

Paul Sébillot et les légendes locales : des sources pour une histoire 'démocratique' ?

David Hopkin

Hertford College, University of Oxford

2010

POUR CITER CET ARTICLE

Hopkin, David, 2010. «Paul Sébillot et les légendes locales : des sources pour une histoire 'démocratique' ?», in *Bérose - Encyclopédie internationale des histoires de l'anthropologie*, Paris.

URL Bérose : article478.html

Publication Bérose : ISSN 2648-2770

© UMR9022 Héritages (CY Cergy Paris Université, CNRS, Ministère de la culture)/DIRI, Direction générale des patrimoines et de l'architecture du Ministère de la culture. (Tous droits réservés).

Votre utilisation de cet article présuppose votre acceptation des conditions d'utilisation des contenus du site de Bérose (www.berose.fr), accessibles [ici](#).

Consulté le 19 avril 2024 à 08h49min

Publié dans le cadre du thème de recherche « Réseaux, revues et sociétés savantes en France et en Europe (1870-1920) », dirigé par Claudie Voisenat (Ministère de la Culture, Héritages) et Jean-Christophe Monferran (CNRS, Héritages).

Personne ne peut douter de l'énergie ou de la fécondité des nombreuses initiatives de Paul Sébillot, mais il y a un domaine de la recherche folklorique à laquelle il a donné tout son élan, ce genre de littérature orale qu'il décrivit comme « les petites légendes locales ». Il est intéressant de remarquer que sa première rencontre avec la littérature orale, ces souvenirs à l'origine de sa passion pour la collecte, se fit avec les histoires de fantômes et autres légendes surnaturelles que lui contaient sa nourrice, Vincente Béquet, ou ses camarades d'école, Émile Frostin entre autres ; en d'autres termes, exactement ce genre de « petites légendes locales ». [1] Bien que ses premiers grands ouvrages de folklore s'intitulent *Contes populaires de la Haute-Bretagne* et *Superstitions de la Haute-Bretagne*, tous ces volumes contiennent, en fait, de nombreuses légendes surnaturelles, étiologiques et historiques. En 1897, Paul Sébillot profita de son statut de rédacteur en chef de la *Revue des traditions populaires* pour inciter ses collaborateurs à se mettre en quête de ce qui dorénavant figurerait dans l'index de cette revue sous la catégorie « petites légendes locales ». Il était persuadé qu'« il y a de grandes chances de récolter des récits où intervient le merveilleux, et un merveilleux qui est souvent différent de celui qui figure dans les contes populaires, parce qu'il est plus local » mais que jusqu'à maintenant, « cette exploration, qui demande du tact et de la patience, n'a été faite en général que très superficiellement ». Fidèle à sa méthode, Paul Sébillot entreprit immédiatement une taxinomie de ces légendes qu'il divisa en quatre catégories : « Le monde physique », « Le monde surnaturel », « Les monuments et l'histoire » et, la dernière,

« Légendes sentimentales ou romanesques », une catégorie qui fut vite abandonnée. Chaque catégorie faisait ensuite l'objet de plusieurs subdivisions, comme dans le cas des légendes historiques, où l'on distinguait : châteaux ; féodalité ; batailles et sièges ; trésors enfouis ; cloches merveilleuses ; saints locaux ; croix légendaires ; et « sauts merveilleux ». [2] La requête de Sébillot fut plus qu'expressément exaucée ; dix ans plus tard, la revue publiait sa millième « petite légende locale ».

Sébillot allait utiliser ces textes, à côté de sa propre collection pour compiler trois autres livres, la *Petite légende dorée de la Haute-Bretagne* en 1897 et les deux volumes de *Légendes locales de la Haute-Bretagne* en 1899 et 1900. Les légendes locales occupaient aussi une place de choix dans sa synthèse en plusieurs volumes *Le Folklore de France*, en particulier dans les volumes IX, X, XI consacrés aux monuments et à l'histoire. Comme toujours avec Paul Sébillot, on aurait aimé qu'il prenne un peu plus de temps pour analyser cette masse de documents. Mais bien que l'analyse ne fût pas son fort, ses commentaires occasionnels sur les légendes en tant que genre, leurs narrateurs et leur contexte étaient souvent très évocateurs et certaines de ses initiatives tout à fait révolutionnaires. Par exemple, je n'arrive pas à trouver un précurseur à sa carte de la « Géographie légendaire d'un canton », publiée dans la *Revue des traditions populaires* en 1901. [3] Arnold van Gennep reprochera plus tard à Paul Sébillot de ne pas avoir produit de cartes dans *le Folklore de France*, car sans elles, il est impossible de dire si les faits relatés étaient répandus ou rares, normaux ou aberrants. Toutefois je serais curieux de savoir si cette carte-là a eu une influence sur les propres expériences de Gennep dans la cartographie du folklore. [4] L'un dans l'autre, la contribution de Sébillot à l'étude des légendes est capitale même si elle n'a pas toujours été reconnue.

Sébillot n'était évidemment pas le premier folkloriste français à s'intéresser aux légendes locales. Celles-ci ont été un des premiers genres à systématiquement susciter de l'intérêt en France. Ainsi en témoigne la demande d'informations sur les monuments préhistoriques faite par l'Académie celtique en 1807 dans les termes suivants « Quelle fable merveilleuse raconte-t-on à leur sujet ? » [5] ou la circulaire du gouvernement de la Restauration en avril 1818 qui demandait « des renseignements sur les monuments auxquels se rattachent des souvenirs historiques ». [6] L'Académie celtique et l'Académie des inscriptions et belles-lettres qui lui succéda et inspira la circulaire du Gouvernement, travaillaient avec une démarche historiciste qui eut beaucoup d'influence dans la première moitié du XIXe siècle. Les folkloristes de cette génération qu'on pourrait qualifier de « romantiques » suivirent l'injonction des Frères Grimm dans le premier volume des *Deutsche Sagen* (1816) selon laquelle « le conte est plus poétique, la légende est plus historique » [7] et se mirent donc en quête du « noyau historique qui se trouvait hypothétiquement au cœur de chaque récit légendaire ». [8] Ainsi selon eux, les légendes pouvaient non seulement combler les lacunes des textes et documents historiques, en particulier pour la préhistoire et le début du Moyen-Age mais surtout servir de fondation historique pour les nouvelles et futures nations qui n'avaient pas d'histoire écrite, ou bien, comme dans le cas de la France, pour les vieilles nations à la recherche d'une histoire plus adaptée à une époque post-révolutionnaire que celle existante fondée sur les rois et les cardinaux. C'est dans cet esprit que Jules Michelet encouragea les

historiens à se tourner vers les légendes comme « une autre histoire, l'histoire du cœur du peuple et de son imagination ». [9] Non pas qu'il pensât forcément que toutes les légendes étaient correctes dans les faits, mais il démontra plutôt qu'elles étaient fidèles à leur caractère et à leur destin collectifs comme « l'histoire du peuple, faite par le peuple et pour la plus grande partie toujours racontée par le peuple ». [10]

Toutefois, l'historicisme romantique émettait des hypothèses sur « le peuple » que le peuple était incapable de confirmer. Les académiciens et les historiens revinrent déçus après avoir découvert comme George Sand dans le Berry qu'« aucune tradition historique n'est restée dans la mémoire des paysans ». [11] Les paysans ne semblaient pas éprouver beaucoup d'intérêt pour l'histoire ou du moins pas pour l'histoire comme le récit politique des nations et des États. Les légendes qui pouvaient être retrouvées étaient souvent très locales et, de ce point de vue, insignifiantes ; elles n'avaient rien d'héroïque au sens romantique du terme et elles étaient dans bien des cas manifestement inexacts dans les faits. D'un point de vue esthétique, elles étaient aussi décevantes : tout comme la France francophone ne semblait pas avoir un corpus de chansons historiques tel le *Kalevala* ou même le *Barzaz-Breiz*, il apparaissait maintenant que ses légendes historiques en prose étaient aussi fragmentaires.

Sébillot ne se libéra pas totalement des hypothèses romantiques de ses prédécesseurs, et il ne serait d'ailleurs pas raisonnable d'imaginer qu'il dût le faire. Tout comme George Sand, il était déçu que « les paysans gallots, comme ceux de presque tous les pays, [aient] conservé un très petit nombre de souvenirs historiques ». [12] Dans sa tentative de classer et d'ordonner les textes légendaires, il n'essaya pas de comprendre les conceptions historiques propres aux paysans mais chercha plutôt à les intercaler dans la chronologie classique de l'histoire France. Ainsi le volume *Folklore de France* consacré au *Peuple et l'histoire* est organisé en chapitres allant de la Gaule à la Restauration et au-delà, en passant par les Mérovingiens, Carolingiens... S'il est possible qu'en surface donc, le livre XI du *Folklore de France* puisse satisfaire le souhait de Michelet d'un « grand légendaire de la France », il réfute cependant implicitement la vision démocratique de Michelet parce que comme le dit Sébillot : « Dans presque toute la partie qui va suivre, et que l'on peut appeler historique, le peuple apparaît assez souvent, mais il n'est en réalité qu'un personnage secondaire, qui semble graviter dans l'orbite de ceux qui détiennent la puissance religieuse ou féodale. » [13]

Cependant, Paul Sébillot savait faire preuve d'une plus grande modernité dans d'autres domaines de son travail. Que ce soit avec les légendes ou avec d'autres aspects de son travail de collecte, Sébillot se voyait comme engagé dans une mission de sauvetage, collectant les fragments d'une culture traditionnelle presque défunte. Ainsi, à propos des légendes sur les saints bretons, il écrivit : « il ne subsiste plus que des épisodes, ou une sorte d'abrégé d'une tradition, sans doute mieux sue jadis et plus développée ». [14] Toutefois, il reconnaissait que les légendes n'étaient pas toutes le produit d'un passé ancien mais bien le résultat d'un processus continu. La dernière section du *Peuple et l'histoire* était d'ailleurs consacrée aux « légendes contemporaines », et je serais assez curieux de savoir s'il fut le premier à employer cette expression qui est maintenant couramment usitée en études folkloriques. De plus,

contrairement à ses prédécesseurs, il n'était pas totalement obsédé par l'esthétique (je dis « pas totalement » car je ne pense pas que les préoccupations esthétiques d'un poète, d'un peintre et d'un dramaturge puissent totalement être occultées). Il était conscient que les légendes appartenaient à un genre plus conversationnel auquel les informateurs attachaient peu ou pas de valeur esthétique. Aussi était-il prêt à archiver ce qui ne représentait guère plus de deux ou trois phrases d'explication au sujet d'un lieu-dit. Il n'attachait pas non plus une trop grande importance à la validité historique. Il comprenait, tels les folkloristes modernes, que la croyance ou du moins la crédibilité était centrale au genre mais il n'attendait pas des légendes une version exacte du passé. Au contraire, il était conscient que même si elles semblaient bien ancrées dans un territoire géographique particulier, maintes légendes migraient en fait d'un endroit à l'autre. À propos des légendes de guerre, il constata que beaucoup appartenaient à « ce qu'on pourrait appeler les lieux communs folkloriques des batailles, puisqu'on les rencontre à la fois dans les récits de France et dans ceux de l'étranger ou de l'antiquité. » [15] Mais il se rendait aussi compte que les légendes ne pouvaient pas être séparées de leur contexte, que ce soit leur contexte géographique, comme il s'efforça de le montrer à propos des légendes des saints – « Dans mes notes j'ai relevé, aussi exactement que je l'ai pu, les particularités physiques qui se trouvent dans le voisinage des lieux où l'on rend à ces saints locaux un culte » écrit-il par exemple [16] – ou leur contexte social. Si ce deuxième point n'est pas aussi explicitement formulé, on peut néanmoins le deviner au soin qu'il portait à noter le nom, l'âge, le métier de ses informateurs, mais aussi au type de légendes qui l'intéressait, à savoir des légendes purement locales qui ne concernaient qu'un ou deux villages ou bien une profession en particulier. En effet, il était d'avis que « la scrupuleuse reproduction du récit est encore plus nécessaire en matière de légende locale que lorsqu'il s'agit de contes proprement dits, et il faut bien se garder d'y ajouter quoi que ce soit, d'en retrancher les épisodes même peu faciles à comprendre ou qui semblent illogiques. Elles ne sont intéressantes et utiles qu'à la condition d'être pour ainsi dire sténographiées ». [17] Il reste à savoir s'il suivait toujours ses propres recommandations à la lettre.

Le légendaire et l'histoire

Cette approche « scientifique » autoproclamée était clairement un progrès par rapport à ses prédécesseurs romantiques. Mais, même si la vision de Michelet comportait des failles, en particulier son hypothèse selon laquelle les légendes devaient avoir une portée nationale et une qualité épique, toutefois, en tant qu'historien, je comprends très bien ce que Michelet essayait de faire. Comme lui, je pense que les historiens devraient se référer à la tradition orale et que toute investigation sérieuse d'événements passés quels qu'ils soient devrait obligatoirement prendre en compte les légendes sur le sujet. Cela ne veut pas dire que je considère la tradition orale comme étant un meilleur guide que les archives écrites pour révéler ce qui s'est réellement passé il y a longtemps ; mais en fait, à tout dire, je pense que cela peut être le cas. Comme l'histoire s'intéresse principalement aux conflits, et que tout conflit a sa part de vainqueurs et de vaincus, il n'est pas rare que le compte rendu écrit,

compilé et publié à l'époque par le camp victorieux soit moins fidèle que la version des faits transmise oralement dans le camp des vaincus. [18] Ainsi, il n'est pas impossible que la tradition orale se vérifie par l'archéologie, par exemple. Par ailleurs, je partage aussi l'avis de Michelet que les légendes sont fidèles à « l'histoire du cœur du peuple et de son imagination », et voici mes raisons.

Carl Von Sydow, folkloriste suédois, est connu pour avoir divisé les légendes en « mémorats » et en « fabulats ». Un mémorat peut être défini comme le récit de la mémoire personnelle, même lorsqu'il est de deuxième ou troisième main. Dans les fabulats, par contre, la mémoire est façonnée selon des formes de récit déjà existantes, selon des schémas qui tirent profit de l'expérience plutôt que de se contenter de la consigner. [19] Ces schémas sont ce que Paul Sébillot décrit comme les « lieux communs folkloriques » ou ce que le folkloriste norvégien Reidar Christiansen appelle les « légendes migratoires », parce que l'on retrouve la même intrigue légendaire en de nombreux lieux différents (et dans notre cas précis, pour diverses périodes historiques). [20] Plus tard, cette distinction fut remise en cause par de nombreux spécialistes ; ainsi selon le contexte de la narration, un même narrateur peut passer du « ma grand-mère m'a raconté » (c'est-à-dire un mémorat) à « ils ont dit que » (un fabulat) sans que le contenu soit pour autant modifié. [21] La distinction entre les différentes sortes de mémoire impliquées dans le récit semble néanmoins indispensable. Les historiens de l'oral, indépendamment et souvent en toute ignorance des faits avancés par les spécialistes des légendes, sont parvenus à une division similaire. Par exemple, l'historien irlandais Niall Ó Ciosáin, en étudiant les récits collectés par l'Irish Folklore Commission dans les années 1930 sur la Grande Famine du milieu des années 1840, fit la distinction entre ce qu'il nomma la « mémoire locale » et la « mémoire populaire ». D'un côté, la mémoire locale est selon sa définition proche du simple souvenir ; plus on s'éloigne dans le temps des événements et des récits de témoins oculaires, plus elle devient fragmentaire et lacunaire. De l'autre côté, la mémoire populaire « consiste en un répertoire stylisé d'images, de motifs, de courts récits et de légendes surnaturelles, dont la plupart appartient à un répertoire narratif beaucoup plus large à l'échelle internationale ». La mémoire populaire est beaucoup moins susceptible de se déliter avec le temps que la mémoire locale. [22] Autrement dit, Michelet avait raison : les légendes sont l'expression d'une imagination populaire, collective. On pourrait aussi dire que les légendes participent à une idéologie de groupe qu'elles façonnent à la fois. Bien sûr, ceci s'applique aussi à d'autres genres de littérature orale, mais peut-être encore plus aux légendes qui véhiculent une espèce de « valeur de vérité » et qui, du coup, sont « intimement liées à l'idéologie culturelle, c'est-à-dire les normes, les valeurs et les attentes d'un groupe culturel spécifique. » [23]

Les historiens ne peuvent donc pas continuer à délibérément négliger les légendes non seulement parce qu'elles représentent des sources potentielles d'information sur les événements qui sont censés avoir eu lieu dans le texte de la légende (ce que le spécialiste des légendes Timothy Tangherlini nomme « le contexte historique interne ») mais aussi sur le contexte historique de la narration (le contexte historique externe) [24]. Et quels que soient les doutes que l'on puisse avoir sur la fiabilité des légendes pour informer les historiens sur

les faits historiques, elles peuvent très certainement les aider à évaluer le poids de l'opinion populaire sur le passé, leur permettant ainsi d'explorer les idéologies de certaines cultures. Mais comme Tangherlini l'explique aussi, cette idéologie n'est pas immuable, bien au contraire, elle est perpétuellement redéfinie par les interactions successives entre les narrateurs et leurs publics. C'est donc pour cette raison que raconter une légende est un acte profondément politique : le narrateur tente non seulement de façonner la conception du passé de ses auditeurs, mais ce faisant, il influence leurs actions futures. En effet, le comportement est directement influencé par ce que l'on croit être vrai. Ainsi, ceux qui partagent ou sont amenés à partager une certaine vision du passé par le biais des légendes, peuvent, comme Michelet le pensait et l'espérait, être mobilisés pour passer collectivement à l'action.

Voilà donc une raison supplémentaire pour laquelle les historiens ne peuvent pas négliger les légendes : elles nous permettent de comprendre pourquoi les gens se sont comportés de telle manière. Toutefois, contrairement à Michelet, je ne pense pas qu'un tel comportement soit l'expression d'une mission historique ou nationale. Je pense plutôt qu'il s'agit d'une stratégie. Ainsi on pourrait avancer que, malgré leur nature historique, les légendes ne concernent pas tant le passé, que le futur. En effet, si elles abordent certains types de conflits qui ont eu lieu dans le passé c'est précisément parce que ces conflits sont susceptibles de se reproduire. C'est pourquoi elles suggèrent en même temps des stratégies pour faire face à ces problèmes. Une troisième dimension historique apparaît donc, à savoir le lien entre la narration de la légende et son influence sur le comportement ultérieur des auditeurs. Ainsi, le caractère migratoire des légendes s'explique-t-il peut-être par la diffusion des récits mais aussi par la diffusion des formes de comportements qui continuent à influencer la construction des récits.

Ces différents niveaux interagissent : cette expérience passée est filtrée à travers l'idéologie contemporaine, et les analogies venant du passé servent de base à l'interprétation du futur. Comme le dit l'historien britannique Lewis Namier, « on attend des gens qu'ils se souviennent du passé et qu'ils imaginent le futur. Mais en fait [...] ils imaginent le passé et se souviennent du futur. » [25] Ce qui lie ces différents niveaux entre eux ce sont les innombrables narrations qui séparent l'évènement commémoré dans une légende du récit à proprement parler, innombrables narrations au cours desquelles différents narrateurs ont parlé à différents publics dans différents contextes ; chacune créant ainsi une occasion potentielle de modifications subtiles et de nouvelles interprétations. Autrement dit, le peuple n'a pas seulement sa propre histoire retracée dans les légendes, mais aussi sa propre historiographie exprimée dans le façonnage perpétuel de ces légendes pour s'adapter à de nouveaux contextes sociaux. On pourrait penser qu'il est impossible de récupérer cette historiographie puisque l'on a seulement la version finale de la légende et non toutes les versions qui l'ont précédée. Néanmoins, en pratique, l'historien israélien Guy Beiner a prouvé qu'il était possible de faire un travail d'archéologie sur le texte, ou du moins d'établir les grandes lignes des narrations successives. [26]

Comme Michelet et Beiner (et sur ce point, je me dissocie de Sébillot), je pense que les

légendes véhiculées par la tradition orale pourraient nous offrir une histoire plus démocratique que la version relayée par les livres qui ne reposent que sur les sources écrites invariablement dominées par les intérêts de l'Église et de l'État. Le passé relaté dans les légendes est un passé fonctionnel, un passé en adéquation avec les préoccupations du moment du groupe dans lequel il est raconté. Ainsi, il se peut que ce passé ne corresponde pas du tout à la version du passé que des étrangers extérieurs à ce groupe, par exemple, des maîtres d'école, cherchent à imposer. Ó Ciosáin, en développant sa taxinomie de la mémoire, a fait une distinction supplémentaire entre la « mémoire populaire » et la « mémoire globale ». Il définit cette dernière comme « un niveau d'information et d'interprétation abstrait, à la portée habituellement nationale et susceptible de provenir de sources écrites ». [27] Même si ces différents niveaux de mémoire ne se heurtent pas systématiquement, il y aura sans aucun doute des occasions où les « histoires démocratiques », c'est-à-dire des histoires formulées par le peuple, pour le peuple et en lesquelles le peuple se reconnaît, résisteront et saperont la version officielle des événements. Le folklore n'est jamais aussi intéressant que quand il ne se conforme pas avec ce que Guy Beiner appelle « les métarécits historiques constitués dans les centres hégémoniques de la connaissance ». [28]

Cette petite incursion dans les travaux de recherche récents sur les relations entre l'histoire et les légendes n'est vraiment qu'un préambule pour dire que les collections de « petites légendes locales » de Paul Sébillot sont pour les historiens une source non seulement particulièrement riche, mais encore sous-utilisée. Elles n'ont pour autant pas totalement été négligées. Il y a par exemple l'étude de Michel Lagrée et Jehanne Roche sur le culte révolutionnaire et contre-révolutionnaire des saints dans lequel le travail de Sébillot est reconnu. [29] Mais comme Eva Guillorel l'a récemment affirmé au sujet des ballades historiques bretonnes, à mon tour je maintiens que l'on n'a pas encore pris conscience de la valeur potentielle des légendes. [30] Ceci pourra paraître un peu curieux notamment parce que les historiens français, et entre autres, Pierre Nora, ont été à la pointe d'un courant historiographique qui a poussé les études de la mémoire au premier plan. Et que sont les légendes sinon des sources pour la mémoire populaire ? Toutefois, les chapitres rassemblés dans la collection monumentale de P. Nora sur *Les lieux de mémoire* se préoccupent principalement du troisième niveau décrit par Ó Ciosáin, c'est-à-dire la mémoire nationale ou globale transmise à travers les manuels scolaires, les musées, les panthéons, les statues municipales, les événements commémoratifs, les films et autres médias. Il s'agit d'une mémoire créée pour le peuple, et il se peut qu'elle diffère des souvenirs que le peuple se raconte. Cet aspect-ci de la mémoire est presque totalement absent des *Lieux de mémoire*, ceci de manière délibérée : pour P. Nora, « il y a des lieux de mémoire parce qu'il n'y a plus de milieux de mémoire », c'est-à-dire de lieux où la mémoire est partie intégrante de l'expérience quotidienne. [31]

Aussi est-il tentant, en utilisant la collection de Sébillot, de voir si nous pouvons ressusciter un de ces « milieux de mémoire ».

L'histoire légendaire de la bataille de Saint-Cast

Je prendrai l'exemple des légendes que Sébillot a collectées sur le débarquement britannique sur les plages de Bretagne pendant la guerre de Sept Ans, épisode qui se termina il y a 250 ans sur la plage de Saint-Cast. C'est là que le 11 septembre 1758, l'armée française avec à sa tête le duc d'Aiguillon rattrapa et détruisit l'arrière-garde britannique. Sébillot mena ses meilleures recherches sur le terrain de Saint-Cast. Mais si j'ai choisi cet exemple c'est parce que j'espère pouvoir y appliquer la méthodologie et les connaissances tirées d'une étude de Guy Beiner sur un événement analogue : l'expédition française en Irlande de l'Ouest en 1798 ou « The Year of the French », « l'année des Français » comme on l'appelait à Connaught. Ces deux événements présentent certaines similitudes frappantes : tous deux étaient des opérations amphibies, principalement de diversion, à relativement petite échelle, qui se sont très rapidement soldées par une défaite militaire dans des conditions ignominieuses et qui surtout ont été dans les deux cas reléguées par les grands historiens au rang de « détails » de l'histoire. Par exemple, selon Fred Anderson, le grand spécialiste américain de la guerre de Sept Ans, la bataille de Saint-Cast fut un « épisode [...] plus humiliant que significatif ». [32] L'on a cependant envie de lui rétorquer : significatif, pour qui ? En ce qui concerne la guerre pour l'hégémonie mondiale de part et d'autre de l'Atlantique entre les deux grandes puissances maritimes, le jugement d'Anderson est probablement juste. Mais il reste à savoir si les habitants des régions que l'armée britannique traversa en 1758 partagèrent la même opinion. Beiner découvrit que pour les villages irlandais concernés, « l'année des Français » était loin d'être une parenthèse de l'histoire. Bien au contraire, cet événement revêtit la valeur d'une pierre de touche et fut inlassablement évoqué dans des chansons, légendes et autres genres traditionnels. Serait-ce aussi le cas pour la Bretagne en 1758 ?

La réponse à cette question est, à ma grande déception, négative. Sébillot lui aussi s'en plaignait, y compris à Saint-Cast même : « j'ai aussi vainement demandé s'il existait quelque tradition relative à la bataille de 1758 : je n'ai obtenu que des détails très vagues, et pourtant plusieurs de ceux qui vivent maintenant ont connu des contemporains de la bataille. » [33] Dans plusieurs de ses articles et ouvrages postérieurs, il revint sur cette bataille, ajoutant un petit détail légendaire ça et là. Mais, il n'y a rien de comparable à la montagne de documents sur les légendes irlandaises concernant « l'Année des Français », et certainement pas de quoi créer une version des faits autre que celle donnée à l'époque par les officiers supérieurs de chaque camp. Et en fait, certaines des légendes que Sébillot réussit à découvrir étaient tellement inexactes qu'elles en étaient embarrassantes. Par exemple, l'intrigue connue localement sous le nom du « cimetière des Anglais » [34] (ou d'après Sébillot, la *Cassière des damnés* [35]), dans laquelle de mystérieuses lumières étaient vues la nuit, concernait en fait l'endroit où les morts français avaient été enterrés : les morts britanniques, quant à eux, avaient été inhumés directement dans les dunes. Par ailleurs, une difficulté supplémentaire apparaît concernant les informations de Sébillot sur la bataille. Les légendes n'étaient pas toutes associées à une source en particulier, mais lorsqu'elles l'étaient, elles avaient toutes été collectées par un seul informateur, François Marquer, un mousse de treize ans que Sébillot rencontra pour la première fois en 1880. François Marquer était de loin, à Saint-Cast, la personne la plus disposée à parler à Sébillot. En effet, sur les cinq cents textes collectés ici,

cent portent son nom. Il semblerait qu'il ait joué les intermédiaires pour le compte de Sébillot dans cette collecte de légendes, un rôle pour lequel il fut récompensé par un poste aux Ponts et Chaussées lorsque Sébillot se retrouva à la tête du personnel au ministère des Travaux publics. Tout au long des années 1890, Marquer fit des apparitions irrégulières dans les pages de la *Revue des traditions populaires*. Le problème avec Marquer, c'est que c'était un informateur imaginatif. Une fois qu'il eut compris quel type de documents intéressait Sébillot, il lui fut relativement facile de trouver quelque chose qui fit l'affaire. Il est donc très difficile de savoir quel crédit accorder à ces légendes, même à Saint-Cast.

Dans ce cas donc, ce n'est pas la mémoire populaire qui doit être opposée aux « métarécits historiques constitués dans les centres hégémoniques de la connaissance », mais plutôt l'amnésie populaire. Mais ceci est en soi très révélateur vu les efforts répétés de la part de l'élite politique de la province pour transformer Saint-Cast en un « lieu de mémoire ». La récupération de la mémoire de Saint-Cast à des fins politiques n'étant pas la première dans l'histoire, je me contenterai de résumer brièvement la situation. [36] Dix ans après la bataille, le commandant en chef français, le duc d'Aiguillon, eut de graves démêlés avec les autorités représentant la province du Parlement de Rennes et des États de Bretagne ; c'est ce que l'on appela l'Affaire de Bretagne. La réputation politique du duc d'Aiguillon commençait à être entachée par des rumeurs qui circulaient entre les membres nobles des États, et parfois même en dehors, selon lesquelles la victoire de Saint-Cast n'était pas due à l'excellent commandement du duc – au contraire il se serait caché –, mais plutôt aux nobles volontaires bretons à la tête de la colonne de gauche pendant la bataille. Alors que l'Affaire de Bretagne se tut dans les années 1770, un propriétaire terrien de Matignon nommé Rioust des Villes-Audrain organisa une campagne pour que l'on reconnaisse et que l'on récompense par des lettres de noblesse son rôle à la tête d'une poignée de miliciens et de volontaires du coin qui auraient tenu bon toute une journée devant l'armée britannique pour défendre le gué de l'Arguenon. Après la Révolution, ces deux éléments, les volontaires nobles bretons et la résistance populaire au Guildo, furent à nouveau ravivés par des hommes politiques légitimistes, tels que le député de Dinan Saint-Pern Couëllan dont les ancêtres s'étaient portés volontaires à Saint-Cast et s'étaient par la suite opposés au duc d'Aiguillon aux États de Bretagne. Ces légitimistes avaient ensuite pris part à la chouannerie contre-révolutionnaire. Leur version des faits concernant la bataille expliquait avec maints détails comment les Britanniques avaient été battus non pas par l'armée royale française mais par une troupe de paysans bretons sous le commandement de la noblesse locale qui, d'après le célèbre « Emgann Sant-Kast » que Villemarqué avait inclus dans le *Barzaz-Breiz*, aurait défilé sous la bannière de Saint-Yves. Le rôle des forces régulières françaises était donc soit minimisé, soit totalement omis. Par contraste, la défense du Guildo, où aucune troupe royale n'avait été engagée, fut transformée en action principale, en Thermopyles bretonnes en quelque sorte, à côté de laquelle la bataille qui suivit devint un simple épilogue. L'élaboration d'une alliance mythique entre nobles et paysans pour la défense de leur patrie, de leur foi et de l'ordre politique prérévolutionnaire peut ainsi être retracée à travers les diverses campagnes en faveur de l'élévation d'un monument sur le champ de bataille dans les années

1820-1830, à travers les célébrations du centenaire en 1858 mais aussi par le biais du flot d'ouvrages ou d'articles publiés dans les revues historiques régionales, en général sous la plume de respectables historiens conservateurs, tels qu'Arthur de La Borderie et Barthélémy Pocquet. Cette version régionaliste des événements fit peu à peu son chemin dans les guides touristiques de la fin du XIXe siècle et du début du XXe siècle où des excursionnistes étaient invités à visiter le lieu de la bataille « si glorieuse pour la province bretonne, car ce furent ses enfants, nobles et paysans, qui, à la voix de leurs chefs, vainquirent les troupes de l'armée régulière de la Grande-Bretagne ». [37]

Vu l'ampleur de certaines de ces commémorations, celle du centenaire notamment, il est vraiment remarquable que tous ces efforts pour faire de Saint-Cast un lieu de mémoire breton à l'échelle nationale aient trouvé aussi peu d'écho dans le village proprement dit. Cela était aussi fort gênant pour Sébillot. En effet, quelques années avant la Première Guerre mondiale, il avait mené avec son frère, alors maire de Matignon, une campagne pour élever une statue à la gloire de leur héros local : Rioust des Villes-Audrain. Malheureusement, la seule personne qui vint confirmer leurs dires sur son rôle crucial dans la défense du Guildo, était Rioust lui-même. Aucun document de l'époque, aucun témoin oculaire (et il y en avait plusieurs) ne fit mention de sa quelconque participation. Aussi Sébillot fut-il ravi quand François Marquer se souvint en 1892 que Rioust (tenant maintenant le rôle du commandant en chef) avait rallié ses troupes à la Croix de Lesrots avant de les conduire à la plage de Saint-Cast. [38] Dans une note à cette légende, Sébillot écrit : « Sa belle défense est moins connue qu'elle ne devrait l'être... à Matignon, son pays natal, à Dinan, à Saint-Malo, aucune rue ne porte son nom. Le peuple a été plus reconnaissant envers ce véritable, mais modeste héros, que ses concitoyens plus instruits. » [39] Le problème, c'est que Marquer avait situé Rioust dans la « mauvaise » bataille, celle de Saint-Cast et non celle des rives de l'Arguenon. Sans même la mémoire populaire pour confirmer son héroïsme au Guildo, les projets d'une statue furent abandonnés. Toutefois, une rue fut baptisée en son honneur à Matignon en 1904.

Ce n'est pas pour autant que la mémoire de la bataille de Saint-Cast était inexistante. C'est juste qu'elle prit d'autres formes qui ne coïncidaient pas facilement avec le récit d'héroïsme breton élaboré par les notables locaux tels que Saint-Pern Couëllan, Arthur de La Borderie et même, à l'autre bout de l'échiquier politique, par les frères Sébillot. Deux points en particulier se distinguent des récits collectés par Sébillot sur l'expédition britannique. Le premier concerne le pillage et le saccage fait par les soldats. Le soldat en maraude est un stéréotype que l'on retrouve souvent dans les légendes à travers l'Europe ; il devrait d'ailleurs figurer comme un des « lieux communs folkloriques » identifiés par Sébillot. L'étranger qui menace le village et la stratégie mise en place par les villageois pour y faire face pourraient presque servir de définition à la légende en tant que genre. Des histoires similaires existent ailleurs au sujet des Croates, des Suédois, des Prussiens, des cosaques, des Bleus, des Français, des uhlands, etc. De telles légendes ne renvoient pas forcément à une réalité mais elles expriment plutôt la peur inspirée par les soldats. [40] Néanmoins, il n'y a aucun doute qu'en 1758, l'indiscipline régnait dans les rangs de l'armée britannique [41] ; et dans notre cas particulier, les légendes rendent assez bien compte des faits.

Par ailleurs, il y a peu d'indices dans les légendes qui confirmeraient que les villageois se soient mobilisés pour résister à l'invasion, que ce soit grâce à « la voix de leurs chefs », c'est-à-dire la noblesse de province, ou grâce aux représentants du pouvoir royal tels que le duc d'Aiguillon. Il y a bien cette légende collectée par Sébillot qui raconte comment un « vieux carrier » a tiré sur les troupes britanniques au moment où elles débarquaient à Saint-Cast. On notera d'ailleurs la manière dont la mémoire populaire télescope souvent les événements ; dans cette légende, la bataille a eu lieu au débarquement et non à l'embarquement, alors que l'on sait que les troupes britanniques débarquèrent à Saint-Briac, sans la moindre opposition. Ce carrier aurait été pendu par la suite. [42] Si, pour reprendre mon argument, les légendes sont un moyen d'observer les mérites et les pièges de diverses stratégies, alors la leçon que l'on pourrait tirer de celle-ci est que la résistance à des troupes régulières est futile. Malgré les dires des notables du coin tels que Frédéric de la Noue qui, dans son discours du centenaire de la bataille, déclara que « la mère raconte cette héroïque légende aux fils du matelot qui voyage dans les mers lointaines » [43], Sébillot ne trouva pas matière à une épopée. Les textes qu'il rassembla ne portaient aucune réelle marque de patriotisme, breton ou français, ni même beaucoup de preuves d'un sentiment anglophobe de la part de Bretons particularistes. Une légende raconte qu'une femme tua un soldat britannique blessé, mais il s'agissait là d'un acte de vengeance personnelle, pas d'un conflit ethnique. [44] Et ceci est d'autant plus surprenant que les habitants de Saint-Cast n'avaient pas réussi à trouver un accord avec les autorités britanniques concernant l'accès aux zones de pêche de Terre-Neuve. Vu que pour eux, les enjeux de la guerre de Sept Ans n'étaient pas résolus, il leur aurait été très facile d'imputer leurs difficultés du moment à une longue histoire de confrontation. Mais, ils n'en firent rien.

Le deuxième point concerne non pas l'héroïsme humain mais l'intervention surnaturelle. La Sainte-Vierge dans la chapelle du hameau du Temple en Pléboulle aurait sauvé ses habitants des déprédations commises par les Britanniques en transformant le minuscule ruisseau qui marquait la limite de la commune en un torrent rapide, empêchant ainsi les soldats de le traverser. [45] Des histoires similaires de villages sauvés par une action miraculeuse de la Vierge furent racontées à Lamballe et à Saint-Malo ; dans ces deux cas, une statue indiqua l'endroit d'une mine souterraine creusée par les assiégeants britanniques. Il est difficile de replacer ces deux histoires dans le temps ; aucun incident historique pendant cette période ne peut être identifié comme leur origine. [46] D'autres interventions peuvent être plus facilement rattachées à des événements qui ont eu lieu. Ainsi, à Lorient en 1746, on raconte que les assiégeants britanniques auraient été effrayés par la Vierge, miracle qui fut commémoré par la statue de Notre-Dame-de-Victoire et, jusqu'à son interdiction en 1899, par l'organisation chaque année d'une procession générale. [47] De plus, selon la légende, les chapelles de Notre-Dame-de-la-Côte à Penvins et de Notre-Dame-du-Port-Blanc à Penvénan auraient été construites pour remercier la Vierge d'avoir fait échouer des plans d'attaque amphibie. Croësty et Groix n'eurent pas autant de chance ; ces deux villages succombèrent au pillage des Britanniques mais au moins, grâce aux miracles de la Vierge, ils gardèrent leurs cloches et leurs statues.

De tels miracles figurent dans les « lieux communs folkloriques » de Sébillot, dans la section concernant les conflits. Comme il le fit remarquer, les sièges donnent naissance à un nombre incalculable de légendes (souvent similaires) contrairement aux batailles qui ont lieu en plein champ. Il y a littéralement des centaines de villes et de villages à travers l'Europe catholique qui affirment devoir leur propre préservation à l'intervention de la Vierge. Dans le cas d'une autre recherche, j'ai été amené à dénombrer ces interventions dans le seul département de la Meuse, et elles incluaient les Vierges de Bar-le-Duc, de Commercy, de Dun-sur-Meuse, de Ligny, de Montmédy, de Varennes, de Vaucouleurs et de Verdun. [48] La question de l'interprétation de telles légendes se pose ; que nous disent-elles sur « l'histoire du cœur du peuple et son imagination » ? Comment se fait-il que ces histoires survivent alors que les faits disparaissent dans l'oubli ? En effet, avec le temps, les miracles prennent une plus grande importance dans l'histoire qu'ils ne le firent pour ceux qui les ont vécus. Ainsi, en 1746 les Lorientais étaient reconnaissants à Marie de sa protection, sans pour autant préciser un acte de défense en particulier. Toutefois, dans les récits qui suivirent, la Vierge était censée avoir fait une apparition au-dessus de la ville pendant le siège, ce qui aurait entraîné le repli des attaquants.

À première vue, on pourrait penser que ce genre de légendes servait de mise en garde à l'action. Le destin des habitants reposant entre les mains de Dieu et de ses saints, l'action humaine, au-delà des prières, devenait donc inutile. Toutefois, il semble que la Vierge avait l'habitude de venir en aide à ceux qui étaient prêts à agir. Ainsi, sa statue pouvait indiquer de son doigt une mine souterraine, mais les citadins devaient la creuser ; sa statue pouvait sonner l'alarme, mais les villageois devaient y répondre. De telles légendes se formaient autour des diverses ruses utilisées par les assiégeants (leurres, trahison, creusement de mines, etc.) et contenaient les stratégies auxquelles les défenseurs pouvaient recourir, les ressources qu'ils pouvaient mobiliser collectivement afin de neutraliser la menace. Dans une certaine mesure, la Vierge est moins une entité à part agissant pour le compte d'un village ou d'une ville que la personnification de la volonté collective de ce village. Le format du récit oral ne permet pas d'expliquer en détail les actions individuelles de chacun ; il préfère à la place une figure unique qu'Axel Olrik en formulant ses « lois épiques du récit folklorique » a appelée « die Konzentration um die Hauptperson », c'est-à-dire une "persona" qui serve comme métaphore (ou plus exactement une métonymie) du groupe. [49] De même, le récit oral ne peut facilement traiter de notions abstraites telles que la menace ; il a besoin de les exprimer sous une forme concrète, ce que Walter Ong dans son étude des psychodynamiques de l'oralité décrit comme « pensée situationnelle » plutôt qu'abstraite. [50] On ne devrait donc pas forcément voir ce genre de légende comme le signe de villages affaiblis et ramollis par la croyance en la Providence. Au contraire, les actions de la Vierge pourraient être comprises comme un moyen d'englober l'expérience et les stratégies de ce village.

Ce qui apparaît clairement c'est que les conflits entre les représentants des différentes religions gardaient une place plus grande dans l'imagination populaire que les conflits entre les différentes nations. La Vierge de Verdun défendit la ville contre les huguenots, celle de Varennes contre les Prussiens protestants, les différentes Vierges de Belgique, de la Vallée du

Rhin, d'Italie et d'Espagne défendirent leurs villes contre les troupes françaises révolutionnaires et napoléoniennes qui étaient considérées comme les ennemis de l'Église. En Bretagne, la Vierge était à la tête des combats contre ces hérétiques d'Anglais. Il était possible dans une certaine mesure de tisser cette histoire de conflit religieux avec les conflits nationaux. Ce n'est pas seulement Lorient qui était sous la protection de la Vierge, Louis XIII lui avait dédié tout le royaume ; Lorient pouvait être alors vue comme la partie représentant le tout. Étant donné que, autant que je sache, les Anglais n'ont jamais miné ni Lamballe ni Saint-Malo, on pourrait supposer que ces légendes sont nées à une autre époque de conflits et ont été réactualisées et resituées pendant les guerres franco-britanniques, et de cette manière « nationalisées ». Un phénomène similaire a eu lieu avec Notre-Dame de la Carole, une statue parisienne légendaire qui aurait dit-on puni une violente attaque menée par un soldat. Dans les premières versions de la légende (apparue au XVe siècle), la nationalité du soldat n'était pas mentionnée. Toutefois, au XVIIIe siècle, il était identifié, selon les versions, comme étant soit suisse soit britannique. [51]

Cependant, il est difficile de soutenir les thèses selon lesquelles la Vierge était partisane d'une cause nationale plutôt que d'une autre. Sa protection était totalement locale ; elle ne dépassait pas les limites de sa communauté, paroisse ou commune. Ainsi, en 1758, si Pléboulle fut sauvé, rien n'empêcha les soldats britanniques de piller et de saccager les villages voisins. Les gens de Pléboulle remercièrent la Vierge de la protection qu'elle leur avait accordée, mais ils ne virent pas son intervention comme un signe de faveur particulière envers la Bretagne ou la France. Dans l'ensemble, ces légendes surnaturelles étaient purement locales et souvent urbaines. Les communautés urbaines utilisaient souvent les personnifications féminines de leurs villes dans leurs armoiries, leurs entrées cérémoniales et leurs adresses officielles. Les vierges en général, et la Vierge en particulier, faisaient un symbole idéal pour l'enceinte urbaine ; sa pureté représentait l'intégrité politique, économique et militaire de la commune. Si la vierge est préservée de toute souillure, alors la commune qu'elle représente est épargnée de l'entrée d'un corps étranger qui ébranlerait l'autonomie de son existence. Il n'est donc pas surprenant que la commémoration et la célébration de tels miracles soient étroitement liées à l'identité de la ville et de ses habitants et mobilisent ainsi les diverses personnes morales qui une fois rassemblées forment la structure visible de la vie urbaine. Les processions générales telles que celles qui ont lieu à Lorient impliquaient les différentes congrégations, les confréries, l'équipe municipale, les corporations, alors que les représentants de l'État brillaient en général par leur absence. Les processions faisaient le tour des limites de la commune, montrant explicitement que les limites des bontés de la Vierge codéterminaient leur propre identité. Ainsi, de tels miracles ne peuvent pas vraiment être interprétés comme des signes de préférence nationale. En effet, ils pourraient tout autant être utilisés dans les rivalités entre communes voisines.

Saint-Cast ne fut pas épargné des pilleurs en 1758 ; son miracle prend du coup une forme assez différente. Les sacrilèges que commirent les troupes britanniques, tels que le pillage des églises, sont certainement ce dont les gens se souviennent le mieux en ce qui concerne ces descentes. D'après la légende, la chapelle de Sainte-Blanche dans le village des pêcheurs à

la pointe de la péninsule de Saint-Cast fut pillée par les soldats qui emmenèrent sa statue (ou Blanche en personne, comme le veut une autre version) sur leurs bateaux jusqu'à Londres. Cependant, la sainte parvint à s'échapper et revint à sa chapelle en marchant sur les eaux. On peut encore voir – je l'ai vu de mes propres yeux – le chemin qu'elle emprunta ; c'est un sillage blanc qui s'étend du cap vers les côtes britanniques et qui marque en fait la rencontre de deux courants. [52] Si les vierges de Lorient, Saint-Malo et d'ailleurs symbolisent une communauté préservée, alors le retour de Sainte-Blanche peut être vu comme le symbole d'une communauté qui renaît après tant de souffrances. Toutefois, à l'image du village de Saint-Cast, la sainte ne revint pas indemne de son expérience aux mains des Britanniques. Elle y perdit deux doigts (comme on peut toujours le voir sur la statue). Une autre version raconte qu'elle se cacha des Britanniques dans une cheminée et qu'elle en fut noircie, Sainte-Blanche se muant en Sainte-Noire. [53]

Si nous tentons d'interpréter ces légendes, nous sommes frappés de voir combien la guerre est dépeinte négativement par rapport à la version régionaliste de Saint-Cast. À la place de récits héroïques de résistance individuelle ou collective, à la place de la guerre comme l'occasion de renforcer les liens entre les habitants et les valeurs de la foi et de la patrie, nous avons ici des histoires de pertes et de dégâts irréparables. Parmi d'autres dégradations commises par les Britanniques, mentionnons le bras brisé de la croix dans le village de pêcheurs. [54] Le soldat responsable de ce sacrilège, comme le veut un autre trope courant dans les légendes, fut tué par la suite. Mais la croix resta mutilée, tout comme le village qu'elle symbolisait. L'absence de tels récits héroïques explique probablement pourquoi il fut si difficile d'y apposer une interprétation régionaliste ; la vision de la guerre par les locaux était si négative qu'il n'y avait rien pouvant nourrir des récits patriotiques. Si on voit dans les légendes une manière d'aborder les différentes stratégies pour régler des problèmes contemporains, alors il est clair que les Castins ne recommandaient pas la résistance. Il était possible de se cacher (comme l'a fait Sainte-Blanche dans certaines légendes) ou de supporter l'emprisonnement et les mauvais traitements, et dans ces cas-là y survivre, mais se défendre et rendre les coups n'était pas une option réaliste. Ce qui importait, c'était l'endurance. Et bien que je sois maintenant en pleine spéculation, je pense personnellement que ceci reflète davantage la réaction populaire aux invasions britanniques de 1758 que la réponse officielle de Saint-Cast à la victoire avec toutes ces remises de médailles, ces célébrations, ces feux d'artifice et ces *Te Deum*.

Lorsque je commençai à travailler sur le sujet, je m'étais imaginé que la collection de légendes locales de Sébillot me fournirait une masse incroyable de documents qui me permettrait de construire une autre histoire plus démocratique. En fait, au lieu de cela, j'ai dû me frayer un chemin à travers les silences et les non-dits. Et bien que ceci complique la tâche, pour un historien, ce qu'une société choisit d'oublier est potentiellement aussi intéressant que ce qu'elle choisit de garder en mémoire. L'anthropologue I. M. Lewis observa que les sociétés orales étaient caractérisées par ce qu'il nomma « une amnésie structurale ». [55] Ainsi, elles décidaient d'arrêter de parler sans cesse de choses (expériences passées mais aussi vieilles inventions) qui n'avaient plus d'intérêt ni de fonction dans le

présent. Si on ne trouvait pas d'application pratique à une certaine connaissance, alors on la laissait de côté. Les sociétés lettrées, au contraire, se distinguent par leur redondance ; elles s'encombrent de connaissances et d'histoires inutiles. L'absence de légendes sur la bataille de Saint-Cast est peut-être un exemple de cette amnésie structurale ; les pêcheurs de Saint-Cast n'avaient rien à tirer d'histoires sur les batailles maritimes franco-britanniques, alors, ils l'oublèrent. Il se peut que l'oubli soit lui aussi une forme positive et démocratique d'histoire.

[1] Paul Sébillot, « Notes pour servir à l'histoire du folk-lore en France », *Revue des traditions populaires*, XXVIII, 1913, p. 52-53.

[2] Paul Sébillot, « Les petites légendes locales », *Revue des traditions populaires*, XII, 1897, p. 129-142.

[3] Paul Sébillot, « Géographie légendaire d'un canton », *Revue des traditions populaires*, XVI, 1901, p. 1-8.

[4] Nicole Belmont, *Arnold Van Gennep : The Creator of French Ethnography*, Chicago, Chicago University Press, 1979, p. 126.

[5] Nicole Belmont, *Aux sources de l'ethnologie française : L'académie celtique*, Paris, CTHS, 1995, p. 33.

[6] Albert Meyrac, « Les précurseurs de nos études (1) : histoire de quelques manuscrits », *Revue des traditions populaires*, II, 1887, p. 529-531.

[7] Jacob Grimm et Wilhelm Grimm, *The German Legends of the Brothers Grimm*, ed. trans. Donald Ward, London, Millington, 1981, t. 1, p. 1.

[8] Timothy Tangherlini, « Rhetoric, Truth and Performance : Politics and the Interpretation of Legend », *Indian Folklife*, XXV, 2007, p. 9.

[9] Jules Michelet, *Histoire de la Révolution française*, Paris, 1847, vol. 2, p. 528.

[10] Charles Rearick, *Beyond the Enlightenment : Historians and Folklore in Nineteenth-Century France*, Bloomington IN, Indiana State University Press, 1974, p. 98.

[11] George Sand, *Légendes rustiques*, éd. Evelyne Bloch-Dano, Saint-Cyr-sur-Loire, Christian Pirot, 2000, p. 64. Mais il faut noter que dans la préface Sand a aussi écrit : « Le paysan est donc, si l'on peut ainsi dire, le seul historien qui nous reste des temps anté-historiques » (p. 18).

[12] Paul Sébillot, *Traditions et superstitions de la Haute-Bretagne*, Paris, Maisonneuve et Cie, 1882, t. 1, p. 345.

[13] Paul Sébillot, *Croyances, mythes et légendes des pays de France*, Paris, Omnibus, 2002, p. 1341.

- [14] Paul Sébillot, *Petite Légende dorée de la Haute-Bretagne*, Rennes, Terre de Brume, 2005, p. XVIII.
- [15] Sébillot, *Croyances, mythes et légendes des pays de France*, p. 1406.
- [16] Sébillot, *Petite Légende dorée*, p. XX.
- [17] Sébillot, « Les petites légendes locales », p. 131.
- [18] Les désaccords entre l'histoire documentaire et les légendes aborigènes étaient au cœur des « Australian history wars » [guerres de l'histoire en Australie] de cette dernière décennie. Voir le débat dans *Australian Historical Studies*, XXXV, 2004.
- [19] Carl W. Von Sydow, "Kategorien der Prosa-Volksdichtung", in Carl W. Von Sydow et Laurits Bodker (ed.), *Selected Papers on Folklore*, Copenhague : Rosenkilde & Bagger, 1948, p. 73-77.
- [20] Reidar Christiansen, *The Migratory Legends : A Proposed List of Types with a Systematic Catalogue of the Norwegian Variants*, Helsinki, Folklore Fellows' Communications CLXXV, 1958.
- [21] Linda Degh et Andrew Vazsonyi, « The Memorata and the Proto-Memorata », *Journal of American Folklore*, LXXXVII, 1974, p. 226-228.
- [22] Niall Ó Ciosain, « Approaching a Folklore Archive : The Irish Folklore Commission and the Memory of the Great Famine », *Folklore*, CXV, 2004, p. 224-225.
- [23] Tangherlini, « Rhetoric, Truth and Performance », p. 8. Elliott Oring, « Legendry and the Rhetoric of Truth », *Journal of American Folklore*, CXXI, 2008, p. 127-166.
- [24] Tangherlini, « Rhetoric, Truth and Performance », *ibid.*, p. 8.
- [25] Lewis Namier, « Symmetry and Repetition », dans L. B Namier (ed.), *Conflicts : Studies in Contemporary History*, London Macmillan, 1942, p. 69-70.
- [26] Guy Beiner, *Remembering the Year of the French : Irish Folk History and Social Memory*, Madison WI, Wisconsin University Press, 2007, p. 197-198.
- [27] Ó Ciosain, « Approaching a Folklore Archive », p. 224.
- [28] Guy Beiner, « Who were 'The Men of the West' ? : Folk Historiographies and the Reconstruction of Democratic Histories », *Folklore*, CXV, 2004, p. 217.
- [29] Michel Lagrée and Jehanne Roche, *Tombes de mémoire : la dévotion populaire aux victimes de la Révolution dans l'Ouest*, Rennes, Apogée, 1993, p. 9.
- [30] Eva Guillorel, « Chapitre 1 : La chanson de tradition orale, source pour l'histoire ? Bilan historiographique », dans *La complainte et la plainte. Chansons de tradition orales et archives criminelles : deux*

regards croisés sur la Bretagne d'Ancien Régime (16e-18e siècles), thèse d'histoire, Rennes 2, décembre 2008, volume 1, p. 9-71.

[31] Pierre Nora, «Entre Mémoire et Histoire», Pierre Nora (dir.), *Les lieux de mémoire*, 1. *La République*, Paris, Gallimard, 1984, p. XVII.

[32] Fred Anderson, *Crucible of War : The Seven Year's War and the Fate of Empire in British North America, 1754-1766*, London, Faber, 2000, p. 303.

[33] Sébillot, *Traditions et superstitions de la Haute-Bretagne*, t. 1, p. 346

[34] Frédéric de La Noue, *Notice sur le combat de Saint-Cast (11 Septembre 1758)*, Dinan, Bazouge, 1858, p. 18.

[35] Sébillot, *Légendes locales de Haute-Bretagne*, Paris, Res Universis, 1993, p. 145.

[36] David Hopkin, Yann Lagadec, Stéphane Perréon, « La bataille de Saint-Cast (1758) et sa mémoire », *Annales de Bretagne et des Pays de L'Ouest*, CXIV, 2007, p. 195-215.

[37] Eugène Danycan de L'Espine, *Pléneuf et ses environs : guide du baigneur*, Paris, L'Oeuvre de Saint-Paul, 1883, p. 93.

[38] François Marquer, "Les Croix Légendaires IV : Les Croix de Pierre à Saint-Cast", *Revue des traditions populaires*, 12, 1892, p. 405.

[39] Sébillot, *Légendes locales de Haute-Bretagne*, p. 20.

[40] David Hopkin, "Legends of the Allied Invasions and Occupations of Eastern France, 1792-1815", Alan Forrest et Peter H. Wilson (ed.), *The Bee and the Eagle : Napoleonic France and the End of the Holy Roman Empire*, 1806, Houndsmills, Palgrave Macmillan, 2009, p. 214-233.

[41] David Hopkin, Yann Lagadec, Stéphane Perréon, « 'A pleasant country' : visions britanniques sur les descentes de 1758, de Cancale à Saint-Cast », *Bulletin et mémoires de la Société archéologique et historique d'Ille-et-Vilaine*, CXII, 2008, p. 31-70.

[42] Sébillot, *Croyances, mythes et légendes des pays de France*, p. 1466.

[43] De La Noue, *Notice sur le combat de St-Cast*, p. 17.

[44] Sébillot, *Légendes locales de Haute-Bretagne*, p. 143.

[45] Sébillot, *Traditions et superstitions de la Haute-Bretagne*, t. 1, p. 369.

[46] Sébillot, *Croyances, mythes et légendes des pays de France*, p. 1413-1414.

[47] Pierrick Pourchasse, « La Vierge contre les Anglais : mémoire d'un non-événement (Lorient, 1746) »,

Annales de Bretagne et des Pays de l'Ouest, CXIV, 2007, p. 185-194.

[48] David Hopkin « Sieges, Seduction and Sacrifice in Revolutionary War : The 'Virgins of Verdun', 1792 », *European History Quarterly*, XXXVII, 2007, p. 528-547.

[49] Axel Olrik, « Epic Laws of Folk Narrative », Alan Dundes (ed.), *The Study of Folklore*, Englewood Cliffs NJ, Prentice-Hall, 1965, p. 129-141.

[50] Walter J. Ong, *Orality and Literacy : The Technologizing of the Word*, London, Routledge, 1982, p. 49-56.

[51] Jacques Antoine Dulaure, *Histoire physique, civile et morale de Paris depuis les premiers temps jusqu'à nos jours*, Paris, Guillaume, 1823, t. 4, p. 53-55.

[52] Sébillot, *Petite Légende dorée*, p. 4-7.

[53] *ibid.*, p. 5.

[54] Marquer, « Les Croix Légendaires IV », p. 405

[55] I. M Lewis, « Force and Fission in Northern Somali Lineage Structure », *American Anthropologist*, n.s. LXIII, 1961, p. 101.