absents des répertoires hagiographiques classiques, ainsi que des hagiographes bretons récents<sup>519</sup>. Leur monture, exceptionnelle il est vrai, est un cerf<sup>520</sup> ; le cerf ici fait plus office de monture que d'animal guide. Nos deux saints à califourchon sur un cerf n'affrontent aucun monstre, ni ne se battent contre quelques ennemis, ils arpentent seulement leur future paroisse. Avec la particularité pour le récit landeleusien évoquant deux réalités géographiques distinctes : la délimitation paroissiale et le circuit du tour des Reliques. Cependant comme nous l'avons vu pour Landeleau<sup>521</sup>, si l'on matérialise la légende de fondation, saint Telo\* ne parcourt qu'un maigre circuit sur son cerf, de quelques kilomètres, moins important que le circuit processionnaire qui n'excède pas quatorze kilomètres<sup>522</sup>, que l'on réalise aisément à pied en moins de cinq heures.

Autre différence, saint Telo\* rencontre un donateur et deux oppositions, la première avec les chiens du donateur, qui l'obligent à se réfugier dans l'arbre éponyme et la seconde, avec sa sœur qui arrête sa course nocturne en faisant chanter le coq.

---

515 Hascoët 2008:54. Nous pensons à une empreinte de sabot du roi Gradlon, que M. Mazéas, ancien maire de Douarnenez et conteur à ses heures, nous a affirmé avoir « trouvé » dans le jardin de Mme Goacolou, à Pouldavid, au grand étonnement de la propriétaire.

516 Mammifère qui tient de l'âne et du cheval.

517 *Idem* que pour l'hémione.

518 Le terme de corne est inapproprié pourtant il peut être utilisé comme allusion métaphorique à la trahison sexuelle au travers du terme de « cornard » soit celui qui « porte des cornes », dont la femme est infidèle.

519 Ils sont connus par Albert Le Grand et dom Lobineau mais absents des livres liturgiques. « Ainsi sans remonter très haut dans le passé, l'« *Ordo divini officii* » publié par Mgr Sergent, en 1861 tant pour le bréviaire, l'« office divin », que pour la célébration de la messe ne l'a pas retenu. La très populaire *Buez ar Zent*, « la Vie des Saints » d'Aotrou Madec, répandue dans les familles dans la première moitié du XX<sup>ème</sup> siècle qui magnifie, entre autres Gouesnou, Hervé, Neven et Sané, ne mentionnent pas Edern. Le calendrier liturgique relativement récent de 1969 ignore saint Edern », Castel 2008.

520 Pourtant, il existe quelques rares mentions sur ce type de monture : Ronsfeld 1940:253 ; Höfler 1961:44-45. Cité par Sterckx 2005:488 n243. Et pour les aspects mythologiques, cf. Bartrum 1993:223.

521 Cf. *supra*, Landeleau, p. 84.

522 14 058 m en incluant les trois tours de l'église de Landeleau ainsi que ceux de la chapelle du Pénity.

Ayant eu l'occasion d'arpenter longuement la commune de Landeleau, nous avons pu constater l'importante intégration du saint éponyme à l'espace local : le saint a laissé ses traces de doigts sur sa maison de pierre à Mein-Glaz (cinq cupules sur une table de dolmen), un lit devant l'église paroissiale où l'on voit aussi les traces de sabot de son cerf qui le gardait durant son sommeil<sup>523</sup> (un bloc d'architrave d'un temple rural ou monument funéraire d'époque gallo-romaine<sup>524</sup> avec des trous de scellement, creusé pour l'inhumation d'un corps), son parcours processionnaire, des toponymes (ville, champ, source), un arbre (intégré à la liturgie de la *tro ar Relegoù*).

Philippe Gabet, à l'instar du célèbre ouvrage de Pierre Saintyves<sup>525</sup>, *Les saints successeurs des dieux*, remarque l'antériorité des motifs équestres évoqués dès l'Antiquité :

Les chevaux montures des héros ont précédé les saints : la source Hippocrène, née au pied de l'Hélicon à Delphes est l'œuvre de Pégase, monture de Bellerophon. Cicéron évoquant l'apparition des Dioscures à la bataille du lac Régille remportée par Postumius sur les Latins, mentionne l'empreinte géante d'un sabot du cheval de Castor visible sur une roche *in situ*. Deux exemples, pris parmi d'autres, qui prouvent que la tradition est antérieure au Moyen Âge.<sup>526</sup>

Ce type d'empreinte matérielle correspondant à une matérialisation du mythe dans l'espace, récurrent dans le folklore et dans le légendaire hagiographique, agrège efficacement le motif mythologique au territoire, favorisant la pérennité culturelle du récit au sein de la communauté<sup>527</sup>. Peut-on parler de transposition de motifs anciens, mythologiques, dans l'hagiographie chrétienne, comme l'a fait jadis Émile Nourry dans son ouvrage *Les saints successeurs des dieux*<sup>528</sup> ? L'historien hagiologue Bernard Merdrignac, *a contrario* de la thèse d'Émile Nourry, préfère évoquer la déstructuration plutôt que la substitution : « Il ne s'agit pas de substitution avérée de culte mais d'un effort de déstructuration des croyances préchrétiennes qui va de pair avec l'intégration d'éléments issus du paganisme, essentiellement pour assurer le succès du culte chrétien dans les mentalités populaires<sup>529</sup> ». Pourtant, la substitution de pseudo-saints à des figures préchrétiennes est attestée<sup>530</sup>, tant par la forme des légendes qui leur sont associées que par les réutilisations de sanctuaires, comme celui de Vénus transformée en chapelle de saint Venier/Agathe en Ille-et-Vilaine<sup>531</sup>. Tout le travail du chercheur est de définir précisément ce qui

523 Témoignage de M. Armand Puillandre, citant la tradition orale locale rapportée par des personnes plus âgées.

524 Éveillard – Chauris 1997:17.

525 Alias Emile Nourry, Saintyves 1907.

526 Gabet 1987:9.

527 Nous pensons aux nombreux travaux d'Henri Fromage sur le légendaire toponymique, dont « Le mythe du géant en tant que processus d'investissement de l'espace » 1981:136-144 ; « Légende et paysages » 1989:133-154 ; « Sur les traces de Gargantua et de Saint-Gorgon » 1985:27-38 ; « Frontières et passages dans les récits mythiques » 1991 :54-66, 2005:69-81.

528 Saintyves 1907. Voir aussi les remarques de Claude Gaignebet 1986:111, à propos des attaques idéologiques des auteurs protestants à l'encontre de la *Légende dorée* catholique.

529 Merdrignac 2001:195-229.

530 Cf. O'Riain 1997:369-380, sur les dernières synthèses concernant le passage du paganisme au christianisme en Irlande.

531 Les fresques de « Vénus à la toilette » et de la « Naissance de Vénus », découvertes en 1839, ont suscité l'interprétation du bâtiment comme, un temple de Vénus, au début du dix-neuvième siècle, ou d'un mausolée funéraire. L'interprétation architecturale récente y voit plutôt le réemploi de thermes privés, reconstruits en église. Cependant, le cartulaire de l'abbaye Saint-Sauveur de Redon, conserve le nom de cette petite église : *ecclesia*

revient au fond local, à l'hagiographe et aux vicissitudes de l'histoire.

### Tableau synoptique :

Avant d'étudier plus en avant nos saints armoricains, il est utile de dresser un tableau récapitulatif des motifs observés au travers de notre étude, afin de distinguer les thèmes et d'éviter les amalgames, fréquents, entre éthologie, conte, légende dorée et mythologie.

Le cerf « roi » du monde sauvage			
Objet	Cerf élaphe	Cerf merveilleux	Divinité à bois de cerf
<b>Caractéristiques</b>	Géniteur, bagarreur, bois annuels,	Symbole, métaphore, d'une divinité lumineuse, permettant le passage entre les mondes.	Divinité associée à la transition de ce monde à l'autre et vice versa.
<b>Localisation</b>	Forêt	Monde sauvage des littératures orales et écrites	Iconographie, l'épigraphie antique
<b>Iconographie</b>	Cerf élaphe à la robe marron, portant des bois	Cervidé de couleur blanche portant des bois	Personnage anthropomorphe portant des cornes, assis en tailleur
<b>Figures récurrentes</b>	Monde cynégétique, noble proie	Animal guide vers le merveilleux, le divin et le Christ	Iconographie d'une divinité anthropomorphe cornue assise en tailleur, appelée systématiquement « [C]ernunos »
<b>Appellations</b>	Cerf	Blanc cerf, blanche biche, Merlin	Divinité de la fertilité à l'époque préromaine et celto-romaine où il est appelé « [C]ernunos <sup>i</sup> », diable à l'époque chrétienne
<b>Qualités</b>	Gastronomiques, cynégétiques, aphrodisiaques	Personnage intermédiaire avec le monde merveilleux	Fertilité et maîtrise des animaux, gère les passages entre ce monde et l'autre.
<b>Perméabilité</b>		Positive Association et proximité du Blanc Cerf et de Merlin, cornu et maître des animaux	Négative ( ?) Le fantôme aux bois de cerf avec Herne le chasseur. Le diable aux cornes <sup>ii</sup> de bouc.

i - Notre collègue Patrice Lajoie 2001:7 propose une étymologie d'Hellequin, l'ultime avatar de la figure de Cernunnos. Son hypothèse propose l'étymon *\*Herluin*, ou *\*Hernuin*, *\*Herluinus* (*Herluinos* en gaulois) ou *\*Hernuinus* (*Hernuinos*), qui serait proche de la divinité celtique Cernunnos. Hellequin, conduit une troupe de démons au travers d'une chasse sauvage appelée la *Mesnie Hellequin*. Claude Lecouteux (1987:28) propose plus simplement l'étymologie de Chien d'Herla (roi légendaire menant la chasse fantastique), le suffixe *-quin*, provenant du patois normand, *quin*, désignant le chien.

ii - Porter des cornes reste péjoratif, dans le cas de l'expression évoquant le cocufiage, ou franchement négatif pour les cornes du diable. Pourtant, il existe de nombreuses représentations de Moïse, portant de petites protubérances sur son front, pouvant être interprétées comme des cornes. En fait, il s'agit d'une similitude en hébreu des mots « faisceaux de lumière » et « cornes ». Exode, 33-35 : « 33 Quand Moïse eut fini de leur parler, il mit un voile sur

---

*Sancti Veneris* ou église Saint-Vénus. Le nom de Sainte-Agathe n'apparaît qu'au début du dix-huitième siècle, où elle ne sert déjà plus que d'ossuaire ; elle est assez vite désaffectée. Pendant la Révolution Française, elle est convertie d'abord en « Temple de la Raison », puis en salpêtrerie. Elle connaît ensuite de nombreuses vicissitudes, jusqu'à son classement sur la première liste des Monuments Historiques, en 1840. cf. Déceneux 2002:6, et Flohic 2000:1134-1136.



son visage. 34 Lorsque Moïse entrait devant *YHWH* pour parler avec Lui, il ôtait le voile jusqu'à sa sortie. 35 Et les Israélites voyaient le visage de Moïse rayonner. Puis Moïse remettait le voile sur son visage, jusqu'à ce qu'il entrât pour parler avec Lui ».

Les produits issus du cerf sont utilisés pour leurs prétendues vertus sexuelles (poudre de corne de cerf prise en aphrodisiaque) ou comme usage d'outils réservés à la classe masculine à l'époque préhistorique<sup>532</sup>. Plus que celle de ses éventuelles de ses qualités, l'image et la symbolique positives du cerf ont traversé toutes les époques et les civilisations sans subir d'inversion notable<sup>533</sup>, comme on a pu l'observer chez d'autres animaux : le loup et le cochon, principalement.

### IV-2.6 La monture des saints Telo et Edern

#### Saint Telo :

Saint gallois<sup>534</sup>, né à Penalun (Penally) au Pays de Galles à une date inconnue, il serait mort vers 580 ap JC à Llandeilo Fawr. Toujours selon sa *vita*<sup>535</sup>, il est de noble ascendance et sa sœur Anauved se marie avec Budic, comte de Cornouaille. Il étudie sous la direction des saints Dyfrig (Dubrice) et saint Paulinus (Paul-Aurélien\*), puis passe un certain temps au monastère de l'île de Caldey sous le patronage de saint Samson\*. Selon sa vie, il serait allé à Jérusalem avec saint Dewi (David) et saint Padarn (Patern), où ils auraient été élevés à la dignité épiscopale par le patriarche de Jérusalem. De retour en Cambrie, il aurait pris en charge l'évêché de Llandaff à la suite de saint Dyfrig. Le monastère de Llandeilo Fawr est sa plus célèbre fondation monastique, et c'est d'ailleurs à cet endroit qu'il meurt.

Plusieurs aspects de sa vie retiendront notre attention : ses traits celtes, son nom solaire et son association au cervidé.

Aujourd'hui, deuxième saint gallois<sup>536</sup>, après saint David, Telo\* (breton), Théleau (français), Teilo (gallois), possède un culte diffusé au Pays de Galles et en Armorique. Seule cette dernière contrée conserve une tradition orale, principalement à Landeleau tandis que le Pays de Galles a conservé sa *vita* dans le Livre de Landaff (*Liber Landavensis* en latin, *Llyfr Llandaf* en gallois ou encore en anglais *the Ancient Register of the Cathedral Church of Llandaff*) écrit autour de

---

532 Cf. note 458 p. 673.

533 Sauf pour ses qualités cynégétiques, réputé comme vil et lâche dans l'Antiquité, il devient un gibier noble et fier au Moyen Âge, cf. Pastoureau 2000:8-9.

534 La principale étude de sa Vie a été réalisée par le chanoine Doble - Evans 1971:162-206.

535 L'édition en fac-similé du Livre de Llandaff est due à Evans 1893:97-117. Pour la retranscription latine de la Vie, voir Loth, 1893:IX, 81-85, 277-286, 438-446, 1894:X, 66-77. Pour la traduction française, voir le chanoine Paul Peyron 1895:442-443, 490-493, 538-540, 703-705, 721-722, 735-737, 1896:12-13, 45-46, 75-77. Une traduction anglaise de sa vie se trouve dans Rees 1840:332-54.

536 Ronan Hirrien journaliste à FR3 Bretagne a réalisé un reportage de vingt-deux minutes sur saint Telo « *Lannoù Telo* », diffusé dans l'émission *Red an Amzer* sur FR3 Bretagne le dimanche 8 février 2009. Le musée de Saint Fagans, situé près de Cardiff, vient de remonter et restaurer une église du treizième siècle dédiée à saint Teilo, de la paroisse de Llandeilo Tal-y-bont.



1125 et qui contient les vies des saints Dubrice, Teilo et Oudocée, ainsi que cent quarante-neuf chartes territoriales.

William Strange<sup>537</sup> relève dans la vie et les chartes latines de nombreux motifs celtiques : la triplication du corps<sup>538</sup>, la légende des cinq saints<sup>539</sup> de *Llandeilo Pumsaint Caercao*, le « *nawdd*<sup>540</sup> » ou protection magique du saint dans « l'enclos paroissial<sup>541</sup> » de Llandeilo Fawr. L'épisode des deux cerfs, serait un emprunt à la Vie de saint Cado<sup>542</sup> et s'explique notamment par la géographie, le Pays de Galles, la période (Teilo fait parti des premiers évangélisateurs), la filiation (Teilo est le fils d'un roi de Penaly), la communauté monastique (le monastère de Llandeilo Fawr va capter durant plusieurs siècles les richesses locales : terres, évangélique, dons financiers...).

À propos de l'étymologie de son nom, le rédacteur de sa *vita* nous apprend :

« Quand il eut grandi en âge, en vertu et en sagesse, des hommes savants lui donnèrent le surnom, bien approprié, d'« *Elios* ». C'est un mot grec ; en latin, ça se traduit par « Soleil ». En effet, lorsqu'il communiquait sa doctrine aux fidèles, celle-ci reluisait comme un soleil. Mais comme les hommes illettrés prononçaient son surnom en altérant la lettre finale, il grandit non pas avec le surnom *Elios* mais avec celui d'*Eliud* ». <sup>543</sup>

Cette interprétation solaire du nom du saint, que l'on retrouve à en croire certains dans sa fête, le 9 février fête aussi de sainte Apolline<sup>544</sup>, est reprise par Claude Gaignebet et Dominique Lajoux : « La légende de saint Élie<sup>545</sup> comporte bien des traits solaires notés dès les premiers

537 Strange 2002:1-18.

538 Triplication présente dans la Vie et dans les triades galloises « Trois corps que Dieu créa pour Telo : Le premier est à Llandaff dans le Glamorgan, le second à Llandeilo Fawr, et le troisième à Penalun dans en Démétie, comme l'histoire nous l'apprend » Cf. Hascoët 2002:133-134.

539 « *In a late medieval story recorded at St Davids, the five saints were the sons of a poor man of Ystrad Tywi, who was about to drown them when Teilo intervened and took them to "a lonely and wooded place" called Ge-neu'r Coed, where "the dead become renowned through miracles" This story could be interpreted as an attempt by Llandeilo Fawr to subordinate a local cult at Pumsaint Caercao to the cult of Teilo himself. The element "Llandeilo" would then have been added to the name after the incorporation of the place into the Llandeilo Fawr estates* » Strange 2002.

540 « *The church was guarded by the unseen power of the saint's nawdd (protection). Spiritually, this protection could be invoked, as in Memorandum 5 of the Lichfield Gospels, in the form of "the curse of St Teilo". Physically, the limits of the nawdd were expressed by the llan, or enclosure, which surrounded the church* » Strange 2002.

541 Ne peut-on pas qualifier ce minuscule asile monastique, comprenant aujourd'hui l'église et son cimetière entouré d'un mur d'enceinte « d'enclos paroissial » ? Reprenant la genèse, toute récente, de ce terme, étudiée par Georges Provost, on observe une grande liberté d'usage dans le contenu et dans l'aire géographique. Cf. Georges Provost « L'invention des enclos paroissiaux » in Tranvouez *Le catholicisme en Bretagne à l'époque contemporaine (XIX<sup>e</sup> -XXI<sup>e</sup> siècle) : aspects de la longue durée*, colloque du 19 décembre 2008 à Brest.

542 Cf. remarques de Patrice Marquand n.153.

543 Peyron 1895: 491n27.

544 Un dicton rimé évoque implicitement cette notion solaire, de fin d'hiver : « À la Sainte-Apolline, présage certain, l'hiver s'achemine ou touche à sa fin », Bidault de L'Isle 1952:137.

545 Élie réprimande le roi Achab pour avoir sacrifié au dieu Baal et laissé son épouse Jézabel dîner avec quatre cents prophètes d'Astarté. Le roi convoque le peuple et tous les prophètes sur le mont Carmel. Élie est seul face à quatre cent cinquante prophètes de Baal. Chaque camp choisit des taureaux pour en faire offrande à son dieu, mais sans y mettre le feu. Les prêtres de Baal s'agitent mais en vain, le feu ne vient pas consumer leurs offrandes.

siècles par les Pères de l'Église, confirmée par les études les plus récentes de folklore et d'iconographie. [...] nous prendrons le risque de reconnaître dans cet *Eleau* celtique un *Elen*, *Elan*, le nom du cerf dans les langues indo-européennes (polonais *jelen*)<sup>546</sup>». Ces éventuels éléments solaires soulèvent plus de questions qu'ils n'apportent de réponses. En effet, le motif du cerf de la *vita* du douzième siècle, relève du cliché hagiographique du cerf industrieux obéissant au saint, pouvant par ailleurs signifier son épiscopat<sup>547</sup>. Le saint à califourchon sur le cerf, arpentant l'espace de sa paroisse en une nuit, est mentionné dans la tradition orale au dix-neuvième siècle. Son association « solaire » au rituel de la *tro ar Relegoù* de Landeleau, pourrait recouvrir une ancienne dédicace sainte Apolline/saint Laurent, que l'on retrouverait dans l'association du binôme calendaire 9 février et 10 août, église et chapelle du Pénity-Saint-Laurent, extrémités paroissiales sud et nord, départ et mi-chemin du circuit processionnaire. Cependant, force est de reconnaître qu'en l'état des lieux, aucune hypothèse ne peut correctement expliquer les liens entretenus entre l'ensemble des éléments observés (symboles, dates, rituel, histoire, hagiographie) à Landeleau<sup>548</sup>. Cependant, la comparaison des deux traditions locales, de Telo\* et d'Edern\*, permet d'avancer dans la réflexion.

Nous devons à Anatole Le Braz la plus ancienne retranscription existante (1891-1892) de la *gwerz*<sup>549</sup> de saint Telo<sup>550</sup> qui, reprenant le cantique imprimé daté de 1889<sup>551</sup>, est l'œuvre d'un chanteur local, Clec'h Coz<sup>552</sup>. Joseph Loth remarque que « le cantique de saint Telo\*, reproduit par Le Braz [...] n'a rien de populaire et n'est guère qu'une paraphrase abrégée de [sa] vie ».

---

Élie fait un autel et place les offrandes qu'il fait arroser d'eau par trois fois. Il fait alors une prière et le feu s'abat sur l'autel. Alors Élie donne l'ordre de se saisir des prêtres de Baal et de les égorger. Il dit à Achab de retourner à Jizréel avant que la pluie ne l'arrête, et la pluie se met à tomber, 1 Rois XVIII ; 18-46. Élie est enlevé au ciel dans un tourbillon et Élisée lui succède, 2 Rois II. Cet enlèvement d'Élie au ciel permet la construction de certains scénarios eschatologiques sur le retour d'Élie sur Terre. Élie reviendra avant le jugement dernier : « Voici, je vous enverrai Élie, le prophète, avant que le jour de l'Éternel arrive », Malachie IV, 5.

546 Gaignebet-Lajoux 1985:97. Une hypothèse peu probable selon le linguiste P.-Y. Lambert. Voir aussi les rapports entre Élie et le soleil chez les Pères du désert chez Lajoie 2008:106 : « Sermon sur l'ascension d'Élie (Sermon anonyme, fin du IV<sup>e</sup>, début du V<sup>e</sup> siècle. Trad. in *Le Saint prophète Elie...*, 1992, p. 278-284 : "C'est de là, je crois, que les poètes et les peintres ont pris modèle pour représenter l'image du soleil : cet astre, qui, lui-même éclatant et rayonnant, tiré sur un char par des chevaux lançant des éclairs, s'échappe au milieu des rochers escarpés des montagnes, soulevé par les flots de la mer, et semble monter vers le ciel, conduit dans la ressemblance du nom d'Élie. En grec, en effet, le Soleil s'appelle "Hélios". Aussi Élie est-il véritablement "hélios", car c'est par un char et des chevaux lançant du feu, qu'il s'avance en feu hors des vagues de la mer..." ». Daniélou, 1996:91-93 : « On a pu noter par ailleurs que les rédacteurs de la Bible vivant dans un monde hellénistique, c'est l'image même d'Hélios sur son char qui a influencé celle d'Elie ».

547 Cf. Carrée - Merdrignac 1991:70 et *supra*.

548 Nous avons vu que cet ensemble fait sens sur une plus grande échelle spatiale, comprenant les villes de Landeleau, Carhaix et Locarn, avec les séquences d'arpentage parallèles de saint Telo et de saint Hernin.

549 Complainte en langue bretonne.

550 Recueillie auprès de Mme Françoise Le Borgne de Landeleau, mariée à M. Hourmant, aubergiste à Collorec. Le témoignage est paru dans *Les saints bretons d'après la tradition populaire*, Le Braz 1893:633-640. La collecte correspond au séjour d'Anatole Le Braz dans les monts d'Arrée daté d'après les carnets de collectes entre 1891 et 1892, cf. Alain Tanguy 1997:81-89.

551 Cf. Hascoët 2002:32-34.

552 Cf. Hascoët 2002:32-34, et pour la biographie de Yves-Louis Le Clec'h, dit Cleac'h Coz, par l'abbé Yves Guyomac'h, Hascoët 2002:47-48.

**Le chanoine Peyron** : a noté la légende, que nous retranscrivons ici pour sa concision. La tradition orale évoque l'arrivée du saint, dans ce qui va devenir sa future paroisse, et la création de celle-ci par la délimitation nocturne des finages paroissiaux à dos de cerf<sup>553</sup>.

La maison bâtie, il édifia une église et songea à y joindre un territoire pour former une paroisse. S'étant abouché de son projet avec le seigneur du pays, le seigneur de Château Gall, celui-ci lui dit : - Je t'abandonne tout le territoire dont tu pourras faire le tour en une nuit. Mais il est bien entendu qu'au chant du coq, en quelque lieu que tu sois, tu feras halte. Le saint rentrant chez lui conta la chose à sa sœur qui depuis quelque temps était venue tenir son ménage; celle-ci feignit un grand contentement, mais en conçut au fond du cœur une violente jalousie.

Cependant, saint Théleau se tenant sur le seuil de sa porte se mit à siffler, aussitôt un cerf sortit du bosquet et vint s'agenouiller aux pieds du saint! Celui-ci, la nuit tombée, monta sur le cerf et se mit en route, l'animal galopant de toute la vitesse de ses jambes (sic), mais comme il traversait la cour du manoir de Castel ar Gall, les gens lâchèrent sur eux les chiens, le saint n'eut que le temps de sauter sur un chêne, tandis que le cerf se réfugiait dans le bois. C'est pour cette raison que le saint est représenté à cheval sur un cerf en crosse et mitre.

Il eût sans doute rattrapé le retard causé par les gens de Castel ar Gall, si sa sœur par jalousie n'avait fait le jeu de ses ennemis. Elle alla prendre un coq dans le poulailler et le fourra dans le tuyau de la cheminée, puis elle mit le feu dans l'âtre à un fagot de bois vert; le coq cherchant à fuir la fumée battait des ailes, chanta désespérément, réveilla les basses-cours du village, et ce cri se transmettant de ferme en ferme arrêta saint Théleau, lié par sa promesse; sans quoi la paroisse de Saint-Théleau se serait étendue jusqu'à Collorec d'un côté et à Clédén de l'autre.

C'est en mémoire de ce parcours que saint Théleau accomplit sur son cerf, que tous les ans, le jour de la Pentecôte, on refait le même chemin en portant les reliques du saint, aussi la procession est-elle appelée *tro-ar-relegou*, le tour ou parcours des reliques.

**Anatole Le Braz** : toilettant ses textes destinés à être publiés, certains détails écrits sous la dictée peuvent présenter des différences avec l'étude définitive<sup>554</sup> :

Version manuscrite <sup>i</sup>	Version publiée <sup>ii</sup>
Il dut aller plus loin. Il y bâtit une maison de bois, et se servait de son bonnet en guise de billot pour y tailler les chevilles qui devaient ajuster les bois.	Il s'enfonça donc plus avant dans le pays, et arriva dans un bosquet, près d'une fontaine, où il bâtit une maison de planches qu'il assujettissait avec des chevilles qu'il façonnait, dit-on, sur son bonnet en guise de billot.
Ayant bâti son église, il chercha à se tailler dans le pays une paroisse. Il la voulait grande. [...] Tout le pays qu'il aurait enclavé jusqu'au champ du coq, il l'aurait à lui.	S'étant abouché de son projet avec le seigneur du pays, <b>le seigneur de Château Gall</b> , celui-ci lui dit : - Je t'abandonne tout le territoire dont tu pourras faire le tour en une nuit. Mais il est bien entendu qu'au chant du coq, en quelque lieu que tu sois, tu feras halte. [...]
Il devait faire à <b>pied</b> le tour de terrain qu'il voudrait enclorre	Celui-ci, la nuit tombée, <b>monta sur le cerf</b> et se mit en route, l'animal galopant de toute la vitesse de ses jambes,
Comme il passait cette nuit-là à Castel-Gall, les gens de ce manoir lâchèrent <b>le chien</b> sur lui en l'excitant.	mais comme il traversait la cour du manoir de Castel ar Gall, les gens lâchèrent sur eux <b>les chiens</b>

553 Peyron 1906:176-177, voir aussi Hascoët J. 2002:33-40, pour les différentes versions de la légende et leurs analyses. Les articulations sont exposées *infra*.

554 Pour la retranscription de l'intégralité du texte publié, cf. Annexes, V-1.61, saint Telo, p. 918. Les motifs modifiés sont notés en gras.

## IV-2 - Le cerf monture merveilleuse

Il dut sauter dans un arbre de chêne qui est resté là jusqu'à ces derniers temps	le saint n'eut que le temps de sauter sur un chêne, <b>tandis que le cerf se réfugiait dans le bois.</b> [...]
Mais sa sœur qui lui en voulait mit le coq dans la cheminée, et fit du feu dessous, en sorte que le coq à demi étouffé se mit à pousser des cris, et le saint dut s'arrêter.	Il eût sans doute rattrapé le retard causé par les gens de Castel ar Gall, si sa sœur par jalousie n'avait fait le jeu de ses ennemis, pour l'empêcher d'avoir une grande paroisse. <b>Vers les deux heures de la nuit</b> , elle alla prendre un coq dans le poulailler et le fourra dans le tuyau de la cheminée, puis elle mit le feu dans l'âtre à un fagot de bois vert ; <b>le coq cherchant à fuir la fumée battait des ailes, chanta désespérément, réveilla les basses-cours du village, et ce cri se transmettant de ferme en ferme</b> arrêta saint Théleau, lié par sa promesse ; <b>sans quoi la paroisse de Saint-Théleau se serait étendue jusqu' à Collorec d'un côté et à Cléden de l'autre.</b>

i - Le Braz, 1992, « 2<sup>e</sup> carnet de collecte », p. 82-83, cf. Tanguy 1997:I 90. La présentation ci-dessous ne respecte pas l'ordre des motifs manuscrits, pour l'ordre original, cf. Annexes « Saint Telo ».

ii - Le Braz, 1893:IX 34-35 parue dans les *Annales de Bretagne* sous le titre « Les saints bretons d'après la tradition populaire ».

Il est difficile d'apprécier les modifications apportées par Le Braz à la légende, les publications locales postérieures lui ressemblent tellement, qu'il est délicat de faire la part de l'emprunt à son travail ou à la tradition populaire locale. En 1894, deux ans après son passage à Landeleau, lors de la publication de la traduction française de la *vita* galloise de saint Telo\* dans la *Semaine Religieuse*, l'auteur anonyme (le chanoine Peyron?) signale que la comtesse du Laz doit publier bientôt les récits qu'elle a recueillis sur Landeleau<sup>555</sup>. En 1906, le chanoine Peyron cite comme sources de sa version « les renseignements recueillis par un recteur de cette paroisse de Landeleau, vers 1860, mais qui sont empruntés à un ancien registre conservé, nous dit-on, au coffre de la fabrique<sup>556</sup> ». Elle est très proche de celle de Le Braz suscitant le sentiment au lecteur que le chanoine a copié sur Le Braz les articulations sans le citer. Pourtant, le chanoine nous livre une magnifique ethnographie de la procession, induisant sa présence sur place. Sur les différences des versions, la collecte manuscrite présente le plus souvent une forme abrégée de l'oralité et les versions des narrateurs peuvent varier sur la définition des motifs. Voyons les changements opérés par Le Braz dans son récit publié :

- Après le vacarme des grenouilles de Lan-al-Loc'h, saint Telo arrive en un lieu qui est clairement défini comme « l'emplacement de Landeleau », situé « auprès d'une fontaine et d'un petit bosquet ». La fontaine<sup>557</sup> du cimetière a été déplacée en contrebas du parking qui le remplace aujourd'hui, les ifs ont disparu eux aussi.
- L'intervention du seigneur de la contrée qui abandonne au saint tout le territoire dont il pourra faire le tour en une nuit. Le Braz rajoute au récit le motif de donation de la part du

555 Évitant malheureusement pour nous de publier ses collectes. Nous nous sommes rendus à la rencontre de l'actuel comte du Pratulo à la recherche de ces collectes sans succès.

556 Peyron 1906:175.

557 Pour les fontaines de saint Telo, cf. Hascoët 2002:68. Mlle Geneviève Fichou a redécouvert une fontaine située dans champ *Parc-Sant-Telo* à *Coat-ar-Vouster*.

seigneur local, motif important présent aussi chez Peyron.

- La fonction de la femme auprès de son frère : elle « était venue depuis quelque temps tenir son ménage ».
- Le cerf se réfugie dans la forêt. Ajout logique de la part de Le Braz, cependant nous avons recueilli un témoignage<sup>558</sup> nous affirmant que le cerf avait lui aussi grimpé dans l'arbre. Ce détail, loin d'être trivial, révèle la fusion des motifs, le cerf n'étant pas pensé comme autonome et extérieur.
- De l'imprécision nocturne dans le manuscrit, Le Braz précise que l'action de la sœur du saint se passe vers deux heures de la nuit.
- L'attitude du coq qui, maltraité par la femme jalouse<sup>559</sup>, se mit à chanter désespérément, à tel point qu'il « réveilla les basses-cours du voisinage. Tous les coqs d'alentour se prirent à chanter ». Le Braz amplifie le motif et l'explicite améliorant ainsi sa compréhension.

La conclusion du récit : si saint Théleau n'avait pas dû faire halte, « la paroisse de Landeleau se serait étendue jusqu'à Collorec d'un côté, jusqu'à Cléden de l'autre ». Le motif est aussi invoqué à Lannédern, évoquant la proximité des finages de la paroisse du bourg de Loqueffret.

Si l'on revient au fonctionnement interne du récit, la séquence de motifs est orientée dans une optique étiologique de type cosmogonique : le héros crée l'espace domestique en un temps défini, plus grand que ce que le contrat initial prévoyait grâce aux forces, desquelles il se revendique, forces chrétiennes pour le saint. La logique formelle est la même pour les mythes cosmogoniques comme pour les légendes de fondations. Dans notre cadre légendaire, le motif central de la lettre du contrat détourné par la ruse du héros, peut se limiter à une simple donation, ou se rapprocher du fantastique du mythe, le héros affrontant des forces contraires pour établir l'espace que nous connaissons. Dans les mythes le héros affronte les démons, saint Telo\*, à l'instar de ses coreligionnaires chrétiens, plus modestes, crée, fonde, son espace domestique/paroissial sur le monde sauvage/*préchrétien* dans une logique bipolaire.

Autre saint préférant parcourir l'espace sur un cervidé plutôt qu'à pied, saint Edern\* offre un récit de fondation similaire à celui de Landeleau.

## Saint Edern

La légende d'Edern\*, moins connue que celle de saint Telo\*, est développée ci-dessous plus longuement. Si nous ne connaissons qu'un saint Edern\* en Armorique, nous recensons plusieurs

---

558 Recueilli auprès de Jean Com avec la contradiction de Maurice Poher. M. Com soutenant d'avoir toujours entendu que le cerf s'était lui aussi réfugié dans l'arbre, et son compère M. Poher d'évoquer l'irrationalité d'une telle idée.

559 Peyron rajoute en bas de page un éclaircissement moral : « Dans la légende de saint Edern, sa sœur use d'une ruse analogue, pour abrégier la route du saint, mais ce n'est pas par jalousie, c'est pour épargner à son frère la fatigue de desservir une paroisse trop grande » Peyron 1906:177n1.



personnages gallois. L'ouvrage de Peter Bartrum, *A welsh classical dictionary*<sup>560</sup> nous donne comme entrées à Edern\* :

- Edern ap Beli (550) Le saint de Bodedern à Anglesey (île au nord-ouest du Pays de Galles), fêté le 6 janvier et le 2 décembre. Il était le fils de Beli ap Rhun ap Maelgwun.
- Edern ap Cunedda Wledig (415) qui apparaît dans la liste des fils de Cunedda (Roi de Vénédotie vers 450-460).
- Edern ap Gwyddno Garanhir.<sup>561</sup>
- Edern ap Nudd. Un chevalier d'Arthur selon le conte « Culhwch et Olwen » où il apparaît comme un frère de Gwyn ap Nudd.<sup>562</sup>
- Edern ap Padarn Beisrudd (330), de Cunedda Wledig.
- Edern Saint, sainte Edrens de Llanedren à Pebidiog en Démétie. En 1590 l'endroit était appelé Llan Edrain. Browne Willis l'appelle « Llanedern », dédié à sainte Edern, fêtée le 26 novembre, mais plusieurs lieux-dits dans le voisinage ont préservé le nom d'Edren. Il s'agit certainement d'une sainte et non d'un saint.
- Edyrn, cf. Edern.

### *La tradition écrite*

Le nom d'Edeyrn ou Edern\* a été porté par deux saints gallois, dont le culte a persisté même après le schisme de Henri VIII<sup>563</sup>. Il a été porté aussi par un saint anachorète armoricain qui a donné le nom à trois localités - Edern, Lannédern et Plouédern - que la *gwerz* de Plouédern, citée par A. Le Braz, fait venir d'Irlande<sup>564</sup>. Il porte un nom célèbre de la mythologie celtique : Edern était le fils de *Nuz* (*Nudd*<sup>565</sup> en gallois) et le frère de *Gwenn* (*Gwynn* en gallois)<sup>566</sup>.

560 Bartrum 1993:222-223.

561 « *Edyrn ap Gwyddno Garanhir, the man who went to run with the wind when a huge fleet came to carry off the wife of Ffin ap Koed by violence* », cf. Bartrum 1993:222.

562 « La juxtaposition des noms suggère que Gwyn et Edern étaient considérés comme frères. Rien de plus n'est dit à son propos dans le conte, mais dans "le rêve de Rhonabwy's" il est décrit comme un prince danois, qui porte des vêtements d'un noir d'ébène avec des bords blancs brillants. Plus tard il est noté comme un des quarante-deux conseillers d'Arthur. Geoffroi de Monmouth l'appelle Hiderus fils de Nun; dans le *Brut y Brenhinedd* il devient Hedy uab Mut (manuscrit de Dingestow près de Monmouth), Edern vab Nud (manuscrit Cotton Cleopatra de la bibliothèque Bodléienne à Oxford). Wace l'appelle Yder le fis Nut dans le même contexte. Chrétien de Troyes l'appelle Yder fils de Nut, et lui donne un petit rôle dans *Érec* et *Énide*. Il apparaît dans le même rôle, comme Edyrn ap Nudd, dans le roman gallois de *Geraint and Enid* », Bartrum 1993:223.

563 Cf. Annexes, ainsi que Plaine 1892:200-215.

564 Le Braz 1893:237-244. Cette origine irlandaise, plutôt que galloise semble douteuse au regard de l'hagiographe François Plaine (1892:202) : « rien de ne prouve que l'expression "natif d'Irlande" doive se prendre au pied de la lettre. Peut-être que le texte latin portait : "*natus ultra Oceanum*", né au-delà de l'Océan, et Raoul de Kerlan aurait traduit trop librement "natif d'Irlande", parce qu'il ignorait que le nom d'Edern appartenait en propre au Pays de Galles ». Sur la confusion fréquente entre Gallois et Irlandais désignés comme *Scotti* en latin, voir les travaux de Gwenaël Le Duc.

565 Dans le légendaire gallois, Gwyn ap Nudd, est le roi du *Tylwyth Teg* (*Fair Folk*) et aussi, dans les traditions plus tardives, identifié comme le maître de l'*Annwn*, l'Autre Monde.

566 Il a été proposé d'y voir aussi un avatar du dieu gaulois Cernunnos, le dieu aux bois de cerf, récupéré et



La Vie de saint Edern\* est absente des livres liturgiques<sup>567</sup>. Seuls trois documents écrits évoquent sa biographie : le premier est l'analyse<sup>568</sup> d'une ancienne Vie latine perdue<sup>569</sup>, le second, un cantique breton<sup>570</sup>, calqué sur le premier document, le troisième est le recueil de traditions orales, collectées à Lannédern, par Anatole Le Braz et publié en 1892 (cf. *infra*).

Si on suit la présentation de l'hagiographe François Plaine, saint Edern\*, originaire du Pays de Galles, débarque à Douarnenez et établit son premier ermitage dans la forêt de Quistinit<sup>571</sup> à trois lieues de Quimper ; lieu qui correspondrait à l'actuelle paroisse d'Edern<sup>572</sup> près de Briec. Harcelé par le seigneur local, qui tue la vache du saint déambulant sur ses terres, le saint s'installe dans le bois de la Roche à Lannédern. Il y devient célèbre par sa piété et ses prodiges. Un cerf qu'il a protégé des chasseurs devient son animal domestique. Alors que le duc de Bretagne et sa suite se sont égarés, le duc envoie un de ses gardes demander le chemin à l'ermite. Ce garde moleste le saint et aussitôt duc et gardes perdent la vue. Ils ne la recouvrent qu'en un lieu éloigné où le duc fait alors ériger une église en l'honneur du saint, à Plouédern.

### *La tradition orale*

La tradition orale recueillie par Anatole Le Braz<sup>573</sup> détaille le récit de la création des paroisses contiguës de Lannédern et de Loqueffret<sup>574</sup>.

Le saint arrive dans ce pays monté sur un cerf, avec sa sœur Génovéfa en croupe. Du haut de la lande de Coat-ar-Roc'h, Edern\* laisse sa sœur prendre possession de la colline de Loqueffret pour bâtir son oratoire. Reste à délimiter les territoires des deux paroisses. Edern\* propose à Génovéfa de lui accorder tout l'espace dont il pourrait faire le tour monté sur son cerf en un délai déterminé. Génovéfa accepte la proposition de son frère, lui stipulant qu'il ne quitterait

---

transformé par le christianisme. Source : base de données des saints bretons de Rennes II ([www.genetrix.org/saints-bretons/](http://www.genetrix.org/saints-bretons/)) ; supervisée par les professeurs Bernard Merdrignac, Tatania Marti, Arnaud Contentin, Cécile Roger, Marylène Rault et Gaétan Foucault.

567 Cf. absence d'entrée chez les hagiographes bretons, Le Grand et Dom Lobineau, cf. note 518 p. 681.

568 « Analyse bien sèche et bien incomplète, il faut l'avouer. Elle n'en a pas moins un grand prix à nos yeux ; car c'est grâce à elle qu'on peut affirmer en premier lieu que cette ancienne vie se conservait encore au siècle dernier, et que nous avons ici un résumé fidèle ; en second lieu que le cantique breton qui forme mon second document a été semblablement calqué sur la dite vie », Plaine 1892:201.

569 « M. Raoul de Kerlan, qui fut chargé, en 1776, de dresser l'inventaire général des archives de la paroisse de Plouédern, y trouva un texte de l'ancienne vie du saint Patron... » Plaine 1892:202.

570 « Le cantique a été composé pour la paroisse de Plouédern », Plaine 1892:204. « L'abbé Roudaut, ancien curé de Ploudiry, après l'avoir publiée la communiqua à François Plaine qui en tira l'article de 1892 », Castel 2008.

571 Soit l'actuelle paroisse d'Edern, près de Briec, pour Dom Plaine.

572 « Cette paroisse [Edern] qui fut donnée vers 1008 par le comte de Cornouaille, Budic, à l'abbaye de Landevennec, est, comme le montre sa configuration même, un démembrement de celle de Briec » Tanguy 1990:65.

573 Résumé d'après la légende recueillie par Le Braz 1893:404-407, auprès de Mathieu Le Moal à Lannédern. Le récit correspond à son séjour en Haute-Cornouaille durant l'été 1892. « On peut avancer que la *gwerz* reproduite par notre folkloriste dans son étude s'inspire pour une large part du travail du savant bénédictin [...] Nulle trace d'une *gwerz* de saint Edern dans les quatre carnets transcrits. En revanche, le texte de ce cantique a été publié par Dom Plaine en 1892 dans le *BSAF* cf. Tanguy 1997:I 63-64.

574 Nous avons recueilli un récit analogue, dans son déroulement, à Edern, auprès Mme Monique Bodeneq dans l'église paroissiale d'Edern le 1<sup>er</sup> avril (sic) 2004. Cf. Annexes, V-1.11, saint Edern, p. 875.

Coat-ar-Roc'h qu'à la nuit tombée et ferait halte au chant du coq. Au soir fixé, Edern\* enfourche son cerf, parcourut un très grand espace et est près d'englober un espace plus important que sa sœur pensait lui concéder<sup>575</sup>. Aussi Genovéfa court-elle dans une ferme toute proche, y saisit un coq engourdi par le sommeil, le plonge brusquement, la tête la première dans une auge pleine d'eau<sup>576</sup>, et le coq bat des ailes pour en secouer l'eau, et se met à chanter. Plus tard, on érige une croix en ce lieu, et malgré la ruse de la sainte, la paroisse de Lannédern ne s'en étend pas moins jusqu'à l'entrée du bourg de Loqueffret<sup>577</sup>.

En fait, jusqu'au quatorzième siècle la paroisse comprenant Loqueffret porte le nom de *Plouemenez* ou *Plouénez*. Elle englobait Berrien, Brasparts et La Feuillée. Le centre paroissial a pour éponyme un saint breton du nom de Gwевret, auquel le clergé paroissial substitue le nom de sainte Geneviève, d'où le patronage actuel de l'église paroissiale<sup>578</sup>.

Le lit, de pierre, de saint Edern\* se trouve à Goarem-Edern (la garenne d'Edern) entre Pleyben et le Cloître<sup>579</sup>, alors que le premier lieu de son arrivée était là où se trouve la chapelle de Coat-ar-Roch<sup>580</sup>.

**En conclusion**, nous pouvons observer sur la carte la différence spatiale à l'avantage de la commune de Loqueffret. Habituellement les récits étiologiques populaires expliquent l'importante différence de taille de deux paroisses contiguës, la ruse du saint de la plus grande paroisse justifie l'échec de son voisin, comme nous pouvons l'observer pour les couples Bourbriac/Coadout et Magnac-Laval/Dinsac.

La tradition écrite de Plouédern présente une division des différents épisodes de la Vie du saint : point de cerf crucifère, ni de conversion miraculeuse immédiate ; la guérison intervient lorsque le duc arrive à l'emplacement de Plouédern, promettant de construire une église au saint ermite. Cependant, si les motifs du cerf protégé contre les chasseurs et la rencontre du seigneur-bâtitseur sont dissociés dans la légende, ils ne le sont pas dans les panneaux de bois polychromes représentant la Vie du saint<sup>581</sup>. Habituellement les deux motifs fonctionnent ensemble au sein de la séquence de la chasse merveilleuse où le héros/seigneur rencontre la divinité, ou le saint,

575 « Lui voulait étendre sa paroisse du côté de Loqueffret », selon le témoignage de Mathieu Le Moal recueilli par A. Le Braz, cf. Tanguy 1997:III 72.

576 Dans la légende de saint Telo à Landeleau le coq est enfumé dans une cheminée.

577 « Saint Edern avait été jusqu'à Croas-Edern sur la route de Loqueffret, à cinq cents mètres de Loqueffret », cf. Tanguy 1997:III 74.

578 Tanguy 1990:126.

579 « Le saint est tombé là, probablement de son cerf. J'ai vu la pierre, dit le vieux. Il y avait une rangée de pierres de chaque côté et une pierre avec la marque de la tête du saint. C'était le lit du saint, selon Mathieu [Le Moal, carnet II, p75] » Tanguy 1997:I 64.

580 La chapelle est censée reposer sur un océan souterrain : « On raconte qu'on y mit autrefois un canard avec un ruban rouge au cou et qu'on le retrouva ensuite à Landévennec (on dit la même chose du souterrain du Nivot, en Lopérec, seulement ce n'était plus un canard, mais un coq) », cf. Tanguy 1997:I 66.

581 Il est difficile d'apprécier la version la plus fidèle, ancienne, de la Vie du saint, entre son iconographie et son cantique. Toutes ces représentations évoquent des motifs peu ou prou différents : blancheur du cerf, association du cerf et des chiens de chasse, ermitage et proximité du château sur le panneau. Le fonctionnement différent de l'iconographie et de la narration orale explique les différences, voire de la réalisation artistique par un atelier extérieur...

et se convertit immédiatement. Si les motifs sont distingués, la conclusion est identique. On peut suggérer la guérison du duc, localisée à Plouédern, comme une légende étiologique locale, comme Anatole Le Braz l'a encore relevé lors de son passage à Lannédern en 1892 :

On vient à saint Edern pour les yeux. Tous les premiers dimanches de chaque mois on donne à baiser une patène sacrée à laquelle on frotte ses yeux. De toute la région, Collorec, La Feuillée, Briec, on y vient pour cette cérémonie.<sup>582</sup>

Dans l'édition de la légende, Le Braz complète le récit et justifie la spécialité curative de l'anachorète « sans doute en mémoire du miracle qui rendit la vue au duc de Bretagne, Alain, surnommé Ré-Braz<sup>583</sup>».

Les motifs de la légende de saint Edern\* se distribuent en trois séquences :

- la vache gourmande molestée par les chiens **du seigneur de Quistinit** et ressuscitée par Edern ;
- la « chasse merveilleuse » **d'un gentilhomme** chassant un cerf qui va trouver refuge auprès d'Edern ;
- le miracle du châtement<sup>584</sup> du serviteur indélicat **du duc de Bretagne** et le don de l'église de Plouédern par le duc.

Ce schéma provient du récit recueilli à Plouédern<sup>585</sup> et est éloigné de la tradition orale de Lannédern plus centrée sur la confrontation territoriale Lannédern/Loqueffret. On remarquera la séparation temporelle des trois séquences, il s'agit à chaque fois d'un seigneur différent : 1-de Quistinit, 2-un gentilhomme, 3-le duc de Bretagne. Étonnamment, aucun clerc n'a procédé à l'assemblage de ces différentes traditions orales, comme cela se voit assez souvent ailleurs<sup>586</sup>. Habituellement, la chasse merveilleuse se poursuit par la reconnaissance de la sainteté de l'ermite, épisode qui peut être redoublé par un autre épisode ayant la même fonction édifiante. Pourtant, ici, nos trois séquences sont séparées. Par manque d'archives il est impossible

582 Tanguy 1997:I 63.

583 Tanguy 1997:I 63-64 : « [...] l'identification du duc de Bretagne avec "Alain, surnommé Ré-Braz" provient vraisemblablement du même article de Dom Plaine [1892:200-215] : "du temps d'Allain, surnommé Ré-Bras, duc de Bretagne, Edern quitta son pays et vint aborder vers l'an 894 au canton de Juc'h..." ».

584 J'emprunte l'expression à Merdrignac 1986:108-119, « Cette fonction de médiation caractérise en particulier les miracles de châtements où, par l'intermédiaire du saint, la vengeance divine (= *ultio divina*) sanctionne immédiatement la faute, que le châtement soit définitif ou qu'il ne soit pour le coupable qu'une occasion de s'amender ». Cela s'apparente, de loin, à la mutilation qualifiante, l'aveuglement signifie par inversion analogique, la reconnaissance.

585 « *Plo Odern*, v. 1330 ; *Plebs Ederni*, 1337 ; *Guic Edern*, 1467 ; breton *Plouedern*. Paroisse bretonne primitive ou ploe, Plouédern comprenait originellement la partie du territoire de Landerneau située sur la rive droite de l'Elorn [...] La légende veut que le duc de Bretagne, s'y étant égaré avec sa suite au cours d'une partie de chasse, lui envoyât un message pour s'enquérir de sa route. Comme celui-ci n'obtenait pas de réponse du saint plongé dans une profonde contemplation, il le souffleta. Le duc et les siens devenus alors aveugles implorèrent son pardon. C'est au lieu où il recouvra la vue que le duc fonda une église en l'honneur du saint, celle de Plouédern. Le chef-lieu de la paroisse fut autrefois désigné par le nom de *Guic Edern*, du vieux-breton *gwik* "bourg" », Tanguy 1990:157.

586 Nous pensons en particulier au dominicain Albert Le Grand, 1636 spécialiste de la synthèse hagiographique bretonne.

d'apprécier l'ancienneté du texte, des motifs (seizième siècle?)<sup>587</sup>, et les différentes origines des textes<sup>588</sup>.

Au vu de la richesse et du grand nombre de représentations du saint dans ce dernier sanctuaire (statuaire, tableau, vitraux), sa popularité a dû être grande auprès de la population locale et des pèlerins, sans pour autant mobiliser les hagiographes de l'évêché de Quimper avant la fin du dix-neuvième siècle comme l'a relevé l'abbé Castel<sup>589</sup>.

Si la tradition orale de la fondation paroissiale mentionne explicitement le couple Edern\*/Geneviève, patrons respectifs de Lannédern<sup>590</sup> et de Loqueffret<sup>591</sup>, il faut leur préférer un certain Gwevret<sup>592</sup>, un saint breton obscur, auquel on a substitué les patronages de Geneviève à Loqueffret et Guévroc à Lanneuffret<sup>593</sup>. Job an Irien nous faisait remarquer la redondance du couple toponymique Lannédern/Loqueffret et Plouédern/Lanneuffret. Les deux couples toponymiques se superposent au couple moine religieux/moine prêtre. En effet, le préfixe *lan-* signifie une fondation monastique, et le préfixe *plou-* une implantation paroissiale. Le préfixe *loq-* provient du latin *locus*, servant à désigner le lieu de culte greffé sur la sépulture d'un saint<sup>594</sup>. Cependant selon l'analyse toponymique, l'attribution du patronage paroissial de Loqueffret à sainte Geneviève serait postérieure à 1617.

Qu'il s'agisse du récit de Plouédern ou des traditions populaires de Lannédern et d'Edern, les légendes ont des vocations étimologiques. Elles expliquent les origines toponymiques des

---

587 Si on se réfère au répertoire de Couffon - Le Bars 1988:173, les auteurs datent les panneaux de bois sculptés et peints, provenant de la chapelle Sainte-Anne, du seizième siècle : panneaux 2 & 3, l'insulte à l'ermite, panneau 4, le cerf se réfugie auprès du saint en prière, panneau 5, et l'étonnement du chasseur, panneau 6 ; voir aussi Castel 2008.

588 Nous laissons le soin aux hagiologues et médiévistes la construction d'hypothèses historiques plus solides.

589 Castel 2008.

590 « *Lanedern*, v. 1330 ; *Lannedern*, 1368 ; breton *Lanedern*. Démembrement de la paroisse bretonne primitive de Pleyben, Lannédern rappelle l'« ermitage » ou *lann* que saint Edern y aurait établi au VI<sup>e</sup> siècle. La tradition le situe au bois de la Roche, là où s'élève la chapelle Notre-Dame, édifice dans lequel coule, du rocher, une source [...] Le fait que l'église de Lannédern renferme son tombeau et ait conservé une grande partie de ses reliques semble indiquer que c'est dans cette paroisse qu'il mourut, même s'il est par ailleurs l'éponyme d'Edern et de Plouédern », Tangy 1990:111-112.

591 « *Plebs Montis*, v. 1330 ; *Plebs Montis* alias *Locquevret*, 1368 ; *Locquevret*, 1405 ; *Loquevret*, 1496 ; *Loqueffret*, 1535, 1574 ; breton *Lokeored*. Le nom de *Pleb Montis* "paroisse de la montagne", traduction latine du breton \**Plouemenez*, rappelle le souvenir d'une vaste paroisse bretonne primitive qui s'étendait sur le versant sur des monts d'Arrée, de Berrien à Brasparts. Son chef-lieu était le village de Plouénez, situé sur les territoires de Loqueffret jusqu'en 1854, et depuis cette date sur celui de Brennilis [...] Composé formé avec le breton *lok* "lieu consacré", ce toponyme n'est pas antérieur au XI<sup>e</sup> siècle, présente le même éponyme que Lanneuffret, à savoir un saint breton du nom de Gweret, d'un vieux-breton *Uuiubrit* [...] Saint breton obscur, Guevret a été remplacé comme patron du lieu par sainte Geneviève, au moins dès 1617, ainsi qu'en témoigne une inscription dans l'église », Tangy 1990:126.

592 « Son nom remonte au vieux-breton *Uuiu-brit*, de *uuiu* "digne" et *brit* "esprit, désir, volonté" ou "être cher" », Tangy 1990:112,

593 Sur l'ancien prieuré bénédictin de Lanneuffret, cf. Gueguen 1924:74-79 ; le saint patron primitif serait plutôt selon l'auteur saint Wiwret, et le toponyme serait présent dans le cartulaire de Landévennec sous *Lan-Wiwret* (*lan sancti Wiwreti*).

594 Cf. Tangy 1990:23.

paroisses de Plouédern, Lannédern et d'Edern, en puisant dans les traditions orales locales. Si les séquences semblent désorganisées, au regard de nos récits médiévaux et antiques sus-cités, une série de motifs reste présente : saint + cerf + sœur ou seigneur → paroisse/église.

De la confrontation violente avec le seigneur résulte l'édification d'une église, de la confrontation négociée avec la sœur ou le seigneur (donateur) résulte une paroisse. La tradition populaire associe la possession territoriale à une négociation tandis que l'érection d'un lieu de culte est la résultante de la séquence confrontation→miracle→matérialisation. Sans trop se risquer, on peut dire que la série de motifs sus-cités associés à saint Edern\* provient d'un vieux fond britto-celtique, recomposé durant le Moyen Âge suivant les besoins culturels locaux.

## Comparaison Telo et Edern :

### *Les légendes de fondations*

Les paroisses de Landeleau, Lannédern et Edern offrent trois récits similaires de fondation. Le motif du saint délimitant sa paroisse à califourchon sur son cerf, et arrêté par sa sœur est présent aussi à Landeleau dans la tradition orale dans la même structure. La version légendaire recueillie à Edern est plus maigre, probablement construite, voire reconstruite, à partir de la tradition orale de Lannédern.

Landeleau <sup>i</sup>	Lannédern <sup>ii</sup>	Edern <sup>iii</sup>
Saint Telo arrive au dolmen et suite au croisement incessant des grenouilles, il s'installe plus au sud ;	Le saint arriva dans ce pays, monté sur un cerf, avec sa sœur Génovéfa en croupe ;	Le saint fixe sa demeure à Kerarzant (le « village du saint ») ;
	ils se décident à se partager le territoire, Génovéfa choisit Loqueffret.	et un jour il veut fixer son territoire et le partager avec sa sœur.
le seigneur local offre à saint Telo tout le territoire...	Edern propose à Génovéfa de lui accorder tout l'espace...	
...dont il pourra faire le tour en une nuit,	...dont il pourra faire le tour monté sur son cerf en un délai déterminé.	Il est décidé qu'il arrêtera sa promenade, pour marquer les lisières de son domaine...
il devra s'arrêter au chant du coq.	Sa sœur lui impose de démarrer à la nuit tombée et devra s'arrêter au chant du coq.	...au lever du Soleil.
Il conte la chose à sa sœur qui tient son ménage ;	Il négocie avec sa sœur ;	
la nuit tombée il se met en route sur son cerf,	au soir fixé, Edern enfourche son cerf,	
il traverse la cour du château,	il est prêt d'englober tout Loqueffret.	
les gens lâchent sur lui les chiens <sup>iv</sup> ,		
il se réfugie dans un arbre.		
Sa sœur, par jalousie, veut le contrer,	Sa sœur, de peur d'être dépouillée...	Elle avait caché un coq...
elle enfume un coq dans le tuyau de la cheminée ;	réveille un coq dans une auge d'eau froide ;	...et elle le fait chanter plus tôt pour le faire revenir ;

## IV-2 - Le cerf monture merveilleuse

le coq chante et réveille toutes les basses-cours,	le coq chante et réveille toutes les basses-cours,	
saint Telo s'arrête, lié par sa promesse,	saint Edern s'arrête lié par sa promesse,	il est obligé de revenir vers le bourg et de terminer son parcours,
sans quoi la paroisse de Landeleau se serait étendue au nord et à l'est.	sans quoi la paroisse de Lannédern aurait englobé celle de Loqueffret [au nord-est].	ce qui explique le contour biscornu d'Edern.

i - Nous utilisons la tradition orale publiée par Paul Peyron en 1906. Il existe quelques variantes consultables dans notre ouvrage consacré à *La Troménie de Landeleau (ou le Tro ar Relegoù)*, Hascoët 2002:33-40.

ii - Nous suivons la tradition orale recueillie par Le Braz 1893:404-407.

iii- Récit recueilli auprès Mme Monique Bodenec dans l'église paroissiale d'Edern le 1<sup>er</sup> avril (sic) 2004. Quoique la statue polychrome de saint Edern sur son cerf date du seizième siècle (Couffon - Le Bars 1988:90), il est possible que la tradition orale recueillie soit contaminée par la légende de fondation de Lannédern, plus populaire.

iv - La présence du motif des chiens est en l'état des choses problématique. M. Armand Puillandre propose d'y voir les gardes du château, appelés en breton « les chiens ». L'ensemble mythologique associé à la chasse merveilleuse fait intervenir des chiens dans une action cynégétique, ce qui est somme toute normal. Dans le Mabinogi de Pwyll, ils sont blancs avec des oreilles rouges, signes de leur appartenance à l'Autre Monde. Dans un article consacré à la comparaison entre « les Fomhoire et les Telchines », Bernard Sergent 1994:135-194, nous apprend qu'il existe deux traditions concurrentes sur l'origine des Telchines grecs, ces monstres comparables aux terribles Fomhoire irlandais. Une les fait naître de la mer, c'est la version dominante, l'autre veut qu'ils soient issus des chiens d'Ac-téon, changés en hommes par Zeus.

Dans la Vie de saint Edern\*, le cerf est associé à deux motifs : sa domestication qui fait reconnaître la sainteté de l'ermite, et l'arpentage par *circumequitatio* pouvant provenir d'une contamination de la tradition voisine de Landeleau, ou inversement. Comme il a été évoqué *supra*, si la domestication du cerf a pu servir de motif hagiographique signifiant l'élévation à l'épiscopat du saint, ici Edern\* est et reste ermite<sup>595</sup>. Le troisième motif, est celui de la chasse merveilleuse, mettant en scène le saint, le seigneur et sa conversion miraculeuse. La fonction de cette dernière séquence est essentiellement toponymique, elle explique l'église de Plouédern.

Analysant typologiquement nos motifs, Claude Gaignebet voit dans le récit de fondation de saint Telo\* de nombreux aspects solaires tant dans son premier nom, *Helios* dans la *vita*, que dans la date de sa fête, le 9 février, fête de sainte Apolline. L'astre solaire, par sa course céleste d'est en ouest, est le symbole du char divin permettant l'élévation des âmes vers le ciel. En plus de cet aspect solaire, l'ethnologue associe une partie des motifs au légendaire du Merlin Sylvestre : « Saint Théleau et Edern<sup>596</sup>, montés sur des cerfs, sont poursuivis par des chiens, comme le Merlin des Bois (*Sylvestris*) et se réfugient sur un chêne [ce qui n'est pas le cas d'Edern\*]. La femme-sœur qui les trompe est Gwendolenna, dans laquelle il est difficile de ne

595 « Ils se distinguent facilement l'un de l'autre, saint Edern étant vêtu en simple moine, tandis que saint Théleau porte tous les ornements et les insignes épiscopaux », Peyron 1895:442-443, à propos du vitrail de la chapelle de Saint-Théleau en Plogonnec.

596 En fait, les chiens du seigneur de Quistinit attaquent la vache du saint, puis un cerf poursuivi par les chiens d'une meute de chasse trouve refuge auprès de l'anachorète. Le cerf paît le jour et se réfugie dans la hutte du saint chaque nuit. Cf. traduction de la *gwerz* de saint Edern par Le Braz 1893:241-244. Le motif du chien est bien présent, mais intégré dans une séquence tout à fait différente de celle de saint Telo à Landeleau.



pas reconnaître une blanche (*gwen*) biche (*Elain (t)*)<sup>597</sup> ».

Dans une étude sur la chasse sauvage en pays germaniques Philippe Walter remarque la présence du couple antagonique coq et chien où « le chien représenterait la mort et le coq la résurrection<sup>598</sup> ». C'est cette association cerf /chien qui se retrouve, dans la légende et sur la bannière de saint Telo\*, au travers de la figure de saint Roch brodée au verso<sup>599</sup>. Mais l'analyse de la légende par la juxtaposition typologique des motifs suffit-elle lorsque l'analyse dumézilienne propose une comparaison génétique des motifs intégrés dans des séquences structurées? En l'absence de récits comparables, il est nécessaire d'élargir le champ d'observation de la recherche, non sans prendre le risque qu'elle soit par trop spéculative.

La présence du cerf dans la troménie de Landeleau se concentre dans l'iconographie de la chasse-reliquaire, portée tout au long de la procession ; rituellement on répète la geste fondatrice, symboliquement on aide les morts de l'année à s'élever vers des cieux plus cléments. Paradoxe de la recherche, c'est le rituel qui concentre cet aspect obituaire et non l'iconographie du cerf, consacré comme avatar du dieu gaulois Cernunnos par une certaine littérature contemporaine<sup>600</sup>.

Serait-ce la métaphore cerf-soleil, associé à saint Telo\*, qui expliquerait la légende de fondation spatiale par *circumequitatio* et sa répétition rituelle annuelle? Avant de conclure sur cette question, il est nécessaire d'étudier le rôle féminin des légendes des saints Edern\* et Telo\*.

### ***Genovefa ou la métaphore de la souveraineté territoriale***

*Genovefa*, *Genoveffa*, est la forme latine (V<sup>e</sup> s.) de *Geneviève*, *Vefa* en breton : « de formation hybride, [est] composé d'un premier élément celte, *gen(o)-*, "origine", "naissance", et d'un second élément d'origine germanique, *-vefa*, "femme" (d'où l'anglais *wife* et l'allemand *Weib* "épouse"). [...] *Gen(o)-* est de même origine indo-européenne que le latin *genus*, *generis*, qui a donné en français, directement ou par ses dérivés, *genre*, *engendrer*, etc. »<sup>601</sup>. À Lannédern, *Genovefa*/*Geneviève* remplace l'obscur saint Guevret<sup>602</sup> (>1617), peut-être grâce à un aller-retour avec la tradition orale qui met en avant, pour saint Edern\* comme pour saint Telo, une sœur avec lequel le saint est en conflit territorial

597 Gaignebet 1974:162.

598 À propos de statuettes gallo-romaines, datées du premier siècle de notre ère, retrouvées dans un champ d'urnes funéraires, représentant une Matrone avec enfant, chien et coq.

599 Cf. Robreau - Hascoët 2005:36. La distribution des stations sur le circuit rituel se retrouve dans la légende. La chapelle de saint Roch dépendait du seigneur de Châteaugall, lieu où le saint aurait eu à affronter les chiens lâchés à ses troussees. La chapelle de N.-D. de Bonne-Nouvelle au Lannac'h, est le lieu considéré, peu ou prou, comme résidence de sa sœur, laquelle aurait fait chanter le coq, cf. « *Mouzaden sant Telo* » in Hascoët 2002:294. L'arbre est christianisé par la légende, saint Telo se réfugiant dans ses branches afin d'échapper aux chiens. La dédicace à saint Laurent de la chapelle de *Pont-Penity*, peut s'expliquer en partie par l'opposition calendaire de la fête du saint le 9 août à sa sœur sainte Apolline fêtée le 9 février comme saint Telo.

600 Brékilien 1981:114-115, Le Scouëzec 1966:320-321, Moxhet 1989:60, Markale 1992:7, Vadé 2007:20, Réju 1991:86...

601 Tanet-Hordé 2005:198. Nous remercions M. Bernard Tanguy de nous avoir éclairé cette onomastique.

602 Tanguy 1990:126 et supra n. 592.

Genovefa fait couple avec Edern\*, à l'image de Guenièvre<sup>603</sup> son homonyme du légendaire arthurien, elle est la femme du roi comme Anauved est l'épouse du comte Budic à Landeleau<sup>604</sup>. L'épouse/sœur provoque la chasse du cerf et le récit se conclut, par la mort du cervidé dans la chasse au blanc cerf, ou l'arrêt de sa course dans la tradition de l'arpentage merveilleux.

Genovefa provoque une confrontation avec son frère, protecteur du cerf, pour revitaliser le royaume, dont elle est la représentante, dans le couple métonymique frère/sœur = force masculine/réceptacle féminin. Cette idée de hiérogamie, ou sexualité entre deux principes divins opposés, ciel/terre, masculin/féminin, est très fréquent dans les mythologies antiques : Freyr/Gerdr, Ouranos/Gaïa, Jupiter/Tellus, Osiris/Isis, Prithvi/Dyau ; dans le légendaire médiéval : Culhwch et Olwen, Arthur/Guenièvre, Érec/Enid, Waroc/Gwened<sup>605</sup>. À défaut de filiation directe attestée, entre les traditions, antiques, médiévales, et la tradition orale armoricaine, force est de constater la redondance des motifs :

- une fratrie bipolaire, frère et sœur,
- une bipolarité masculine et féminine,
- une bipolarité chromatique<sup>606</sup> noir ( ? ) et blanc.

Le cerf est l'intermédiaire, introduisant la souveraineté territoriale entre le héros masculin et un doublet féminin (reine ou sœur). Le doublet féminin (Genovefa, Enid) est associé au cerf et accorde implicitement, la souveraineté territoriale, politique (Waroc, Érec) ou religieuse (Telo\*, Edern\*).

### **Le saint, la femme et le cerf :**

Cette trilogie, le saint, la femme et le cerf, résume les acteurs essentiels pour le fonctionnement de la légende de fondation paroissiale, qui peut être transposée en « le héros, la femme et le blanc cerf » pour la quête de souveraineté. Souveraineté territoriale religieuse pour la paroisse, politique pour la royauté. La légende emprunte au mythe, les faits merveilleux du passé devant justifier les réalités présentes, religieuses ou politiques<sup>607</sup>.

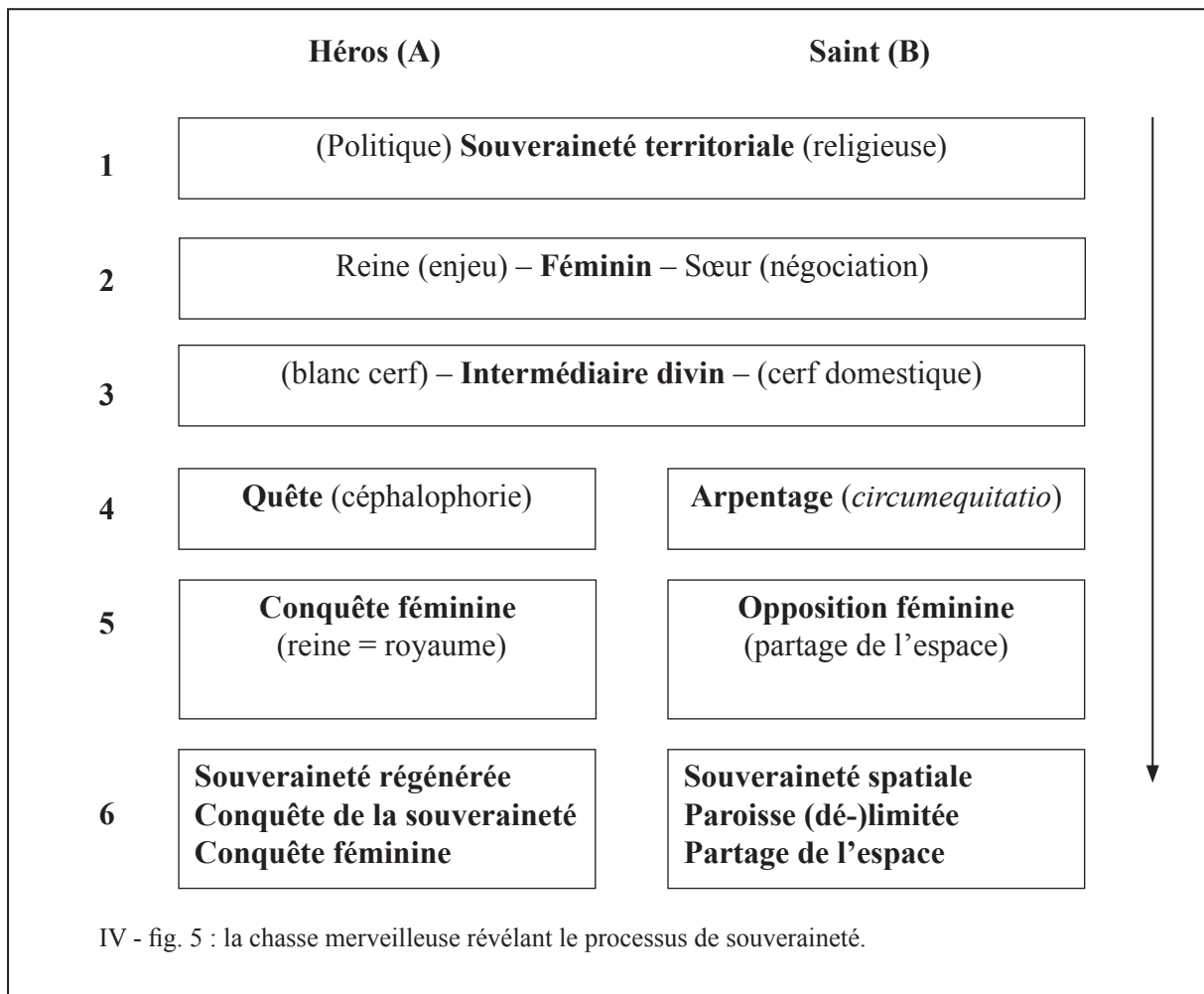
603 **Guenièvre** provient du gallois *Gwenhwyfar* (Blanche Apparition) d'une étymologie différente de **Geneviève**. *Contra* Lagneau et Arbuleau 1980:293 ; les auteurs proposent une fausse étymologie (Geneviève = joue pâle, ou blanche et belle fille), qui révèle la proximité phonétique entre Guenièvre et Geneviève interprétée par les anciens auteurs comme dérivant du même étymon celtique, *Gwenhwyfar* non cité dans leur démonstration.

604 Dans ce dernier exemple, elle garde demeure, selon la tradition orale, à la chapelle de Notre-Dame-de-Bonne-Nouvelle au Lannac'h. La légende n'étant pas historique par définition, il nous faut retenir le motif du féminin associé dans les légendes hagiographiques à la parenté alors qu'elle sera la femme à conquérir dans les récits à caractère politique.

605 Cf. *supra*, La Reine métaphore de la souveraineté, p. 637.

606 Transposée en fraternité de Gwyn et d'Edern dans « le rêve de Rhonabwy », Edern est décrit comme un prince danois portant des vêtements d'un noir d'ébène, cf. Bartrum 1993:223. L'aspect noir est aussi suggéré par sa filiation à Nudd, considéré comme un régent de l'Autre Monde. Il faut reconnaître que la noirceur d'Edern est plus implicite que la blancheur de l'aspect féminin évoqué dans l'onomastique du personnage féminin : Guenièvre, Geneviève, Genovefa, Gwyn, Gwendolenna, Gwenhwyfar...

607 De nombreuses familles aristocratiques ont prétendu descendre d'un ancêtre mi-dieu mi-homme, comme pour les comtes de Lusignan descendants de Raymondin et de Mélusine, Erichonios premier roi d'Athènes fils d'Athéna et d'Héphaïstos, Brutus ancêtre des Bretons... Voir l'article d'André Burguière « L'historiographie des



Symboliquement, le récit possède une structure binaire qui s'observe aussi dans d'autres cas : Soleil/Lune, année/mois, jour/nuit, temps/espace, monde domestique/sauvage... Cette structure simple permet au récit de se revitaliser, aisément, en s'adaptant aux différentes époques tout en conservant sa structure première (cf. fig. 5) :

- 1- présentation de l'enjeu du cycle narratif, soit la souveraineté politique implicite (A), ou religieuse avec la création de la paroisse (B).
- 2- apparition de l'enjeu, féminin : il est explicite dans l'amour courtois, métonymique pour la royauté (la reine est l'équivalent du royaume auquel le roi est uni par hiérogamie), il est négociation, ou confrontation<sup>608</sup>, en (B) pour le saint avec sa sœur.
- 3- apparition du cerf, le blanc cerf dans les cycles épiques<sup>609</sup> (A), le cerf domestiqué du saint, métonymie de la soumission du monde sauvage (B). Le cerf est clairement l'intermédiaire entre les deux mondes et il détermine la suite du récit.
- 4- distinction logique entre la conquête de la souveraineté et l'arpentage. La céphalophorie permet la régénération du royaume, et donc légitime la hiérogamie du roi, la tête du cerf revenant à la plus belle femme du royaume, c'est-à-dire à la reine. L'arpentage territorial reprend la logique de la « conquête spatiale<sup>610</sup> » ou de la régénération du cosmos :

origines de la France. Genèse d'un imaginaire national » Burguière 2003:41-62.

608 Claude Sterckx nous fait remarquer le caractère négatif, méchant, de la sœur du saint, comparable au caractère de Morgane, sœur du roi Arthur.

609 Saint Edern juche un cerf blanc dans son église de Lannédern, à droite de l'autel.

610 La conquête spatiale des dieux contre les démons et pas celle des hommes contre l'apesanteur !

un héros divin permet, par sa ruse ou sa force, de reprendre la souveraineté spatiale aux démons. Ici, en (B), c'est la sœur<sup>611</sup> qui rétrocède implicitement une partie de l'espace à son frère (Edern ou Telo).

- 5- par sa mort (A), ou sa domestication (B), le cerf permet au héros d'atteindre la souveraineté, en régénérant le royaume ou en créant un nouvel espace.
- 6- conclusion, l'équilibre, politique (A) ou religieux (B), est atteint par régénération (A) ou par arpentage par *circumequitatio* (B).

L'intérêt d'un tel schéma est de révéler la place du féminin dans la structure du récit. La présence de la sœur, autorisant et empêchant à la fois son frère de créer une grande paroisse est assez aberrant<sup>612</sup>, sauf si on replace le motif dans le cycle où le cerf permet la réalisation de la séquence, la femme révèle alors son rôle métonymique de souveraineté territoriale<sup>613</sup>.

Pour la conquête cosmogonique de l'espace, la ruse est employée (extension ou vitesse), par les dieux (Vishnou\*, Vidarr\*) ou par les saints (Moling\*, Telo\*, Edern\*...). Dans notre récit de fondation paroissiale, c'est le féminin, la sœur, qui l'en empêche, elle aussi par la ruse, raccourcissant le temps par le chant du coq. Dans les récits mythologiques, les dieux rejettent les démons dans l'enfer du Non-Être, dans la confrontation paroissiale, le saint moins rapide se contente d'une plus petite paroisse après-coup, ce qui ne vaut pas pour la sœur<sup>614</sup>, d'où sa structure antérieure à la logique de fondation paroissiale.

Dans une perspective plus large, nous pouvons analyser la fonction d'Edern\*, dont l'étymologie du nom gallois, *Edyrn*, signifie « merveilleux, immense<sup>615</sup> », comme celle du pourvoyeur développé par Christophe Vielle pour le proto-récit de la chasse merveilleuse de Placide/Eustache<sup>616</sup>. Dans ce scénario<sup>617</sup> le héros échange sa place avec le roi de l'Autre Monde pour une année et devient le pourvoyeur. Le cerf blanc n'est qu'un intermédiaire de la rencontre. Dans notre séquence armoricaine, le cerf introduit et accomplit le scénario, il hypostasie le divin et confirme le roi dans sa souveraineté et le saint dans son patronage paroissial. Claude Sterckx a développé dans *Les mutilations des ennemis chez les Celtes préchrétiens (La Tête, les seins, le*

---

611 Sans trop vouloir « essorer » le modèle jusqu'à la dernière goutte sémantique, pour reprendre la métaphore de Lévi-Strauss entre le mythe et le roman ; Claude Sterckx remarque la position, de démon-femelle, tenue par Keban, dans la légende (cosmogonique) de Locronan. Cette association formelle est d'autant plus facile que comme les démons, la femme est associée à la terre-matrice et, comme le remarque P.-Y. Lambert, les hagiographes ont renforcé le rôle négatif de la femme dans les Vies de saints afin d'amplifier par inversion les qualités ascétiques de leur héros.

612 Le chanoine Peyron 1906:77n1 justifie le geste comme une volonté d'alléger la charge pastorale du saint !

613 Voire d'hypostase de cette souveraineté territoriale, magnifiquement incarnée par le rôle de la reine dans la chasse au blanc cerf des récits arthurien.

614 Bourbriac/Coadout, Magnac-Laval/Dinsac mais ne vaut pas pour Lannédern/Loqueffret.

615 Deshayes 1995:56. Le nom peu aussi provenir du latin *aeternus* signifiant « éternel, qui n'a ni commencement ni fin », ou de *aeternius*, le « territoire d'Aeter » comme le suggère l'ancien district gallois d'Edeyrnion dénommé d'après son fondateur éponyme Edeyrn ou Edeirn ; de mêmes exemples sont discernables avec les toponymes « Aircol » d'Agricola, « Quistinnic » de Constantine... Nous remercions Pierre-Yves Lambert de nous avoir signalé ces étymologies.

616 Cf. *supra*, saint Eustache, p. 654, et Vielle 1990:75-109.

617 Cf. *supra*, Pwyll, p. 633.

*Graal*) la parenté de la tête coupée et du chaudron de vie chez les Celtes et la quête du Graal<sup>618</sup>, identifiée plus tardivement<sup>619</sup> par les auteurs médiévaux à l'eucharistie chrétienne<sup>620</sup>.

Vu la proximité géographique, vingt kilomètres<sup>621</sup>, une contamination entre les deux légendes locales de Lannédern et de Landeleau est fort probable avec comme motif central le cerf vecteur implicite de souveraineté plus qu'animal guide des récits épiques. Bien que l'empreinte iconographique du cerf soit très présente dans les deux paroisses, elle s'est à Landeleau fixée sur le rituel circumambulatorioire du tour des Reliques tandis qu'elle s'est « limitée » au folklore hagiographique à Lannédern.

### **L'agression canine<sup>622</sup> :**

Se retrouve par deux fois dans la légende de saint Edern\* mais est absente du récit de fondation paroissiale, tandis que, à Landeleau, les chiens introduisent la séquence de l'arbre. Le récit ainsi que la tradition orale sont d'ailleurs peu explicites sur l'action de Telo\* après qu'il s'est réfugié dans le chêne. Cette singularité narrative du point de vue typologique, saint Telo\* est arrêté par deux fois, trouve tout son sens dans le rituel où l'arrêt au chêne de saint Telo\* est considéré comme très important<sup>623</sup>. Le chien se retrouve toujours dans un rapport d'agression face au cerf, il est le symbole par excellence de la chasse, et permet au héros de trouver le cerf dans le monde sauvage. Ce motif est une constante de tous nos récits de chasse merveilleuse, même dans les récits hagiographiques, sauf à Lannédern et à Landeleau. À Lannédern la séquence des chiens est séparée de celle du cerf et à Landeleau les chiens de Châteaugall poursuivant le cerf provoquent sa disparition et le refuge du saint dans l'arbre.

Dans un aveu de 1680<sup>624</sup> les seigneurs de Châteaugall manifestent leur « possession immémoriale [sic] » à propos de l'arrêt des reliques dans leur chapelle castrale ainsi que leur droit de les garder jusqu'au lendemain. Ce pouvoir seigneurial a généré une variante de la légende de la *troménie fantastique* et a fixé l'épisode de la poursuite des chiens à Châteaugall<sup>625</sup>. Si notre

618 Quoique l'épisode de la visite du Graal dans Peredur, puisse être interprété comme parallèle à la cérémonie de l'adoubement, le destin de Peredur étant la guerre plus que la souveraineté réservée au roi. Cf. Lambert 1995:205 : « On a souvent comparé le Graal aux chaudrons de résurrection, très fréquent dans les légendes celtiques : ces chaudrons sont un talisman royal destiné à soutenir l'effort militaire ».

619 « [...] ainsi les romans arthuriens gallois sont si tardifs que l'on doit s'attendre, de toute façon, à ce que les anciennes légendes de souveraineté aient été vidées de leur contenu », Lambert 1995:186.

620 « Patène portant le pain de l'hostie consacrée ou calice contenant le sang du Christ. Pour un chrétien, l'eucharistie est ce qui assure l'immortalité de la vie de l'âme, la seule vraie à ses yeux, et les paroles que le Christ aurait prononcées à Capharnaüm constituent l'une des bases essentielles de la foi catholique. Je suis le pain de la vie..., je suis le pain vivant qui est descendu du ciel : si quelqu'un mange de ce pain, il vivra éternellement, et le pain que je donnerai, c'est ma chair que je donnerai pour la vie du monde... (Jean VI : 48-53) » Sterckx 2005b:164.

621 Du nord de Landeleau au bourg de Lannédern.

622 Sur le chien et sa symbolique en Bretagne cf. Abraham 1984.

623 On y donne d'ailleurs aujourd'hui l'absolution collective depuis 1977, cf. Hascoët 2002:26n22.

624 Voir *supra*, Landeleau - les reliques armoricaines, p. 79 ss, le Registre B 1197 des Archives départementales de Nantes (papier terrier de la barre royale de Landeleau de 1680).

625 Ce qui fait penser au sentiment que nous a confié M. Armand Puillandre, les « chiens » de la légende pourraient correspondre aux gardes du château, qualifiés péjorativement de chiens en breton.

hypothèse est juste, le motif de la poursuite des chiens introduit dans les récits mythologiques la rencontre avec le divin dans l'Autre Monde et à Landeleau le refuge dans l'arbre. Cette recomposition de la légende, signifiée par le double arrêt de saint Telo\*, peut être l'œuvre de la tradition populaire ou l'effet d'une commande politique comme pour le *Roman de Mélusine* de Jehan d'Arras<sup>626</sup>. Dans cette même logique, le motif de la donation territoriale du seigneur au saint et sa tentative implicite de l'arrêter en lui lâchant ses chiens, répond à la tradition médiévale du motif de l'*apiementatio*. Le héros trompe le donateur sur les termes du contrat et accapare un plus grand espace initialement prévu. Ces deux motifs, donation et chiens, sont concentrés à Châteaugall et pourraient justifier l'expression de « possession immémoriale » sur l'arrêt des reliques à la chapelle castrale, important pouvoir symbolique sur les reliques sacrées du saint fondateur.

### L'arbre et le cerf :

Nous avons remarqué le flou légendaire dans les mémoires locales quant au devenir du cerf après l'épisode de l'arbre, pour certains il y a grimpé avec son cavalier, pour d'autres il y a laissé son cavalier et s'est enfui dans la forêt. Sans développer l'importante symbolique universelle de l'arbre, dans le monde celtique<sup>627</sup> il est l'image de l'*axis mundi*, plongeant ses racines dans la terre comme il plonge ses branches dans le ciel, son tronc étant sur terre<sup>628</sup>. Dans une hypothèse d'ancienneté du récit, l'arbre serait un doublet de l'Autre Monde, espace où le cerf et le saint se réfugient. Comme nous le faisait remarquer notre professeur M. Jean-François Simon, l'arbre n'est christianisé que par la légende sans aucune autre forme votive matérielle, comme on peut le voir habituellement sous « le type du sanctuaire d'arbre, plutôt caractéristique de l'ouest intérieur<sup>629</sup> ». Bien que l'arbre en général ait toujours fixé le symbolisme, laïque ou religieux, de la communauté, Georges Provost remarque pour la Basse-Bretagne « une certaine incompatibilité entre la Bretagne des chapelles et celle des arbres sacrés<sup>630</sup> », les chapelles et les fontaines ayant capté la sacralité de la composante végétale. En restant aux faits observés, l'arbre de saint Telo<sup>631</sup> est une importante étape du tour des Reliques, son écorce est propitiatoire, il est christianisé par la légende, fixant par tous ces aspects la mémoire collective.

Ici, c'est la communauté locale qui a porté la légende de ses origines jusqu'à aujourd'hui, les

626 Cf. Matthew 2001:13-20, Jean de Berry commande la rédaction de la légende à Jehan d'Arras, en concluant par sa filiation généalogique avec Raymondin et Mélusine, puis quelques années plus tard en 1401, Guillaume de Parthenay fait de même avec Couldrette en lui commandant sa propre version du Roman.

627 Notre collègue Gaël Hily souligne l'importance de l'arbre dans le partage mythique du royaume d'Irlande à l'époque des Fir Bolga, en cinq provinces, chacune possédant un arbre originaire du centre, arbres « réductibles à l'Arbre Cosmique qui représente l'acte créatif dont le Dieu-Père est précisément le maître » Hily 2002:35. Voir aussi Sterckx 1994a:112-118.

628 D'où peut-être les vertus propitiatoires de son écorce auprès des troménieurs durant le sermon du prêtre.

629 Cf. Provost 1998:74.

630 Provost 1998:73 : « Pratiquement aucun enclos de chapelle en Basse-Bretagne ne présente de ces arbres qui témoignent habituellement du récit fondateur : le seul attesté, le « chêne énorme » que Cambry dit avoir vu à Notre-Dame-des-Portes en Châteauneuf-du-Faou n'a laissé aucune trace dans la tradition orale et a disparu à coup sûr au XIX<sup>e</sup> siècle, comme si la chapelle voisine l'avait dépossédé de sa sacralité ».

631 Cf. Hascoët 2002:242-246.



clercs<sup>632</sup>, ou les intellectuels<sup>633</sup>, la retravaillant durant le vingtième siècle, comme les sources écrites nous le révèlent. La structure « le saint, la femme et le cerf » révèle son harmonie avec d'autres séquences, dont celles de la chasse merveilleuse et de la quête de souveraineté. Elle permet de retrouver la cohérence interne à ces récits de fondation paroissiale, véritable création d'un microcosme chrétien à l'image des mythes cosmogoniques. L'imaginaire médiéval chrétien a probablement<sup>634</sup> réutilisé des motifs anciens, déjà présent dans le merveilleux celtique : circumambulation du cerf, course nocturne, ruse, négociation et ruse avec l'aspect féminin, chant nocturne du coq ; il les a recyclés dans son cadre de pensée chrétien, donnant à la légende sa forme actuelle.

**En conclusion**, si on suit l'hypothèse des chercheurs en littérature médiévale, le schéma de « la chasse au cerf », avec le cerf officiant comme animal guide au sein d'une thématique chrétienne du bas Moyen Âge, et le héros rencontrant le Christ, un(e) saint(e) (Hubert\*), serait issu, voir apparenté, au motif de « la chasse au Blanc Cerf » (Érec & Enid, Pwyll\*, Peredur\*...) voire à « la chasse merveilleuse » de la période préchrétienne (cf. Héraclès, Rāma, Soslan, Actéon...).

Les vies des saints celtes, relativement tardives dans leur transcription (bas Moyen Âge) usent du cervidé comme animal guide amenant le héros vers la conversion ou du moins vers la reconnaissance de la sainteté de l'anachorète cohabitant avec les animaux sauvages. L'autre thématique de récit, apparentée à la chasse merveilleuse, est l'arpentage paroissial. Ce motif, du héros arpentant le monde, défiant et vainquant les forces d'opposition, le plus souvent par la ruse, est universel. Il se retrouve tout aussi bien dans la mythologie, dans les traditions populaires que dans les récits hagiographiques<sup>635</sup>. Pour revenir aux saints armoricains arpenteurs de paroisse, nous pouvons dire :

- La présence du cerf dans les *vitae* signifie dans certains cas l'élévation à l'épiscopat du saint (Telo, Lunaire...) par sa simple présence ou par son aide dévouée aux labours du saint.
- Le cerf est l'animal de compagnie explicite ou implicite, du saint ermite (Hernin, Telo, Edern) vivant dans le monde sauvage.
- L'épisode mettant en scène le cerf, prend la forme, peu ou prou, de la chasse merveilleuse ; il permet à l'hagiographe de faire se rencontrer le seigneur des lieux et le saint, auquel il finit inévitablement par offrir tout l'espace nécessaire à ses besoins, paroisse ou asile monastique.

---

632 Le chanoine Peyron pour Landeleau en 1906 1906:174-183, a repris les « renseignements » recueillis par un recteur de la paroisse vers 1860, « mais qui sont empruntés à un ancien registre conservé, nous dit-on, au coffre de la fabrique » ; Herbot 1903, Kerbiriou 1942, Castel 1960-1968:14-15. Pour la comparaison des versions de la légende de saint Telo, cf. Hascoët 2002:33-40. Pour saint Edern, cf. Plaine 1892:200-215, Peyron - Abgrall 1919:53-54, Castel 2008.

633 Le Braz 1893:633-640, pour saint Telo et pour saint Edern 1893:232-245, 403-408.

634 À défaut de certitudes historiques confirmées par des sources écrites anciennes.

635 S'il y a bien une catégorie de personnes, lettrées, ayant accès à la culture antique, ce sont bien les clercs, mais, en ce genre de circonstance, il est toujours difficile de faire la part de l'emprunt et de l'invention, sans plus d'explications du rédacteur.

## IV-2 - Le cerf monture merveilleuse

- Les récits de Landeleau et de Lannédern présentent des caractéristiques communes et inversées à la fois (cf. tableau *infra*). L'arpage se fait sur le dos d'un cerf, motif unique dans l'hagiographie. Si le motif primitif du cerf est lié à la chasse merveilleuse, nos séquences sont issues du folklore hagiographique, elle ne témoignent que de traces mythologiques, les séquences initiales ayant été déstructurées : héros + femme + cerf + chiens + territoire.

Si nous reprenons les récits d'arpage d'Edern\* et de Telo\*, et que nous les confrontons à ceux de leurs coreligionnaires armoricains, Hernin\* et Goeznou\*, nous obtenons le tableau suivant :

<b>Edern*</b>	<b>Telo*</b>	<b>Hernin*</b>	<b>Goeznou*</b>
Origine locale du récit	Origine locale du récit	Origine locale du récit	Origine locale du récit
Edern et Lannédern	Landeleau	Locarn et Saint-Hernin	Gouesnou
Chasse merveilleuse.	Arrivée du saint dans la région.	Arrivée du saint dans la région à Locarn suivi d'une "chasse merveilleuse" à Saint-Hernin.	Suite à une chasse.
Conquête territoriale en concurrence avec sa sœur (Lannédern). Don de terre par Budic pour Edern <sup>i</sup> .	Don de terre au saint par le seigneur de Châteaugall. Le seigneur lâche ses chiens sur le cerf du saint.	1 <sup>er</sup> don de terre pour la création paroissiale par le seigneur de Quelen. 2 <sup>ème</sup> don, posthume, d'une église suite à la chasse de Conomor.	Don de terre au saint par Conomor.
Arpage fantastique.	Arpage fantastique	Arpage fantastique	Arpage fantastique
Sur le dos du cerf.	Sur le dos du cerf.	À pied un bâton traînant derrière lui.	À pied un bâton traînant derrière lui.
Ermite	Évêque Le symbolisme épiscopal du cerf se retrouve dans la Vie du XII <sup>ème</sup> siècle.	Confesseur Représenté en abbé dans l'église de Saint-Hernin.	Évêque Le bâton fourchu merveilleux fait écho à celui du Dagda créant les provinces d'Irlande.
Création paroissiale.	Création paroissiale et de la procession.	Création paroissiale.	Création du <i>minihi</i> .
Pas de troménie connue.	La troménie ne suit pas les limites paroissiales.	Pas de troménie connue.	La troménie a évolué suivant les ajouts territoriaux, à la paroisse de Gouesnou.

i - « Cette paroisse [Edern] qui fut donnée vers 1008 par le comte de Cornouaille, Budic, à l'abbaye de Landevenec, est, comme le montre sa configuration même, un démembrement de celle de Briec » Tanguy 1990:65

Le motif du cerf est introduit dans la Vie de saint Hernin<sup>636</sup> au travers de la séquence de la chasse merveilleuse : un seigneur (dénommé Comorre<sup>637</sup>) reconnaît, là où le cerf s'est réfugié, la sacralité du tombeau du saint, à Locarn<sup>638</sup>, et fait reconstruire l'oratoire.

636 Cf. Le Grand 1901:552-554.

637 Le Grand 1901:553.

638 Le Braz situe le récit d'arpage à la paroisse de Saint-Hernin.

## IV-2 - Le cerf monture merveilleuse

Le tableau permet de visionner plus aisément la structure de la chasse merveilleuse commune aux quatre récits mais recomposée en fonction des réalités locales :

- Le motif de la « chasse merveilleuse » est inversé à Landeleau comme la simple poursuite du cerf par les chiens du seigneur-donateur.
- Le cerf d'Edern et de Telo, remplace le bâton, l'objet magique, d'Hernin et Gouesnou.
- Le donateur féminin est représenté comme la sœur d'Edern et Telo, en association avec la course du cerf, et est absente des légendes d'Hernin et de Gouesnou<sup>639</sup>.
- Les exploits populaires canonisent le héros religieux, évoqué initialement comme ermite, évêque ou confesseur.
- Les récits ont une vocation étiologique territoriale, également processionnaire pour Landeleau et Gouesnou.
- La tradition populaire justifie l'accomplissement du rituel processionnaire par l'usage régulier qu'en faisait le saint de son vivant.

Il est difficile de conclure sur l'antériorité de l'influence narrative d'un lieu sur l'autre. L'influence du mytheme de la « chasse merveilleuse » est patente pour nos récits avec une plus grande fidélité aux motifs archaïques pour le folklore hagiographique de Landeleau, reflétant une thématique cosmogonique universelle ; ces référents antiques disparaissent dans les réécritures hagiographiques de Placide/Eustache\*, puis encore plus fortement dans celle d'Hubert\*, pour ne plus conserver le cerf comme simple porte parole du Christ.

---

639 Il y a bien une intervention d'un personnage féminin dans la Vie de saint Goeznou, mais utilisé par l'hagiographe comme représentation de la femme irresponsable en fin de récit.



## Conclusion

La recherche commencée en Bretagne nous a fait traverser la France jusqu'en Belgique, les exemples rencontrés diffèrent du modèle initial de la troménie canonique. Le récit de fondation de la *Lev Dro* de Bourbriac, compilé par Albert Le Grand d'après les traditions populaires locales, a initié pour la Bretagne une lecture juridique de la fonction des troménies ; le chanoine Peyron, puis René Largillière jusqu'aux défenseurs d'une vision historiciste du rituel<sup>1</sup>, ont utilisé l'argument de la franchise juridique du *minihi*, pour justifier cette interprétation fonctionnelle et univoque. Cependant, nous remarquons que le matériel fourni par la comparaison des rituels au sein de la Bretagne dégage une diversité d'aspects au sein d'une unité culturelle. La construction des récits de fondation, la projection géographique du rituel, la titulature... témoignent de subtiles différences, que l'on ne peut réduire à une seule fonction rituelle fut-elle attestée historiquement.

Dès que l'on s'éloigne de la Basse-Bretagne, nous observons d'autres cycles, des narrations et des structures différentes, malgré l'unité liturgique de l'ensemble formée par la religion catholique. En France, les processions de Ceaucé et Magnac-Laval présentent des caractéristiques similaires, témoignant par la géographie rituelle de caractères anciens, tout comme le tour de la Châsse de Larchant. Par contre, la Belgique se distingue par la rupture de la cohérence du modèle initial observée pour les troménies (légende + rite + territoire). La légende est souvent absente, méconnue, voire déstructurée ; les communautés se servent du rite pour transmettre une mémoire physique, au travers de gestes répétés de génération en génération sans l'appui de récit étymologique ; la mise en scène de la légende de fondation, théâtralisée dans des cortèges historiques, est préférée à la transmission orale ; la fonction de circonscription territoriale est rarement mise en lien avec les franchises territoriales. Dans le cas des cités de Soignies et de Nivelles les récentes recherches historiques proposent un lien historique de cause à effet, entre les terres franches de la cité et le périmètre de la procession, sans toutefois penser l'immunité territoriale comme un territoire figé comme cela est perceptible en Bretagne, pour le *minihi* de Locronan en particulier.

De cette importante diversité se dégage une unité de fond au-delà du cadre religieux ; la structure giratoire du rituel, mettant en marche périodiquement la communauté autour de son territoire, manifeste un rituel collectif commémorant l'acte de la fondation de la communauté identifiée à la cité. À Locronan, la géographie physique du rituel fait écho à la structure d'un rite de fondation indo-européen, consacrant aux dieux l'aire circonscrite religieusement. Mais n'est-ce pas le même but revendiqué par la religion catholique qui, grâce à la liturgie permet par l'entremise du saint patron d'intercéder auprès des puissances célestes ? De la vie politique à celle religieuse, l'ancrage de l'homme à son espace est revendiqué et légitimé ; religieusement l'homme est modelé à partir de la terre comme pour l'Adam judéo-chrétien, mythologiquement une population se pense comme autochtone, une lignée aristocratique revendique sa descendance d'une divinité chtonienne comme Mélusine... ou une communauté manifeste son attachement

---

<sup>1</sup> Debary 1956:48, Garrec 2009:15...

au saint fondateur en pérambulant annuellement autour de sa cité, paroisse, son territoire.

Si nous reprenons l'inventaire de nos fiches utilisées dans les deux premières parties de notre étude, nous pouvons esquisser une synthèse récapitulative.

### *Histoire*

**La toponymie**, révèle fidèlement les strates historiques des cultures qui ont marqué de leur verbe les territoires occupés. En Bretagne, l'hagiotoponymie domine le paysage avec une fréquence d'une commune sur deux portant le nom d'un saint, pour un rapport de un pour huit pour la France. Quand un saint lègue son nom à la cité qu'il patronne, ou qu'il a fondée, le récit étiologique le donne comme initiateur du rituel. Par circularité, le toponyme peut également justifier le saint et le récit comme cela est visible pour Rome ou Locronan. Dans le *loc* de Ronan, le toponyme primitif, \*cronan<sup>2</sup>, a justifié la captation d'un homonyme, saint Ronan d'Hillion, et la création d'une *vita* de circonstance. Le triptyque saint-toponyme-procession est fréquent en Bretagne, mais se réduit au couple saint-procession ailleurs. Cette unité bretonne provient du haut Moyen Âge qui a vu une importante immigration brittonique refaçonner le paysage paroissial visible au travers d'une importante strate toponymique.

**L'hagiographie**, au travers de la comparaison des Vies des saints, fait ressortir l'importante cohérence des Vies bretonnes, due en partie au travail de réécriture en langue française des hagiographes à l'Époque moderne (Albert Le Grand 1636, Dom Lobineau 1725) et contemporaine (Le Braz 1893-1897, Sébillot 1897, Perrot 1912, Chardronnet 1977...). L'hagiographie belge reste dominée par la recherche universitaire et l'intérêt local plus que régional. Bien que Bruxelles héberge les activités du *scriptorium* des jésuites Bollandistes, nous n'avons pas trouvé d'ouvrages généraux présentant l'ensemble des saints de Belgique, mais plutôt des monographies locales, ou régionales, traitant de l'iconographie et des dévotions populaires.

**Le folklore hagiographique** reste similaire dans sa variété, nous trouvons régulièrement des motifs isolés dans le temps et l'espace et plus rarement des séquences complexes, quelques exemples bretons mis à part (Gouesnou, Landeleau et Locronan). La Bretagne transmet des récits, réécrits à chaque époque, pendant que la Belgique privilégie les représentations de la Vie du saint dans des cortèges costumés. En effet, le folklore selon l'acception belge correspond à une mise en scène des traditions populaires, très souvent festives, alors qu'en Bretagne l'usage du terme « folklore » est généralement réservé aux mondes de la musique et de la danse. Ainsi en Bretagne, avec la disparition de la veillée familiale et des conteurs, dans la première moitié du vingtième siècle, la transmission s'est figée dans l'écrit, alors qu'en Belgique le fait de porter un costume dans un cortège historique fait vivre physiquement, voire matérialise, la transmission de la tradition populaire locale<sup>3</sup>. « On habille les saints comme on peut » comme

---

2 Selon l'hypothèse d'Erwan Vallerie 2010.

3 En témoigne également les reconstitutions militaires napoléoniennes à Waterloo et de la Seconde Guerre mondiale pour la libération de Mons. Un phénomène bien plus rare pour la France où les guerres napoléoniennes et la Seconde Guerre mondiale restent des événements historiques uniquement transmis par le biais de l'écrit, voire



nous le confiait fort justement le père Daniel Misdrom de Maredsous.

**L'histoire des paroisses**, est sensiblement la même, car sise dans une même aire géographique et religieuse. La Bretagne a été transformée par l'émigration brittonique durant le haut Moyen Âge, puis par le développement des minihis, qui nous sont bien connus grâce à la toponymie et d'autre part par la terminologie des processions giratoires dénommées troménies. En France les limites des diocèses ont succédé à celles des anciennes unités territoriales gallo-romaines, avec un développement paroissial qui a suivi les contingences historiques ; les créations de bourgs durant les défrichements du haut Moyen Âge, leurs disparitions durant les épidémies de peste, la guerre de Cent Ans... Les paroisses belges ont succédé aux grands domaines monastiques du haut Moyen Âge, le développement des cités a concurrencé le pouvoir religieux et aristocratique jusqu'à créer des communes et des zones franches. Les villes restent marquées par ce fort sentiment d'indépendance et de singularité, très différent de ce qui peut être observé en France, pays marqué par le centralisme du pouvoir politique depuis plusieurs siècles.

**L'histoire des processions**, est intimement liée à la disponibilité des sources, plus anciennes pour les cités belges, plus rares pour les paroisses rurales. Il s'agit souvent de comptes de fabriques, où apparaissent seulement les frais engagés. Il faut attendre la fin du dix-neuvième siècle avec l'apparition des folkloristes et des hebdomadaires diocésains pour trouver des comptes-rendus plus pittoresques des dévotions populaires. Le développement des publications scientifiques au cours du vingtième siècle a diffusé le champ de réflexions issu des sciences humaines, apportant un regard neuf au-delà des approches folkloriques et liturgiques caractérisant généralement les publications locales. En l'absence d'investigations méthodiques, la perception humaine suit le plus souvent le plus court chemin reliant le vécu présent à un âge d'or, variant suivant les époques de l'évangélisation des Gaules aux druides gaulois. Les travaux historiques de Georges Provost sur les processions bretonnes à l'Époque moderne, montrent bien comment les gestes de recours ont été interprétés, par les voyageurs et les folkloristes du dix-neuvième siècle, comme des comportements archaïques venus de la nuit des temps. Nous avons évoqué la structure ancienne de la grande Troménie de Locronan, et d'autre part, le récit d'un modèle celtique de troménie avec un saint Ronan irlandais s'appropriant une terre du roi Suibhne<sup>4</sup> ; un proto-rituel similaire, à vocation météorologique cette fois-ci, est également lisible dans la Vie de saint Colomban d'Iona<sup>5</sup>, influencé vraisemblablement par les *Dialogues* de Grégoire Le Grand<sup>6</sup>. En Belgique, les propositions historiques s'orientent sur une évolution de processions des croix banales, ou bancroix<sup>7</sup>, attestées au haut Moyen Âge, se rendant annuellement initialement à l'évêché et qui auraient évolué dans le temps, pour un simple tour de paroisse<sup>8</sup>. Les trois processions giratoires françaises recensées, par manque d'exemples comparables ou d'attestations anciennes, ont

---

de l'oralité pour les derniers témoins vivants.

4 Stalmans 1999.

5 Livre II, chap. 44 = Sharpe 1995:199-200.

6 Grégoire Le Grand, *Dialogues*, III, 15, 18 = Vogüé-Antin 1979:327.

7 Berlière 1922.

8 Tock et Schroeder pensent que les processions giratoires autour des cités « étaient organisées dans le but de mettre à l'abri des maléfices tout ce qui était compris dans le cercle ainsi formé » Tock-Schroeder 1955:23.

peu généré de spéculations historiques. À défaut de certitudes, notons que les hypothèses sur les origines, et le développement, de ces processions sont multiples. Pour reprendre une métaphore chère à Lévi-Strauss, la richesse structurelle des mythes peut être mise en regard de celle plus pauvre des romans, comme un linge humide le serait au regard d'un linge sec, le premier contient bien plus d'informations que le second pour une trame identique. Bien que les processions giratoires étudiées révèlent une même trame, soit celle d'un fait social total, après en avoir essoré les ressources phénoménologiques, les exemples révèlent des histoires locales et globales différentes.

Enfin, les recherches de thèse en cours de l'historien Mickaël Gendry apporteront très certainement un éclairage historique compétent et bienvenu sur le développement des rituels de fondations durant le haut Moyen Âge, au travers d'une réflexion proche, peu ou prou, de celle que nous avons portée sur les processions giratoires contemporaines.

### *Ethnographie*

**L'ethnographie**, reste primordiale pour une telle étude ; n'ayant pu participer à plusieurs processions en Belgique (Notre-Dame de Hal, tour du Saint-Sacrement de Herve<sup>9</sup>, tour de la Madeleine de Jumet<sup>10</sup>, tour de Saint-Jean à Lillois-Witterzée, le tour Sainte-Croix à Marbaix<sup>11</sup>, la procession de Notre-Dame-des-Bois à Oignies<sup>12</sup>, la fête de Saint-Evermaire à Russon<sup>13</sup>, la procession de Saint-Symphorien<sup>14</sup>, la marche de la Saint-Roch à Thuin<sup>15</sup>, la grande Procession de Tournai<sup>16</sup>, le grand tour de Notre-Dame de Walcourt<sup>17</sup>... Nous avons choisi de ne pas les présenter. Pour la troménie de Plabennec, où nous avons dû nous contenter de la description succincte des articles de journaux, nous n'avons pas pu décrire ni analyser correctement les dynamiques internes comme pour les autres exemples de notre corpus. En général, l'ethnographie nous a révélé des tensions internes au rituel se prolongeant aussi loin que la tradition orale pouvait en

---

9 Tous les ans se déroule une cavalcade le lundi de Pâques depuis la fin du dix-neuvième siècle, et la procession del Cinquème, du latin quinquagésime, le lundi de Pentecôte portant une statue de la Vierge sur près de 25 km.

10 Au nord de Charleroi, le dimanche le plus rapproché du 22 juillet, les Jumétois font revivre un folklore attesté depuis 1629, 150 cavaliers, 2000 marcheurs et une trentaine de corps de musique accomplissent une marche de plus de 20 km à travers la région sur plusieurs jours.

11 Chaque premier dimanche de mai, le tour parcourt une vingtaine de kilomètres à travers le territoire marbaisien et plusieurs villages voisins.

12 Le 15 août ; nous remercions Mme Claude Miserque de nous avoir confié cette référence.

13 La fête se déroule chaque 1<sup>er</sup> mai, elle démarre par une procession autour du village, suivie d'une messe puis du jeu de saint Evermaire, avec la présence d'hommes de feuilles dirigeant le jeu. Nous avons ethnographié le rituel avec l'ethnologue catalan Joan-Marc Bertucci.

14 Situé près de Mons, le village processionne une châsse du douzième siècle deux fois l'an, le jeudi qui suit l'Ascension sur un parcours de 13 kilomètres et à nouveau lors de la ducasse du village vers la fin août sur un parcours limité au centre ville. Nous avons ethnographié la procession du jeudi de l'Ascension.

15 Importante marche folklorique et militaire le troisième dimanche de mai, à laquelle nous avons participé comme acteur en 2006 et suivi comme spectateur en 2007.

16 La procession consiste en un cortège religieux et historique, où sont représentées l'ensemble des paroisses du diocèse, parcourant chaque deuxième dimanche de septembre les rues de la cité épiscopale.

17 à la Trinité sur près de 8 km ; elle est connue pour l'épisode du Jardinnet commémorant le miracle de la préservation de l'incendie de la statue de Notre-Dame.

#### IV - Conclusion

témoigner, ou que nos observations pouvaient le relever. Ainsi à Soignies il existe une opposition sur le contrôle de la procession, et du port du costume de pèlerinage, que nous résumons à un conflit entre les classes populaires et bourgeoises ; le populaire refusant de porter les toges pour la rentrée solennelle, qualifiées de déguisements, les bourgeois se représentant le populaire comme désordonné et mal habillé. À Gerpinnes, les villages s'opposent dans la préséance de la procession et dans le franchissement des frontières, revitalisant une identité locale qui aurait pourtant dû se diluer depuis la fusion des communes en 1977. À Nivelles l'opposition entre le comité du tour et la ville est toujours perceptible, le premier ne voulant pas que la municipalité s'immisce dans l'organisation du tour. À Magnac-Laval, les débordements populaires observés de nos jours offrent un écho vivant de ceux fustigés en 1686 par l'abbé Fournier... Il est tentant d'interpréter dans les archives historiques ces lointaines querelles, sans pouvoir pour autant affirmer avec précision qu'il s'agisse de la même dynamique de conflit social. La Bretagne ne présente pas le même visage, le contrôle du clergé étant plus important sur les petites paroisses rurales, il apparaît une plus grande unité socio-religieuse. Des événements étonnants sont toujours observés lors de telles manifestations communautaires, mais il est difficile de les décrire rationnellement et d'en définir l'aspect exceptionnel.

**La participation**, est variable et difficile à établir sur le long terme. Les grandes manifestations se chiffrant à plusieurs milliers de pèlerins (Nivelles, Soignies), les organisateurs ne prennent pas la peine de comptabiliser la fréquentation, à l'inverse des petites manifestations où la dizaine de participants supplémentaires est signalée avec effusion.

**L'encadrement**, comme sujet de réflexion pourrait paraître insignifiant, si nous n'avions observé des différences notables dans la direction des manifestations. Plus le populaire et le folklore prédominent, plus le clergé cède son autorité aux organisateurs ou aux acteurs. Ceci est particulièrement visible à Locronan et à Gerpinnes où l'importante fréquentation devient difficile à gérer pour le clergé, peu habitué à des ouailles revendiquant la prééminence du folklore local sur l'ordre religieux.

**Les enseignes et les reliques**, passent le plus souvent inaperçues, elles apparaissent comme l'ornementation extérieure régulière. Pourtant, le choix de reliques du saint patron (majorité des cas), ou d'un ensemble de reliques de diverses provenances, voire d'une simple statue (Magnac-Laval), révèle une partie de l'histoire de la procession. Si l'église est le sanctuaire du divin, les enseignes et les reliques fixent également le sentiment de sacralité.

**Les chants**, font partie intégrante de la liturgie et suivent de fait le canon catholique en vigueur. Là encore des variantes sont observables, la Bretagne défend l'usage du breton, ainsi que celui du latin. En France, l'office de la Pentecôte chanté en grégorien résiste à Magnac-Laval, alors que l'usage du latin a été remplacé depuis Vatican II par celui de la langue vernaculaire, soit le français pour la France et la Wallonie région francophone de Belgique.

Tout comme la narration, le langage cantilé, est performatif ; les cantiques portent une liturgie dans un but d'élévation vers le divin. La pratique processionnaire individuelle est le plus souvent muette, les prières sont exprimées silencieusement le chapelet à la main. La société

contemporaine, pratiquant de moins en moins l'office dominical, perd également la pratique de la cantilation des cantiques, en français, mais encore plus fortement pour le latin et le breton. Moins les cantiques sont pratiqués, plus ils gagnent en exceptionnalité voire également en sacralité auprès des participants.

**Le circuit**, manifeste dans certains cas une géométrie complexe témoignant d'une réflexion humaine élaborée ; dans d'autres cas, le circuit suit plus prosaïquement les limites paroissiales fixées sur les frontières naturelles, la distance parcourue dépassant rarement la quarantaine de kilomètres, soit moins d'une journée de marche ou à cheval. La forme giratoire du tracé prend comme centre l'église paroissiale ; un centre plus symbolique que géométrique, sanctuaire du saint protecteur de la cité dont on processionne les reliques lors de ce tour qui lui est dédié. Remarquons, que la distance et l'orientation des chemins menant du sanctuaire à la périphérie, sont tous différents<sup>18</sup>. Nous aurions pu attendre une logique est / ouest, en rapport avec les levers et couchers du Soleil, dans un axe parallèle aux églises ; il semble que cette dernière logique soit simplement empirique.

Il serait bien tentant de proposer un classement typologique de la géographie des tracés avec des correspondances historiques, modernes, médiévales, voire dans certains cas préchrétiennes. Cependant, le trop faible nombre d'éléments recensés, quinze, la trop faible couverture géographique, la Belgique et la France, ne nous permettent pas de dépasser le stade d'hypothèses de travail pour cet aspect.

### *Symbolisme*

La réflexion la plus fréquente et polémique, à propos de la religion, est l'étymologie du terme, rassembler et/ou relier. Si toute religion rassemble de fait la communauté humaine et prétend à relier l'homme à la divinité, par l'intermédiaire du rituel, toute liturgie prétend également à élever l'homme vers le divin. Du carré sacré indo-européen à l'eucharistie chrétienne, la démarche, d'un point de vue ethnologique, est la même, transcender le monde matériel pour le spirituel ; principalement par une symbolique analogique, l'hostie étant le corps du Christ permettant la communion par voie de manducation ; saint Paul revendique également pour l'Église, le symbolisme du corps du Christ représenté par la communion des croyants.

Si les religions au travers des âges partagent un mode opératoire transcendant, il ne peut se manifester que par une voie symbolique, l'homme à l'image des dieux, le macrocosme à l'image du cosmos, et par raisonnement circulaire les dieux se comportent comme les hommes, le cosmos peut interférer sur le macrocosme... Ainsi, le saint fondateur arpente l'espace de sa future paroisse, à l'image du Soleil tournant autour de la Terre en un temps limité, disparaissant vers l'ouest, dans les mondes chtoniens, avant de réapparaître à l'est rajeuni. Tout comme le Soleil, qui se lève dans une même direction dans un cycle annuel, le saint est fêté à date fixe, mais la procession giratoire de sa cité se déroule le plus souvent quarante à cinquante jours après Pâques, période où sont célébrées l'Ascension du Christ et la descente de l'Esprit saint.

---

18 Cf. Annexes, V-4, Cartographie générale, carte 4, p. 867.

#### IV - Conclusion

Seuls quelques rares cas (Landeau, Larchant, Locronan, Renaix) manifestent dans le folklore hagiographique des échos mythologiques préchrétiens signifiants. Généralement la symbolique chrétienne, tant dans la structure que dans la forme narrative, imprègne largement les récits étudiés. Ainsi, les communautés humaines utilisent le matériel symbolique à leur disposition pour construire, synchroniquement et diachroniquement, la cohérence du monde observé.

Une autre réflexion symbolique nous est offerte par le port des reliques du saint patron de la paroisse, dont parfois la communauté conserve le récit de pérambulation fondateur du territoire. Tout mort témoigne pour les vivants de l'après vie, voire d'un autre monde ; de nombreuses religions sont marquées par la mort de leur fondateur qui devient l'intermédiaire entre le monde des vivants et le monde des dieux : le souverain iranien Yima, le dieu de la mort indien Yama, Jésus-Christ pour les chrétiens<sup>19</sup>... Dans une même logique, les reliques du saint fondateur manifestent sa présence comme intercesseur de la communauté vers le divin. Les reliques processionnées animent littéralement le rituel et, dans les cas belges, rayonnent, protègent spirituellement la cité, le reste de l'année dans leur sanctuaire, point de départ et d'arrivée de la procession giratoire. Dans les troménies bretonnes, elles sont rangées discrètement à la fin de la cérémonie jusqu'à l'année suivante, leur fonction se limite à l'animation le temps du rituel.

*In fine*, les exemples français, puis belges, ont élargit le champ d'étude des troménies, tant dans le champ de la manifestation rituelle, avec ses composantes sociales, musicales, liturgiques, que dans le champ de la narration légendaire et celui de leur expression géographique.

---

19 Cf. Robreau 2002:65-117 ; voir également Mezzadri 1989 qui élargit la comparaison au titan Prométhée et Cain, rébellion, tromperie et introduction de la nourriture carnée mettent fin à une situation d'âge d'or et ouvrent pour les hommes le temps de la mortalité.

