

Le cycle des septuplés. Examen de quelques versions folkloriques et hagiographiques celtiques (Deuxième partie: légendes pieuses, traditions topographiques et héritage mythique)

François DELPECH
(CNRS-CRES. Paris, Francia)

RÉSUMÉ: En marge du culte breton des Sept Saints, toute une série de légendes topographiques de tradition orale, qui se réfèrent de près ou de loin, voire pas du tout, à ce cycle canonique, parlent des naissances gémellaires et des enfances accidentées de saintes fratries septuples armoricaines, et associent à leur sujet stéréotypes hagiographiques et motifs narratifs folkloriques. Dans ces traditions les protagonistes sont souvent associés, ou même identifiés, à des suicidés. Des récits parallèles ont été recueillis dans le Sud de l'Angleterre, au pays de Galles et en Irlande. Enfin un cycle de contes admonitoires bretons, où est réarticulé le même répertoire d'images et de thèmes narratifs, censure la stérilité volontaire et évoque, dans une perspective pénitentielle, les châtements et rédemptions des femmes qui s'y sont livrées. Ce corpus traditionnel relève du même réseau folklorique que les légendes ibériques orales relatives aux «Porceles de Murcia», à Maria Mantela, aux infants de Lara. On examine ce qui dans ce réseau reconduit à un héritage mythique celtique et à son recyclage cléricale.

MOTS-CLÉS: Septénaire, Légende des Sept Saints de Bretagne, Porceles de Murcia, Maria Mantela, infants de Lara

RESUMEN: Al margen del culto bretón a los Siete Santos, existe toda una serie de leyendas locales de tradición oral, que se refieren cercana o lejanamente a este ciclo canónico. En éstas, se trata sobre los nacimientos gemelares y las infancias accidentadas de santas hermandades séptuplas armoricanas, que se asocian a estereotipos hagiográficos y motivos narrativos folklóricos. Los protagonistas de estas tradiciones suelen estar asociados, o incluso identificados, con los suicidos. Narraciones paralelas fueron recogidas en el Sur de Inglaterra, en Gales y en Irlanda. Por fin, un ciclo de cuentos admonitorios bretones, donde se articula el mismo repertorio de imágenes y temas narrativos, censura la esterilidad voluntaria y evoca, en una perspectiva penitencial, los castigos y redenciones de las mujeres que se han entregado a ésta. Este corpus tradicional se inscribe en la misma red folklórica que las leyendas ibéricas orales relativas a los «Porceles de Murcia», a María Mantela y a los infants de Lara. Se examina lo que en esta red de motivos responde a una herencia mítica celta y a su reciclaje clerical.

PALABRAS-CLAVE: Gemelos, Leyenda de los Siete Santos de Bretaña, Porceles de Murcia, María Mantela, infants de Lara

I. VIES DE SAINTS ET TRADITIONS TOPOGRAPHIQUES

Dans une série de légendes locales armoricaines assez analogues aux récits hagiographiques du cycle des «Sept Saints de Bretagne» étudié dans la première partie de ce travail¹, cycle auquel elles sont manifestement plus ou moins liées, l'accent est moins mis sur la sainte destinée des protagonistes que sur leurs enfances, notamment marquées par l'épisode de l'abandon, voire de la tentative d'infanticide, perpétrés par l'un de leurs parents. Dans ces récits, dont les héros sont généralement d'origine plus humble, la pauvreté et la faim suffisent souvent à expliquer, d'une manière claire et cohérente, le

¹ Delpech (2012).

comportement parental. Quant aux topiques hagiographiques, ils y sont plus diffus, comme noyés parfois dans un merveilleux à demi païen, plus proche de l'univers des fées celtiques que de celui des moines et des évêques.

1. C'est d'abord, au «Village des Sept Saints», à Erdeven, cette histoire d'une pauvre affligée d'une portée de sept jumeaux: «sur le conseil du diable», selon certaines versions, elle décide de n'en garder qu'un seul et remet les six autres à une servante (*sic*) en lui ordonnant d'aller les noyer dans le ruisseau. La servante met les enfants dans un crible à blé et se dirige vers le lieu du crime projeté.

En chemin, fatiguée par le poids de son fardeau, elle s'assied et pose le crible sur un rocher à côté d'elle. Mais le crible s'enfonce aussitôt dans la pierre et la servante elle-même, collée au roc, ne peut plus se lever. Elle entend alors une voix qui lui dit de rapporter les enfants auprès de leur frère. Le crible se laisse alors dégager de la pierre, la servante parvient à se remettre debout (les traces du crible et du vêtement de la servante sont, dit-on, encore visibles sur le rocher en question) et s'enfuit en courant avec son fardeau.

Le dénouement varie selon les versions.

Certaines assurent que la servante, sur le chemin du retour, rencontra le père des enfants et lui raconta toute l'affaire. Celui-ci mit les six garçons en nourrice, et l'on nous dit, sans autre précision ultérieure, que les sept frères deviendront les sept évêques de Bretagne.

Dans d'autres versions, dont l'une mentionne la rencontre avec le père et l'autre l'omet, il est ajouté que, au moment d'arriver au village (ou sur le seuil de la maison) pour y rapporter les enfants, la servante heurte du pied une pierre qui se trouvait sur le chemin: cependant elle ne tombe pas car la pierre s'enfonce dans le sol de granit et son pied s'y imprime comme dans de la cire molle, y laissant une trace encore visible².

On remarque dans ce récit comme un flottement au sujet de l'instance salvatrice: il y a d'une part la voix mystérieuse, qui évoque quelque protecteur surnaturel (ou protectrice: comparer avec la version de Gouezec analysée plus loin), et d'autre part le père, dont l'intervention semble —au moins dans l'une des versions— décisive et conforme à la tradition, telle que nous la connaissons par les exemples espagnols et provençaux, du conte-type 762.

Cette légende est d'ailleurs la plus proche des récits méridionaux de toutes celles que nous trouvons en Bretagne: c'est la seule où il est spécifié que la mère garde un des enfants avec elle, et on peut interpréter le thème de la roche qui s'enfonce comme une variante de la lagune ou du précipice qui s'ouvre spontanément sous les pieds de Doña Lambra dans les versions populaires de la légende des Enfants de Lara.

Cependant la légende est ici complètement «bretonnisée»: liée à un paysage particulier (il y a, au village en question, une chapelle et une fontaine consacrées au sept saints) et aux caractéristiques du relief local, elle s'inscrit tout spécialement dans la grande tradition armoricaine des «pierres à empreintes»³. Le motif récurrent de la pierre qui s'enfonce et celui du crible signalent, mieux que ne le font la plupart des autres ver-

² Sébillot (1968², t. I: 399), Saintyves (1934-1936, t. III: 451, n.° 2241, «La pierre au crible et le pied de la servante au village des Sept Saints»), d'après Cadic (1919: 45-47). La légende est également rapportée par Le Roy (1950).

³ Sébillot (1968², t. I: 359-412, «Les empreintes merveilleuses»). Voir aussi Abgrall (1890: 7). Voir Delpech (2012: 37, sur les auges de pierre transformées en nefs) et *ibid.*: 41, sur le «berceau» rocheux de Cieux et l'empreinte du pied de Cast. Cf. la caverne des Sept Dormants, qui n'est pas une empreinte mais déjà un «berceau».

sions examinées, le contexte mythico-rituel dans lequel a dû se constituer ce type de légende.

En ce qui concerne le *crible*, il y a lieu de signaler le rôle symbolique particulier des divers récipients dans lesquels sont véhiculés les jumeaux (paniers, *cántaros*, plateaux de métal précieux etc., avec diverses connotations mythologiques) dans la plupart des versions du conte-type 762.

Le crible est, comme le van dans les rites dionysiaques, l'un des instruments agricoles les plus chargés de significations mystiques. Lié à la magie érotique et à la divination⁴, utilisé dans des ordalies (en particulier les épreuves de chasteté liées à l'eau, comme celles dont nous avons traité à propos de la femme de Saint Jacut: selon Valère Maxime —VIII-1-5— la vestale Tuccia, accusée d'avoir enfreint le tabou sexuel attaché à sa fonction, fut condamnée à porter l'eau du Tibre dans un crible depuis le fleuve jusqu'à la maison de Vesta sur le forum! Sous cette forme le motif du crible, proche de celui du «Tonneau des Danaïdes», apparaît, au titre d'«épreuve difficile ou impossible» dans de nombreux contes populaires), le crible est surtout la matérialisation du symbolisme de la *discrimination* qui est à l'œuvre dans l'épisode de l'épreuve d'identification imposée à la mère des jumeaux.

Les origines celtiques et la dimension cosmogonique du thème sont notamment patentes dans le récit irlandais de la deuxième bataille de Moytura (= Mag Tured), où le jeune Miach, fils du médecin des dieux Dian Cecht, est tué et enseveli: sur sa tombe se mettent à pousser 365 herbes différentes, correspondant chacune à une des parties de son corps. La sœur de Miach entreprend alors de *trier* ces herbes dans son *manteau*, projet contrecarré par son père qui mêle les plantes afin que nul ne puisse, sans une révélation divine, en connaître les vertus curatives. Il y a ici les réminiscences évidentes d'un mythe de création (par éclatement d'une Entité primordiale, dont les différentes parties sont à l'origine de l'univers, puis par classification et séparation des composantes à partir desquelles se construit un cosmos organisé), réinterprété en épisode épico-romanesque⁵. On retiendra que la légende des 365 rejetons jumeaux de Marguerite de Hollande, recueillis quant à eux dans *un plateau* d'or et baptisés, a probablement transposé des éléments d'un mythe cosmogonique du même genre.

Quant aux pierres qui s'amollissent et gardent des *empreintes*, motif dont nous avons déjà trouvé des occurrences et des parallèles⁶, il est très probable qu'elles transmettent, matérialisé, le souvenir d'anciens rituels de *dépôt sur le sol*, comprenant sans doute une exposition sur la pierre, dont on retrouve des traces dans de nombreuses légendes de naissance merveilleuse et d'exposition⁷.

Ces rites, qui ont pu revêtir, selon les cas, des significations diverses et remplir des fonctions parfois contradictoires —renforcement magique, rite de passage, de séparation, d'intégration, de légitimation, ordalie, test de résistance etc...—, ont été réinterprétés et reconstruits dans les différents «champs idéologiques» dans lesquels on les a transposés. Si bien qu'ils apparaissent alternativement:

-tantôt comme rappels légendaires d'une *autochtonie* (comme saint Cieux, les Dormants ensevelis dans le sein de la montagne sont mis au monde une seconde fois par

⁴ Cirac Estopañán (1942: 54).

⁵ Guyonvarc'h (1980: 49).

⁶ Cf. *supra* n. 3. Voir aussi les sept cavités du dolmen des saints Mairec: Delpech (2012: 42). Voir *infra* n. 62.

⁷ Granet (1953: 159-202). Voir aussi Belmont (1973: 77-89).

celle-ci au moment de leur «réveil»: véritables fils de la Terre, que l'on a pu comparer aux sept métaux mûris dans les entrailles du monde minéral⁸),

-tantôt comme *ordalie* au terme de laquelle l'innocence calomniée se révélera au grand jour⁹.

2. Une légende assez proche de celle que nous venons d'examiner est racontée dans la région de Gouezec, où elle est associée à une chapelle de «Notre Dame des trois fontaines» (on y trouve en effet trois sources, dont l'une est consacrée à saint Jean, l'autre aux trois Maries, la troisième à «la Mère du Lait»).

Le héros en est un pauvre homme dont la femme a accouché de neuf jumeaux. Il les met dans un panier et va les porter à la chapelle afin de les noyer dans les sources. Alors qu'il vient de poser son panier sur une pierre, lui apparaît une Dame, qui lui demande ce qu'il contient. Il répond que ce sont «neuf petits cochons à vendre». La Dame découvre cependant la vérité et propose à l'homme d'épargner et de faire baptiser ses enfants: en échange de quoi elle promet que leur subsistance sera assurée. Effectivement, en rentrant chez lui il trouve ses granges pleines. Lorsqu'il revient au sanctuaire pour le baptême, il voit la statue de la Vierge s'animer et venir vers lui: il reconnaît en elle la Dame qui lui était apparue. Elle se met à répandre sur le sol des pièces d'or qui s'enfoncent dans les dalles de l'église, où l'on voit encore leurs empreintes, ou se transforment en poussière quand on veut les ramasser. Les enfants sont baptisés mais meurent l'un après l'autre au fur et à mesure que l'eau coule sur leurs fronts¹⁰...

Une version un peu différente ne prête au malheureux père que trois jumeaux: les ayant placés dans un panier pour aller les noyer dans les sources situées près d'une chapelle, il pose le panier sur une pierre. Lui apparaît alors une belle dame qui lui dit de s'en retourner avec ses enfants et lui assure qu'il ne manquera jamais de pain pour les nourrir. La marque du panier reste gravée dans la pierre¹¹.

Le premier de ces récits semble partiellement incohérent: les enfants ne sont sauvés que pour finalement mourir. Les dons surnaturels que l'on croyait destinés à leur subsistance s'évanouissent (la légende précise même que de la moisson engrangée il ne reste finalement rien). Y a-t-il eu oubli ou omission d'un épisode intermédiaire au cours duquel, par exemple, le père aurait commis une transgression (ou manifesté quelque cupidité) qui lui aurait valu le retrait des avantages octroyés? Plus vraisemblablement peut-être une contamination entre deux types de récits: il semble qu'il y ait ici une superposition, mal ajustée, d'une légende de sauvetage des jumeaux (du type Porcel, Porcellet, etc...) et du thème narratif de la vente d'enfants à un être surnaturel. Le baptême et la mort des jumeaux sont ici l'équivalent d'un passage dans l'au-delà: la pluie de

⁸ Bonnet (1977: 171-172) esquisse sur cette base une équivalence suggestive entre les sept martyrs et les Courètes qui à Ephèse figurent parmi les assesseurs de la Déesse. Sur les interprétations grecques des mythes de l'autochtonie voir Loraux (1979: 3-26).

⁹ Cf. dans le *Ramayana* le retour final (qui vaut justification) de Sita à la terre d'où elle était issue, au terme de son exil en compagnie de ses fils jumeaux (exil dû au soupçon d'impureté qui pesait injustement sur elle suite à son enlèvement par le démoniaque Ravana). Voir aussi le supplice de la mère, injustement accusée de bestialité, dans le conte-type ATU 707 (*The three golden Children*): ses enfants (nés jumeaux) ont été subtilisés à leur naissance par ses sœurs jalouses, qui leur ont substitué des chiots, et elle est, dans certaines versions, ensevelie dans le sol jusqu'à la poitrine, comme la Déesse d'Ephèse, que les terres cuites locales représentent émergeant de la Terre et encadrée par les dieux géminés que sont les Kabyres ou les Dioscures: voir Chapouthier (1935: 226) et Bonnet (1977: 172 et 174). Significativement la servante de la légende bretonne, ici avatar de la mère, se trouve elle aussi prise, capturée par la roche, où son empreinte restera visible à côté de celle du crible.

¹⁰ Le Scouëzec (1966: 240-243, d'après A. Le Braz).

¹¹ Sébillot (1968², t. I: 339).

pièces d'or serait le prix payé par la Dame pour la portée: le fait que cet or disparaisse ou tombe en poussière rappelle un motif fréquent dans les récits de marchés conclus entre des hommes et des fées (les dons qu'elles octroient sont illusoires ou ne durent que quelques heures. On sait d'autre part qu'elles cherchent souvent à s'approprier la progéniture des humains).

Les pièces d'or qui s'impriment dans le sol sont un trait typique de ce genre de récit: on montre par exemple sur la margelle d'une fontaine, près de l'église de Lanlef, l'empreinte de la pièce d'or qu'y déposa Satan pour payer un enfant que sa mère lui avait vendu¹². Ce thème a peut-être été attiré dans l'orbite de la légende par la réminiscence d'une forme plus ancienne où les jumeaux étaient, d'une manière ou d'une autre, mis en contact avec de l'or¹³.

En tout état de cause, la légende de Gouezec relève manifestement du même sous-type que celle d'Erdeven, dont elle reprend les motifs (le panier qui s'enfonce, l'intervention surnaturelle), et avec laquelle elle entretient, dans une certaine mesure, un rapport de symétrie inversée: le rôle tenu par la mère (et la servante) est ici assumé par le père. A Erdeven celui-ci apparaissait pour sauver et appuyait l'intervention surnaturelle venue contrecarrer le projet maternel. A Gouezec le surnaturel prend l'aspect d'une entité maternelle et sacrée qui rappelle le personnage de sainte Gwenn (motif de la statue ambulante), «mère du lait» à laquelle, nous l'avons vu, est consacrée l'une des trois fontaines du sanctuaire, et vient interrompre l'action criminelle du père.

L'origine rituelle de la légende et l'ambivalence de la perception du sacré qu'elle implique sont ici manifestées par le fait que le lieu même où devait se perpétrer le crime devient l'espace de la rédemption (par le baptême): l'exposition —dépôt sur la pierre du sanctuaire— et l'immersion voient ici leurs significations s'inverser, et le projet criminel devient consécration, en même temps que la lustration baptismale détermine une définitive soustraction à l'espace profane des vivants (comme le «réveil» des sept dormants, prélude à leur mort définitive). On ne saurait mieux, quoique dans un contexte à demi païen, souligner la portée mystérieuse de la légende et la double signification de gestes et d'images qui ont sans doute une origine cérémonielle et magico-religieuse, mais que l'on ne trouve le plus souvent mobilisés que dans le cadre d'une anecdote romanesque ou mélodramatique plus ou moins proche du fait divers.

On n'aura pas manqué de noter deux détails, tout à fait insolites dans le cycle breton, qui sont la marque probable d'une acculturation: les jumeaux sont neuf (ou trois), ce qui interdit toute assimilation avec les Sept Saints, et le père prétend que ce sont des *petits cochons*. Ces deux traits, dont le second n'a ici aucune pertinence narrative et aucune fonction propre, sont sans doute le résultat d'une influence espagnole ou provençale (type Porcel-Porcellet): on connaît l'importance et la fréquence des relations culturelles de tous niveaux entre la Bretagne et le Nord-Nord-Ouest de la péninsule ibérique, cela depuis une époque sans doute très ancienne. Il est cependant difficile, voire impossible, de déterminer ce qui relève d'un fond commun archaïque (celtique) et ce qui s'explique par des contacts maritimes ultérieurs. Quant aux légendes provençales on sait que leur influence s'étend dans le Vendômois (légende de Montigny Le Ganelon où

¹² *Ibid.*

¹³ Dans certaines recensions de la légende des 365 rejetons de Marguerite de Hollande, autre version du type ATU 762, ces multiples avortons sont déposés à leur naissance dans un plateau d'or. Dans une légende portugaise relevant du même cycle de récits, celle de Maria Mantela, la mère des sept jumeaux porte le même nom qu'un personnage du folklore topographique local lié à des trésors cachés et à des objets d'or: voir Delpech (à paraître: «Figures de l'opposition...»). Le thème de la naissance (d'un personnage ou d'une série) septuple ou sextuple apparaît lié à celui du «germe d'or» dans les mythes hindous relatifs à la naissance de Skanda et à celle des Sept Maruts: O'Flaherty (1981²: 93-110).

apparaît le motif porcin indépendamment de toute nécessité onomastique) et on en retrouve les traces jusqu'en Belgique (voir la légende de Trazeignies)¹⁴.

3. Une autre légende, où manque la séquence de l'exposition mais où un personnage féminin est étroitement associé à la série gémellaire, est racontée à Daoulas. Une femme accouche un jour de sept jumeaux. Effrayés par cette anormale fécondité les habitants du pays décident de l'expulser. Elle jette alors une malédiction sur toute la région: «Brest croîtra, Daoulas déclinera; quand on construira une maison il s'en écroulera trois»¹⁵. Là encore le récit est associé à une dévotion à «Notre Dame des Trois Fontaines»: elle a, à Daoulas, un oratoire et une source.

Il est évident que la mère multipare est ici une projection profane —quoique encore remplie de puissance magique— de l'Entité numineuse, déesse, fée ou vierge, qui préside au lieu sacré et y règle les forces de la fécondité et de la prospérité locales. L'insulter et la rejeter est une grave erreur car elle va emporter avec elle et transférer à sa nouvelle résidence les bonnes influences dont elle a la clé. C'est exactement ce qui se produit dans le cas de Brigitte, dont le départ transforme le royaume qu'elle quitte en «Gaste Terre»¹⁶, et dans celui de Mélusine, qui assure, «fée maternelle et bâtisseuse», la prospérité des Lusignan tant que l'on respecte la règle qu'elle a imposée, mais provoque le déclin du pays quand l'interdit est transgressé; elle aussi lance une malédiction: «Pouzauges, Tiffauges, Mervent, Châteaumur et Vouvant, iront chaque an, je le jure, d'une pierre périssant»¹⁷.

On a vu que le thème de la mendicante, insultée à cause de ses jumeaux, qui maudit sa calomniatrice, laquelle devient à son tour multipare, est au centre du conte-type 762. Ce dernier recoupe, sur ce point, les légendes relatives aux conséquences désastreuses du manque de charité ou d'hospitalité à l'égard de certains personnages qui sont en fait des divinités déguisées. Leur colère, ou leur départ, provoque des catastrophes qui affectent toute la région. Le refus de nourriture, l'insulte à la mendicante, sont d'abord des imprudences magiques. Ce thème mythique trouve son expression rituelle dans le folklore des quêteuses qui accompagnent la Reine de Mai: l'hyperfécondité, liée à l'abondance, y devient instrument de punition, comme dans les récits qui mettent en scène la malédiction de la mendicante et ses conséquences, et les enfants sont source de pénurie sinon de honte. Quand l'obole est trop maigre, les quêteuses lancent au donateur

¹⁴ On sait que c'est principalement dans la légende murcienne des «*Porceles*», dramatisée notamment par Lope de Vega, et dans la tradition provençale parallèle relative à la famille des Porcellet d'Arles, qui relèvent toutes deux du conte-type 762, que le motif porcin intervient dans le cours du récit, où il est supposé expliquer le nom des lignages concernés (soit que la mère des jumeaux ait été maudite par la mendicante multipare qu'elle a repoussée et calomniée, laquelle la voue à connaître à son tour un accouchement multiple semblable à ceux des truies; soit que la servante qui a reçu l'ordre d'aller noyer les jumeaux tente, au moment où elle est sur le point d'être prise sur le fait, d'expliquer les cris qui sortent de son panier en prétendant qu'ils sont poussés par des porcelets). Il en va de même pour les Nyerros catalans. Le motif en question apparaît cependant aussi dans des cas où le nom du lignage est sans rapport avec les suidés (cf. la légende des Enfants de Lara). Même type de tradition généalogique en ce qui concerne des familles dont l'onomastique évoque les canidés: les Guelfes (Welfen) sont issus (métaphoriquement) de «chiots» ou de «louveteaux», probable souvenir des *mannerbunde* de «guerriers-chiens» de l'Antiquité germanique. Les Celtes, quant à eux, ont plutôt été des «guerriers-porcs»: voir Sterckx (1998), Delpech (1999) et Delpech (2012: 30).

¹⁵ Le Scouëzec (1966: 211 sq.).

¹⁶ Delarue (1958).

¹⁷ Dontenville (1973²: 218).

trop parcimonieux: «J’vous souhaitons autant d’enfants qu’il y a de pierrettes avau les champs, ni pain ni pâte pour les nourrir»¹⁸.

Dans ce récit la mère partage donc l’exil des jumeaux. Ceux-ci ne sont que la manifestation du pouvoir surnaturel de fécondité-fertilité associé à leur génitrice. L’exclusion est commune et perd sa fonction initiatique ou sacramentelle. Elle correspond cependant, indirectement, à une épiphanie: c’est par son absence et les conséquences de son départ que se manifeste aux hommes aveugles le caractère numineux de l’entité qu’ils n’ont pas su fixer à leur territoire.

4. Pour en terminer avec les légendes bretonnes, on signalera quelques traditions orales plus ou moins segmentaires, qui nous orientent tantôt du côté du fait-divers tragique, tantôt vers la littérature hagiographique, tout en conservant certaines réminiscences des thèmes qui nous intéressent.

La première est celle qui concerne les «*Sept Saints de Biconguy*»: elle sert à expliquer l’existence d’un mini-circuit inter-paroissial, distinct de la grande boucle du *Tro Breiz* mais fondé, à plus petite échelle, sur le même modèle fédérateur. La légende en question veut que, dans la région de Tremeur et de Tredias, se soit installé saint Georges et qu’il y ait eu sept enfants, dont une fille, Urielle, lesquels restèrent tous dans le pays et en devinrent les saints tutélaires¹⁹.

«Saint Georges» est doublement présent dans la légende puisque l’un des sept jumeaux s’appelle également Georges. On peut se demander pourquoi et comment ce saint, étranger à l’hagiographie armoricaine traditionnelle, a été intégré dans le cycle qui nous occupe. Peut-être y a-t-il ici l’écho d’une tradition ancienne qui intègre Georges dans une série septuple? On sait, en effet, qu’il a dû exister une légende relative aux «sept champions de la Chrétienté», légende dont se serait inspiré l’écrivain élizabéthain Richard Johnson dans son roman en prose *Famous Historie of the Seven Champions of Christendom* (1596-1597). Les sept champions y sont Georges, Denis, Jacques, Antoine, André, Patrick et David (représentants respectifs de l’Angleterre, la France, l’Espagne, l’Italie, l’Écosse, l’Irlande, et du pays de Galles). L’affabulation en est partiellement inspirée de *The Faerie Queene* (la scène au cours de laquelle saint Georges tue en Égypte le Dragon Brûlant et sauve Sabra, fille du roi Ptolémée), mais développe des éléments originaux intéressants. Il y est dit en effet que Kalyb, «lady of the woods» —à rapprocher du Caliban de *La Tempête*?— a enfermé dans un rocher six chevaliers qu’elle retient prisonniers (réminiscence évidente des «enserreuses» de la littérature arthurienne, Viviane, Morgane, et du «Val sans retour», mais aussi, peut-être, de la caverne des sept dormants, dont il conviendrait d’ailleurs d’étudier systématiquement les rapports avec les récits celtiques et arthuriens de dormitions, enchantements et «enserrements» chevaleresques). Elle enlève le jeune saint Georges et, telle la princesse de Trébizonde, tombe amoureuse de lui. Mais celui-ci parvient à l’enfermer dans un roc et à libérer les six autres champions. Chacun part de son côté en quête d’aventures plus ou moins fantastiques. Ils ne se réunissent que lorsque l’Europe est menacée par une invasion païenne. Ce roman a connu une grande popularité outre Manche, attestée par de nombreuses rééditions. On sait que des «*Mummer Plays*» en ont été tirés²⁰ et que, sans doute sous l’influence de ces représentations, se sont multipliés des jeux folkloriques —du type *sword-dances*— où apparaissent au côté de saint Georges, traditionnel

¹⁸ Gueusquin (1981: 34).

¹⁹ Janvier (1897-1898: 163 sq.).

²⁰ Chambers (1969²: 174 sq.).

soldat sauroctone, six ou sept combattants engagés dans une lutte mimée contre telle ou telle effigie de dragon²¹.

Il n'est pas impossible que la légende saintongeaise des sept guerriers païens qui ont raison de «la bête Rô» (les sept pierres de la pointe du Chai sont leurs sièges) soit le résultat d'une folklorisation de cette légende héroïco-hagiographique²².

Indépendante de toute référence hagiographique est par contre la légende contée à *Yffiniac* dans les Côtes du Nord. Un seigneur du pays, de retour d'une expédition lointaine, aurait trucidé ses sept enfants (nés sans doute pendant son absence) dans un moment d'égarement dû à la jalousie (?). On ne précise pas que les enfants fussent jumeaux, mais il est bien indiqué qu'ils étaient tous d'une ressemblance frappante et portaient habituellement des vêtements identiques. Pas de référence explicite aux sept saints, mais les diverses versions de la légende mentionnent une chapelle et une fontaine dite «des Sept Saints»: le meurtre aurait été perpétré dans les environs (ou bien: la chapelle aurait été construite ultérieurement sur le lieu du martyre)²³.

Ici donc se juxtaposent sans se confondre la légende religieuse et le récit folklorique: leur unique point de rencontre est le lieu sacré, centre spirituel et foyer imaginaire où l'une et l'autre, indépendamment, s'enracinent. Double lecture d'un même paysage: on ne sait laquelle est «originale» et l'autre dérivée. Y a-t-il eu tentative de christianisation d'une tradition païenne, dont seul le récit folklorique aurait maintenu le contenu sacrificiel? Ou bien folklorisation secondaire, par référence à un type de légende migratoire à peine entrevu, d'un culte ecclésiastique plus vénérable? Il est probable en fait que les deux processus se sont additionnés et entremêlés, les deux légendes se communiquant réciproquement leurs caractéristiques: d'où l'allure de «passion» du récit folklorique et la teneur mythique de la fable hagiographique. Ici les sept enfants sont bel et bien tués, et tués par leur père. Leur martyre s'inscrit dans toute une série de récits traditionnels relatifs au sort tragique de sept personnages dont maints paysages sont censés porter les traces visibles (cf. les sept infants de Lara).

II. SAINTS ET PORCINS

Le thème zoologique, si important dans la plupart des légendes ibériques et provençales (essentiellement sous la forme de l'allusion porcine ou canine) est à peu près absent des récits bretons, sauf en ce qui concerne la légende de Gouezec. Si dans ce dernier cas l'apparition du motif est probablement due à une influence extérieure, on peut cependant se demander si *l'image de la truie multipare* n'a pas été occasionnellement mêlée, d'une manière ou d'une autre, à certaines variantes bretonnes du cycle que nous étudions.

Il faut en effet remarquer que deux au moins des sept saints qui composent la liste canonique des premiers Évêques de Bretagne sont censés avoir eu quelque relation avec la race porcine. C'est le cas notamment de saint Pol de Léon (alias Paul Aurélien). Selon une légende locale, lorsque le saint fixa le siège de son évêché dans la forteresse de Saint Pol de Léon, il en expulsa tous les animaux qui y avaient élu domicile. Seule une laie sauvage refusa de lui obéir car elle était en train d'allaiter une portée dont elle ne pouvait s'éloigner. Touché de cette sollicitude maternelle, le saint caressa l'animal et décida de le garder et d'installer une porcherie à l'évêché. La laie et sa progéniture don-

²¹ Sur la danse des épées écossaise guidée par saint Georges, suivi de sept saints, vainqueurs du dragon, et sur les «Mummers' plays», voir Schneider (1948: 54 sq.) et Amades (1955: 186), ainsi que Chambers (1903: t. I, chap. 9 et 10, en particulier p. 220 sqq.).

²² Sébillot (1968²: t. II, 126-127). Voir aussi Dontenville (1966: 95 sq. et 98 sq.).

²³ Sébillot (1968²: t. IV, 120) et Trévedy (1898), d'après Jollivet (1854-1859, t. I, 69).

nèrent naissance à une espèce porcine superbe connue en Bretagne sous le nom de «race royale des porcs»²⁴.

On raconte de même que saint Malo, autre membre de la liste canonique, ressuscita une truie et ses sept porcelets qui avaient été tués alors qu'ils ravageaient un champ de blé.

N'y a-t-il pas, derrière ces récits où le topos hagiographique semble recouvrir quelque image païenne, la transposition d'une ancienne représentation celtique associée, comme le thème des héros septuples et géminés, à un mythe de fondation? Il faut, en effet, remarquer que le thème de la poursuite d'une truie ravageuse et de ses sept petits apparaît dans plusieurs récits gallois anciens²⁵.

Quant au type de l'animal-guide lié à une fondation monastique, on le trouve —et il s'agit précisément d'une truie— dans la légende relative à l'*origine de l'abbaye de Glastonbury*. Les récits légendaires consacrés à la fondation de cette abbaye rappellent en effet étrangement certaines des traditions bretonnes examinées dans ce travail. Ils ont été recueillis par Guillaume de Malmesbury dans son *De antiquitate Glastoniensis ecclesiae* (1129-1135), qui se fonde sur des sources antérieures, dont certaines sont irlandaises et remontent au IX^e siècle²⁶. Entre autres légendes, le texte primitif du *De antiquitate*... fait état du voyage de saint David, accompagné de *sept évêques*, pour venir consacrer l'église de Glastonbury, laquelle avait en fait, déjà été fondée et consacrée par saint Philippe et douze disciples du Christ, auxquels avaient succédé douze anachorètes venus avec Phagan et Deruvian, dont on peut se demander s'ils n'ont pas pris la place de quelque paire dioscurique. Une apparition divine vint empêcher David de commettre un sacrilège en lui apprenant que l'église avait déjà été consacrée. Renonçant à son projet, le prélat fonda alors une autre église. Ne peut-on voir dans ce faux-pas rectifié la trace d'une rivalité entre un récit d'origine fondé sur un modèle évangélique —série de douze— et un récit plus proprement celtique, caractérisé par une série septenaire, qui ressortirait à un autre type de modèle, peut-être païen? Noter également que sainte Brigitte était aussi censée avoir séjourné à Glastonbury.

Mais d'autres récits, d'un caractère plus nettement mythologique, circulaient également au sujet de la fondation de ce lieu sacré. Voici ce que l'on peut lire dans une interpolation du *De antiquitate* qui identifie Glastonbury avec l'*Insula Avalloniae* (associée par ailleurs, depuis la *Vita Merlini* de Geoffroy de Monmouth, à la légende arthurienne, que le monastère s'efforçait de s'annexer à des fins de propagande et de prestige):

1/ *Quomodo multitudo popularis primitus Glastoniam inhabitaverit. Descriptis fundatione, dedicatione ac postea inventione hujus oratorii, restat apponere qualiter haec insula a multitudine fuit inhabitata. Legitur in antiquis Britonum gestis quod a boreali Britanniae parte venerunt in occidentem duodecim fratres et tenuerunt plurimas regiones, Venedociam, Demetiam, Buthir, Kedeweli, quas proavus eorum Cuneda tenuerat. Nomina autem fratrum inferius adnotantur: Ludnerth, Morgen, Catgur, Cathmor, Merguid, Morvined, Morchel, Morcant, Boten, Morgen, Mortmeil, Glasteing. Hic est ille Glasteing qui per mediterraneos Anglos, secus villam quae dicitur Escebtiorne, scrofam suam usque ad Wellis et a Wellis per inviam et aquosam viam que *Sugewege*, id est «scrofae via», dicitur, sequens, porcellos suos juxta ecclesiam de qua nobis sermo est lactentem sub malo*

²⁴ Aubert (1965). Sur la biographie de Paul Aurélien voir Oheix (1901). Sur les suidés dans l'hagiographie armoricaine voir Merdrignac (1999: 123-153).

²⁵ Voir *infra* n. 38.

²⁶ Voir Lot (1898: 529-573) et Faral (1929-1930, t. II: 402-460); cf. *ibid.*, t. I: 301 sqq. pour les textes concernés.

invenit; unde usque ad nos emanavit quod mala mali illius *eald-cyrceas epple*, id est «veteris ecclesiae poma» vocantur: sus quoque *ealdcyrce suge* idcirco nominabatur; quae cum caeterae sues quatuor pedes habeant mirum dictu, ista habuit octo. Hic igitur Glasteing postquam, insulam illam ingressus, eam multimodis bonis vidit affluentem, cum omni familia sua in ea venit habitare cursumque vitae suae ibidem peregit. Ex ejus progenie et familia ei succedente locus ille primus dicitur populatus. Haec de antiquis Britonum libris sunt.

2/ *De diversis nominibus ejusdem insulae*. Haec itaque insula, primo Ynisgwtrin a Britonibus dicta, demum ab Anglis, terram sibi subjugantibus, interpretato priore vocabulo, dicta est sua lingua Glastynbury, vel (villa) de Glasteing, de quo praemisimus. Etiam insula Avalloniae celebriter nominatur. Cujus vocabuli haec fuit origo: supradictum est quod Glasteing scrofam suam sub arbore pomifera juxta vetustam ecclesiam invenit, ubi, quia primum adveniens poma in partibus illis rarissima reperit, insulam Avalloniae sua lingua, id est «insulam promorum» nominavit (*avalla* enim britonice «poma» interpretatur latine); vel cognominatur de quodam Avalloc qui ibidem cum suis filiabus, propter loci secretum, fertur inhabitasse (ed. Migne, *Patrologia Latina*, t. 179, col. 1687). Reproduit par F. Lot (1898: 529-530); cf. trad. par E. Faral (1929: 425 sq.).

Une généalogie galloise du X^e siècle indique en effet que les habitants de Glastonbury descendaient d'un certain Glast, qui doit probablement son existence au «besoin d'expliquer par un éponyme le nom de la ville de Glastonbury»²⁷. Il est donc probable que Guillaume de Malmesbury (ou l'interpolateur) dit vrai lorsqu'il prétend s'inspirer de traditions bretonnes («*Legitur in antiquis Britonum gestis...*»).

Il faut cependant remarquer que Guillaume a transformé en frères de Glast les personnages qui, dans la généalogie galloise, sont présentés comme ses descendants. En quoi il a peut-être suivi une autre tradition celtique, analogue à celles que l'on trouve en Irlande et au Pays de Galles, où un groupe de frères plus ou moins homologues joue un rôle déterminant dans l'inauguration d'un nouveau cycle²⁸. Ces personnages n'étant nullement des saints il est peu probable que ce trait corresponde ici à un topos hagiographique (même si, comme semblent en témoigner les légendes armoricaines, le thème a été ensuite récupéré par la littérature hagiographique à grand renfort d'allusions à des séries de frères martyrs généralement d'origine orientale). Le fait qu'ils soient douze est probablement dû à une démarcation de la légende de la fondation de l'abbaye par saint Philippe et les douze apôtres du Christ.

Tout se passe en fait comme si Guillaume de Malmesbury, ou l'auteur de l'interpolation, nous présentait deux versions concurrentes sur l'origine de Glastonbury, l'une païenne, l'autre chrétienne, l'une portant sur le site, l'autre sur la fondation monastique (tout en prenant soin de les distinguer et de subordonner l'une à l'autre, sans que soit pour autant tranchée la question de la priorité chronologique: la *vetusta ecclesia* est déjà là quand Glasteing vient donner au pays son propre nom et un nom rappelant l'épisode de la truie et du pommier, mais dans les récits concernant les divers épisodes de la fondation de ladite église il est comme sous-entendu que les lieux en question portaient déjà ces noms). La légende pieuse a pu influencer sur les formes modernes de la légende païenne, mais cela ne saurait signifier qu'elle lui est nécessairement antérieure car cette dernière semble bien dériver de récits beaucoup plus anciens.

Ce qui est nouveau et frappant dans le récit qu'on vient de lire c'est bien sûr l'épisode de la *poursuite de la truie et celui de la pause de celle-ci sous le pommier*. Selon F. Lot «ce récit [...] est dû à un ou plusieurs moines de Glastonbury, qui l'ont

²⁷ Lot (1898: 531).

²⁸ Delpéch (à paraître: «Mythes et thèmes épiques...»)

accommodé à la topographie locale. La route marécageuse qui unissait le monastère à l'évêché voisin de Wells était familièrement dénommée «le chemin des truies». Un pommier près de la vieille église dépendant de l'abbaye, *ealdcyrce*, a également joué un rôle dans la localisation de cette légende de poursuite d'un porc²⁹. C'est possible: on peut cependant tout aussi bien penser que c'est l'inverse qui s'est produit, et que les toponymes locaux sont issus de la légende, ou que les deux sont issus ensemble d'un contexte plus ancien qui nous échappe.

Toujours est-il que, selon les propres termes de F. Lot, la «couleur celtique» de cette légende est incontestable, et qu'elle n'est pas née à Glastonbury, vu qu'elle est très vraisemblablement d'origine *irlandaise*. Dans des textes irlandais des IX^e et X^e siècles, il est en effet question d'un certain *Glas* (qui est dit tantôt père, tantôt fils de Cas), porcher du roi d'Hiruath, qui aurait été ressuscité, cent vingt ans après sa mort, par saint Patrick. L'un de ces textes précise que Glastonbury («Glassdimbir») devait son nom à ce Glas, qui s'y arrêta avec ses porcs pour les faire paître³⁰. Cet épisode devant appuyer, au titre de preuve toponomastique, la thèse selon laquelle les Irlandais auraient anciennement occupé toute la Bretagne du Sud.

Il est donc probable que ce sont les Irlandais —il y avait des moines irlandais à l'abbaye de Glastonbury dès la seconde moitié du X^e siècle— qui y ont importé la légende de Glas. L'interpolation de l'ouvrage de Guillaume de Malmesbury étant manifestement «une combinaison des deux traditions...: l'histoire irlandaise de Glass le porcher, passée en Galles, et la liste galloise des descendants de Glast»³¹: cette formulation assez générale me semble plus prudente et sûre que l'hypothèse plus circonstanciée de F. Lot (selon lequel «... le conte du porcher, localisé à Glastonbury, dès la fin du IX^e siècle ou le début du X^e, parvint à la connaissance d'un moine de l'abbaye dans le courant du XI^e siècle. Il y rattacha, par des légendes étymologiques de sa fabrication, la toponymie des environs du couvent»). Les deux auteurs s'accordent pour admettre que, sous la forme qui nous est connue par le *De Antiquitate...*, la légende de Glastein est «l'œuvre d'un moine de Glastenbury qui a mis à profit une légende ou fabrication indirectement irlandaise et directement galloise ou plutôt dûe à un clerc gallois»³².

E. Faral se demande à quoi devait servir ce bricolage et pourquoi à l'ancienne interprétation *Glastonbury = Urbs vitrea*, on a substitué cette explication nouvelle et fait intervenir un personnage légendaire étranger. C'est, dit-il, parce que «la légende de Glass offrait, par certains côtés et au prix de quelques arrangements, d'admirables ressources. Les porcs de Glass avaient mangé des pommes à Glastonbury. Glastonbury était donc le pays des pommes [...]; et, par une conséquence naturelle, Glastonbury est devenue l'île d'Avallonie»³³. Tout ce processus visant, bien sûr, à rattacher Glastonbury à la légende arthurienne³⁴.

Cette explication est probablement juste en ce qui concerne la finalité, l'utilisation «politique» de la légende. Il est cependant inexact de dire que la légende de Glastein a été associée aux origines de Glastonbury parce qu'il y était question de pommiers: les anciens textes irlandais, non plus que la généalogie galloise, ne mentionnent point cet arbre (et encore moins que les porcs y aient mangé des pommes!). L'allusion au pommier dans le *De Antiquitate...* peut fort bien avoir été un ajout ou une transposition opé-

²⁹ Lot (1898: 532).

³⁰ Lot (1898: 533) et Faral (1929-1930, t. II: 427).

³¹ *Ibid.*

³² Lot (1898: 534).

³³ Faral (1929-1930, t. II: 429).

³⁴ *Ibid.*: 432 sq.

rés par l'interpolateur, en vue de faciliter le rapport avec Avallon. Quant au thème de la truie, il peut avoir été introduit pour justifier un toponyme local, et celui de la poursuite de l'animal par les héros fondateurs peut fort bien n'être qu'une réminiscence de la légende classique de la truie d'Enée (liée à la fondation de Lavinium et d'Albe). De même l'image de la truie sous l'arbre a pu être inspirée par quelque thème iconographique analogue à ceux qui apparaîtront dans la tradition héraldique, où l'on voit souvent l'animal éponyme installé sous un arbre (cf. les armes des Porcel: dans plusieurs de leurs écus on voit un porc sous un chêne).

Toutes ces explications partielles ont des chances d'être exactes, chacune à son niveau. Manque cependant l'éclaircissement de la structure légendaire qui les fonde. S'il y a, au départ, un nom de héros qui a un rapport phonétique avec le toponyme dont il s'agit de rendre compte, et à l'arrivée la fable d'Arthur et l'île d'Avallonie, le ciment qui fait tenir ensemble les composantes dispersées de la légende, le substrat qui rend possible leur articulation, sont sans doute à chercher dans des représentations plus archaïques. Représentations engagées depuis l'époque celtique dans des images mythologiques (dont on ne peut entrevoir la teneur qu'en comparant les fragments de récits plus modernes qui en ont recueilli l'héritage): ces images ont été ensuite remployées, regarnies, adaptées à de nouveaux systèmes et dotées de fonctions nouvelles.

Il faut en effet remarquer que cette truie a de fortes chances d'être *un animal mythique*: c'est en fait un monstre, doté de *huit pattes* (cf. le cheval magique d'Odin dans la mythologie germanique). Ce trait est certainement ancien et a dû être reçu tel quel par l'interpolateur qui n'a pu l'inventer et paraît embarrassé par ce détail dont il donne une explication parfaitement incohérente («... la truie était appelée *ealdecyrce suge* parce que, les autres n'ayant que quatre pieds, celle-ci en avait huit...»!?).

Quant à ce porcher irlandais, assassiné puis ressuscité par Patrick cent vingt ans après sa mort, on peut se demander s'il n'est pas proche parent des deux héros mythiques dont nous parle le récit «Les deux Porchers», qui est une sorte d'introduction à la geste de la *Razzia des Bœufs de Cualngé* (la plus fameuse épopée de la littérature irlandaise et un grand texte mythologique), où sont contés le combat et les métamorphoses magiques et successives des porchers rivaux de Munster et de Connaught. Ces porchers sont les gardiens des cochons qui constituent la nourriture des dieux, l'aliment de base de leur festin d'immortalité. Il appert que l'enjeu de leur combat a une portée cosmique³⁵. Leur histoire est sans doute à rapprocher de celles de plusieurs autres porchers mythiques qui apparaissent dans des récits irlandais et gallois fondés sur le thème de la razzia et du vol de bestiaux³⁶.

Ces mythes relatifs à la razzia sur le bétail se trouvent dans toute l'aire indo-européenne: Bruce Lincoln a voulu y voir la trace d'un aspect du mythe de création indo-européen plus particulièrement destiné à fournir le prototype du héros de deuxième fonction (lequel vient s'ajouter à deux héros jumeaux et primordiaux, dont l'un sacrifie l'autre, qui représentent les deux aspects de la première fonction. Le troisième personnage est, quant à lui, destructeur de dragons et voleur, ou récupérateur, de bétail)³⁷.

Si l'on considère, parallèlement, que dans plusieurs récits de chasse au sanglier ou à la truie, en particulier dans les légendes galloises de Henwen et de Trwyth, l'animal

³⁵ Guyonvarc'h (1960: 73-90). Voir les commentaires de Philippe Walter (1999: 203-205).

³⁶ Cf. le vol des porcs de Pryderi dans le mabinogi de *Math, fils de Mathonwy*. Voir Ross (1992²: 390-404) où sont passés en revue les principaux textes et documents archéologiques celtiques qui attestent le rôle mythique du sanglier, du porc et des porchers, et Sterckx (1998) pour un panorama plus complet du dossier.

³⁷ Lincoln (1976: 42 sq.), qui reprend et complète Lincoln (1975).

remplit en quelque sorte le rôle de «héros culturel», donateur de talismans royaux ou agent de la fertilité d'un territoire³⁸, et si on se rappelle que dans plusieurs cultures tributaires de l'héritage indo-européen le sanglier et le porc (ou la truie) ont une signification et une fonction directement cosmogonique ou fondatrice (cf. mythe indien de Varaha, légende de la truie d'Enée etc...)³⁹, on pourra considérer que ce n'est probablement pas le seul hasard de la toponymie qui a fait intervenir, dans le récit concernant la fondation d'un lieu sacré aussi charismatique que Glastonbury, un porcher favorisé par le surnaturel, une série de frères, une truie monstrueuse, une portée de porcelets et un arbre axial aux ramures chargées de fruits.

Quelle que soit l'origine de leur association première, les porcs et le pommier semblent avoir connu par la suite une carrière conjointe dans les folklores celtiques: séparément liés à Myrddin-Merlin dans les anciens poèmes gallois (*Hoianau* et *Afallenau*) où le prophète s'adresse respectivement au «petit cochon» et au pommier, interlocuteurs dont il révèle qu'ils ont une intelligence et un pouvoir merveilleux⁴⁰, on les retrouve à nouveau réunis dans le *Barzaz Breiz*, où est évoquée «la laie et ses neuf marcassins à la porte de leur bauge, grognant et fouissant»: «...accourez au pommier! Le vieux sanglier va vous faire la leçon»⁴¹.

Les truies qui apparaissent, dans nos légendes bretonnes, associées à quelques-uns des saints fondateurs sont donc peut-être les héritières d'un ancien système celtique de représentation des origines (d'un territoire, d'un peuplement, d'un centre sacré)⁴². Il serait intéressant de suivre systématiquement dans les légendes locales et hagiographiques relatives à des fondations la présence ou les traces d'un mytheme de ce genre: voir par exemple, en Wallonie, la légende de sainte Begge qui, ayant fait le vœu de construire sept chapelles, finit par fonder une abbaye à l'endroit où s'est réfugiée une truie qui s'était échappée avec ses sept porcelets⁴³.

On trouve donc dans les différents secteurs du monde celtique les traces de deux images de la fécondité: d'une part celle d'une femme multipare entourée de ses (sept ou neuf) jumeaux, d'autre part celle d'une truie plus ou moins fabuleuse, accompagnée de sa portée⁴⁴. L'une comme l'autre sont associées à une série de héros fondateurs (saints ou colons), ou à l'un d'entre eux en particulier, et à l'implantation d'un centre spirituel. L'une et l'autre présentent ces fondations comme consécutives à un stage d'exclusion qui implique un détour par le monde sauvage, lequel peut être représenté par une chasse-poursuite, une immersion, une exposition, qui ne mettent, provisoirement, à l'écart les représentants des forces initiales et génératrices que pour mieux les sacrifier et les implanter dans un paysage.

³⁸ Sterckx (1998: 61-65 et 93-95).

³⁹ Sterckx (1999: 73-92), Delpech (1999: 259-266).

⁴⁰ Jarman (1961: 20-30). Voir aussi Berthelot (1999: 177-190) et Sterckx (1998: 102-105).

⁴¹ Hersart de la Villemarqué (1867⁶: 1-18, «Les Séries ou le Druide et l'enfant», en particulier p. 6; voir les commentaires de l'auteur p. 13-14). Voir Sterckx (1998: 106-108).

⁴² Cf. l'image héraldique du porc au pied d'un arbre (armes des Porcel) et le lien des *verracos* ibériques avec des piliers (piloris): voir Delpech (1999: 269-270). On pourrait y voir la trace d'une réminiscence cassique, celle de la truie ominale albaine au pied des chênes popularisée par Virgile: voir Thomas (1999: 51-72) et Delpech (1999: 276-277). Mais le lien des suidés avec une symbolique axiale de l'*omphalos*, présent dans nombre de mythes cosmogoniques, récits d'appropriation et d'organisation territoriale, et autres légendes de fondations caractéristiques des traditions indo-européennes, invite à envisager, plutôt que l'hypothèse d'un souvenir littéraire, celle d'un héritage mythique et rituel commun: Delpech (1999: 267-279).

⁴³ Laport (1929: 61-62).

⁴⁴ Portée elle-même souvent septuple, comme c'est le cas dans plusieurs récits concernant les truies fabuleuses de la mythologie celtique: Delpech (1999: 262, n. 61).

Cependant ces deux images, qui parfois semblent vouloir se superposer, ne trouvent point en Bretagne le lieu de leur coalescence. Elles alimentent des traditions qui ne se chevauchent que marginalement ou épisodiquement. Fortement travaillées par le discours hagiographique et investies de valeurs religieuses, elles sont reconstruites selon des schémas standardisés mis en place par des clercs et ne laissent entrevoir le socle de leur genèse et de leur coexistence qu'au détour de telle «folklorisation». Ou à l'occasion de telle nécessité généalogique et onomastique, comme il arrive en Espagne ou en Provence, où l'incongruité d'un nom (Porcel, Porcellet) a priori peu flatteur appelle explication, rédemption et glorification, permettant la réunion, autour d'une même famille ou d'un même individu des deux thèmes, gémellaire et porcine, dont on a eu à plus d'une reprise à signaler les entrelacements et surimpressions.

III. RACINES ET COROLLAIRES CELTIQUES DU TYPE DE CONTE ATU 762

Les analogies nombreuses entre les histoires bretonnes que nous avons commentées, les légendes provençales et ibériques des Porcel-Porcellet, infants de Lara, Maria Mantela, etc., et un certain nombre de traditions germaniques⁴⁵, font apparaître avec évidence que nous avons affaire à *un type de légende migratoire*, qui a beaucoup circulé et s'est implanté dans les folklores de différentes régions et pays, y a influencé la littérature, l'hagiographie, les croyances religieuses.

On pourra donc opposer à l'hypothèse de l'héritage commun une *théorie diffusionniste* expliquant la présence de tel motif, de telle séquence narrative, dans un secteur donné par des phénomènes de circulation folklorique, d'importation et d'influences diverses que l'on peut analyser en termes d'histoire et de géographie.

Cette théorie est certainement fondée et rend incontestablement compte d'un grand nombre de données, telles que, par exemple, l'allusion incongrue aux cochons dans la légende de Gouezec (qui a de fortes chances de n'être qu'un écho affaibli et déplacé des versions méridionales ou ibériques, où le même récit servait à expliquer le nom d'une famille).

Mais les phénomènes d'acculturation ne sauraient tout expliquer: d'une part il est très souvent difficile, voire impossible, de déterminer dans quel sens se sont faits les emprunts —on a vu par exemple que le thème porcine a aussi son importance en Bretagne et y a des racines profondes, *mais à un autre niveau*— et pourquoi tel élément, dans une région donnée, s'est transformé dans un sens plutôt que dans tel autre; d'autre part l'hypothèse d'une monogenèse du type légendaire (éventuellement sous la forme caricaturale du postulat d'un Texte «original» et unique dont tous les autres seraient dérivés, de près ou de loin) me semble de nature à donner une idée fautive du fonctionnement réel d'une tradition folklorique dont, en tout état de cause, il importe autant de savoir pourquoi et comment elle s'est implantée à tel endroit, quelle fonction et quelles significations elle y a eues, que de déterminer d'où elle est venue, quand et comment elle y est arrivée.

L'étude des «champs idéologiques», des contextes particuliers et des traditions propres à chacun des milieux culturels concernés montre que les formes légendaires qui s'y implantent n'y trouvent pas seulement des «structures d'accueil», mais des creusets où elles se refondent: elles s'enracinent dans le terroir, y suscitent des réactivations de l'héritage local, contribuent à une restructuration de la culture ambiante, et nouent ou renouent des liens avec les données autochtones. L'élément allogène ou nomade est donc saisi dans une dynamique et dans une topique propres à l'espace où il s'inscrit.

⁴⁵ Voir la légende lombarde relative à la naissance du roi Lamissio mentionnée dans la première partie de cette étude et les traditions généalogiques germaniques sur l'origine des Guelfes.

La théorie de l'héritage commun et la thèse diffusionniste se complètent plus qu'elles ne s'opposent, et elles ne s'excluent que rarement. Les légendes circulent, certes, mais elles ne s'acclimatent vraiment que là où elles ont déjà des racines ou des affinités profondes.

On ne peut pas dire par exemple que *les légendes bretonnes* mentionnées plus haut sont le pur et simple résultat d'une contamination entre des traditions venues du Midi ou de l'Espagne et le folklore local. Ou alors il faudra entendre par «contamination» un phénomène singulièrement profond et complexe d'osmose, d'appropriation culturelle, de réinvention de ses propres racines. Les thèmes apparemment (et peut-être effectivement) importés sont aussi ceux-là mêmes qui éveillent les associations et les réminiscences les plus intimement inscrites dans la mémoire collective et l'imaginaire local. Les deux axes, horizontal et vertical, de la transmission des formes culturelles, se recourent constamment.

En ce qui concerne le cas de la Bretagne, si le type légendaire migratoire s'y est si bien implanté, et pour ainsi dire «celtisé», c'est sans doute que ses composantes y étaient déjà d'une certaine manière inscrites dans la culture celtique. On a eu, à plusieurs reprises, l'occasion de mentionner des *parallèles insulaires* (mythe de Miach, légendes de Glastonbury, etc...). La circulation narrative de surface semble n'avoir fait que raviver des traditions autochtones et produire une floraison de récits parallèles, qui peuvent aussi bien s'analyser dans une perspective généalogique locale qu'en termes de diffusion de schèmes légendaires migratoires.

On peut enfin, à la limite, se demander si *l'ensemble même du cycle légendaire* que nous étudions n'est pas d'*origine «celtique»*. Ce qui expliquerait qu'il ait pu se diffuser d'une part vers l'Espagne du Nord et du Nord-Ouest et le vers Portugal, d'autre part vers l'Aquitaine et la Provence, enfin vers la Hollande et les zones de culture germanique où l'influence celtique s'est notoirement exercée.

Le fait que la plus ancienne version du type de conte qui fait l'objet de ce travail soit, comme on l'a vu, une tradition royale lombarde (la légende de Lamissio) ne préjuge en rien de l'origine germanique de l'ensemble du cycle. Plusieurs des traditions «lombardes» rapportées par Paul Diacre, dont celle qui nous concerne ici, ont autant de coordonnées celtiques que germaniques et permettent d'entrevoir des effets de syncrétisme.

Tel pourrait être le cas pour la très atypique version de la légende des Sept Dormants qui apparaît au début de son *Histoire des Lombards* (I, 4), laquelle délocalise la tradition éphésienne pour la situer «*in extremis circium versus Germaniae finibus, in ipso oceani littore*», et semble faire écho aux multiples légendes royales irlandaises relatives à des séries de sept frères (ou membres d'une même confrérie guerrière) plus ou moins analogues à la fratrie des Enfants de Lara⁴⁶, et reconduit peut-être, comme les Enfants-cygnés de la geste médiévale, au mythologème de la «cavalcade féerique» des sept fils de Manannán qui accompagne le dieu Lugh au moment où, venu de sa lointaine île natale, il se manifeste par une épiphanie solaire qui met un terme à son initiale *absconditio*⁴⁷.

On devine également une origine celtique en ce qui concerne l'évocation de la *vo-rago* qui sévit «*inter Britannian insulam Galliciamque provinciam*», laquelle figure dans le texte de Paul (I, 6) presque immédiatement après son récit sur les sept dormants

⁴⁶ Delpech (à paraître: «Mythes et thèmes épiques...»): je renvoie à ce travail et à la bibliographie qui y est mentionnée pour tout ce qui concerne les fratries septuples du légendaire celtique, thème dont on a pu constater qu'il est au centre du cycle folklorique qui fait l'objet du présent article.

⁴⁷ Sergent (2004: 23 et 269).

océaniques: ce tourbillon n'est probablement autre que le légendaire «chaudron de Breacan» des traditions irlandaises, lequel relève aussi de la sphère maritime de Manannán (et de son frère Bran, dont la tête coupée, soit dit en passant, est elle aussi accompagnée, dans le mabinogi gallois de Branwen, par une escorte de sept guerriers)⁴⁸.

En ce qui concerne enfin la légende de Lamissio (I, 15) évoquée dans la première partie de cette étude, on a vu qu'elle semble croiser le type de l'ordalie de légitimation aquatique (le «jugement du Rhin») caractéristique des *Celtes* de la région rhénane avec le rite *germanique* de collation de la royauté par *traditio* de la lance⁴⁹.

Le «type de conte» ATU 762 auquel reconduit le cycle de récits étudié dans ce travail est certes «international», comme en témoignent les multiples versions, d'origines diverses, qui ont pu à ce jour être recensées⁵⁰. La variété des éléments idéologiques et narratifs qui sont entrés dans la composition de ce type de récit n'est pas douteuse, et nombre de ces composantes sont manifestement tributaires d'un héritage culturel indo-européen.

La prise en compte des traditions religieuses et para-religieuses bretonnes évoquées dans la présente étude, lesquelles sont documentables dès le Moyen Âge (comme en témoigne le texte attribué à tort ou à raison à Alain de Lille), la considération de leur enracinement dans le folklore topographique local et dans la pratique multiséculaire que semble avoir été le Tro Breiz⁵¹, et l'évidence de ce que doivent à la «Matière de Bretagne» les plus anciennes versions littéraires du cycle légendaire auquel ces traditions reconduisent (à savoir le lai *Freisne* et la version «*Beatrix*» de la geste de *La Naissance du Chevalier au Cygne*) invitent cependant à privilégier, au moins provisoirement, l'hypothèse d'une origine principalement celtique du cycle en question. Elles conseillent en tout cas d'en rechercher et examiner plus attentivement les corollaires et les équivalents détectables dans les cultures irlandaise et galloise, où se trouvent à la fois les témoignages les plus fiables sur l'ancienne mythologie des Celtes et sur les aspects légendaires spécifiques de l'hagiographie propre au christianisme celtique.

Comme on a pu le constater, quelques constantes et/ou éléments récurrents caractérisent globalement notre corpus légendaire. Celui-ci se distingue en effet, dans de nombreux cas, par la coalescence d'au moins deux, souvent trois et parfois quatre *composantes constitutives* particulièrement (sinon exclusivement) prégnantes dans les traditions celtiques, lesquelles sont en outre pratiquement les seules, tout au long de leur histoire, à en articuler la convergence dans des configurations narratives cohérentes et distinctes.

⁴⁸ Krappe (1938).

⁴⁹ Delpech (2012: 29-30). J'ai mis ailleurs en relief les parallèles celtiques de la plus fameuse des légendes lombardes rapportées par Paul Diacre, celle du stratagème pileux moyennant lequel ce peuple obtint des dieux son ethnonyme: Delpech (1998).

⁵⁰ Uther (2004: t. I, 422): la diffusion reste cependant très majoritairement européenne.

⁵¹ Sur les rapports entre ce pèlerinage régional, le corpus des légendes relatives aux Sept Evêques de Bretagne et une très ancienne symbolique de sacralisation territoriale voir La Brosse (2006), où l'on trouvera des compléments bibliographiques sur le cycle folklorico-religieux ici abordé: on remarquera cependant que, pas plus que ses (nombreux) prédécesseurs, l'auteur de ce livre bien documenté ne mentionne le lien entre son corpus narratif et celui qui correspond au type 762. Inversement les spécialistes des classifications de contes folkloriques qui se sont intéressés à ce dernier ont jusqu'à présent superbement ignoré le matériel hagiographique breton. Les uns et les autres ont enfin négligé ce que leurs corpus respectifs peuvent devoir à des données issues de la mythologie celtique. Les spécialistes des *contes*, ceux qui s'intéressent plutôt aux *légendes* et ceux qui étudient les *mythes* travaillent encore trop souvent en ignorant l'intérêt d'une interconnexion de leurs disciplines respectives. L'espace discursif de la tradition orale est moins compartimenté que celui des chercheurs qui en font leur objet d'étude... !

Ces composantes majoritaires relativement stables, repérables aussi bien dans des traditions généalogiques méridionales profanes (comme les légendes lignagères espagnoles et provençales relatives à des familles dont le nom évoque les suidés: Porcel, Porcellet, etc...) que dans le corpus des récits hagiographiques et para-hagiographiques bretons examinés plus haut, sont, comme on l'a vu, les suivantes:

1) La fratrie septénaire (même si, dans plusieurs cas, les séries concernées comportent neuf, douze, voire 365 membres, etc.)⁵².

2) La gémellité (en incluant par commodité sous cette étiquette les autres sortes de naissances multiples simultanées)⁵³.

3) Le thème porcine (présence effective de suidés dans le récit, ou recours plus ou moins métaphorique au paradigme porcine)⁵⁴.

4) Le mytheme de l'entité féminine ambivalente, à la fois (hyper)fécunde et intimement liée, suite aux conditions exceptionnelles de son accouchement, au sort spécifique (parcours initiatique) de ses enfants⁵⁵.

Prises individuellement ces catégories peuvent certes être considérées comme universelles, d'autant plus qu'elles concernent aussi bien des contes que des légendes et des mythes. On observera toutefois que, comme indiqué plus haut, elles se manifestent avec une fréquence et une intensité spécifiques dans les traditions celtiques où elles tendent, plus particulièrement qu'ailleurs, à apparaître conjointement⁵⁶ et où elles concernent aussi bien la mythologie «païenne» ancienne que la culture folklorique «moderne» et les traditions hagiographiques chrétiennes repérables depuis le Moyen-Âge jusqu'à la période contemporaine, lesquelles apparaissent souvent comme des formes plus ou moins bien christianisées de traditions mythiques plus anciennes.

Il n'y a pas lieu de développer ici chacune de ces catégories ni de détailler les dossiers «celtiques» correspondants. Je me contenterai de signaler que, notamment en ce qui concerne la mythologie de la gémellité (souvent incorrectement reconduite à un trop vague concept de «dioscurisme»)⁵⁷ et les représentations liées aux suidés⁵⁸, les développements récents des études celtologiques ont mis en lumière la richesse, la spécificité et la profondeur culturelle de leur enracinement dans le monde celtique. Quant au thème du «septénaire» et au type de la femme multipare ambivalente, respectivement grevés par l'héritage spéculatif néo-guénonien et les rêveries «matriarcales» sur «la femme celte», je me permets de renvoyer —entre autres et en attendant mieux— à mes recherches en cours et publications à paraître sur (et autour de) la légende des Enfants de Lara⁵⁹.

Pour mieux cerner l'implantation privilégiée du type de récit qui fait l'objet de cet essai dans des contrées particulièrement marquées par l'influence culturelle celtique, et

⁵² Voir Delpech (à paraître: «Mythes et thèmes épiques...») et Delpech (2012).

⁵³ Delpech (1983).

⁵⁴ Delpech (1986) et Delpech (1999).

⁵⁵ Delpech (2012), Delpech (à paraître: «Figures de l'opposition...»).

⁵⁶ C'est précisément dans le cycle narratif qui fait l'objet de ce travail que cette conjonction s'observe avec le plus de netteté.

⁵⁷ Depuis les travaux, datés mais encore utiles, de J. Rendel Harris et d'A.H. Krappe sur le «dioscurisme chrétien» (voir notamment pour le dossier ibérique Krappe: 1932) et le panorama germano-centré de Ward (1968), qui ne prennent pas vraiment en compte les dossiers celtiques, la connaissance de ces derniers a fait depuis une trentaine d'années de remarquables progrès: voir O'Brien (1982), Grottanelli (1986), Minard (1998), Gricourt-Hollard (2005) et Gricourt-Hollard (2010).

⁵⁸ Voir Sterckx (1998), Sterckx (1999), Merdrignac (1999), Delpech (1999).

⁵⁹ Sur les fratries septuples voir Delpech (à paraître: «Mythes et thèmes épiques...»), Delpech (à paraître: «Mudarra...»). Sur l'ambivalence de la mère multipare: Delpech (à paraître: «Figures de l'opposition...») et Gricourt-Hollard (2010: chap. 5).

compléter les remarques formulées sur ce sujet dans mon étude sur la légende portugaise de Maria Mantela, pendant ibérique de la tradition bretonne relative aux Sept Saints⁶⁰, il convient maintenant d'examiner quelques légendes, pieuses et/ou laïques, d'outre-Manche qui permettront de préciser les contours du champ symbolique recouvert par le réseau narratif complexe ici abordé.

La plus ancienne version du cycle des Sept Saints de Bretagne, celle qui a été attribuée à Alain de Lille et qui a «Samson» pour protagoniste, concerne un saint venu de Grande Bretagne. On a vu également que les différents récits bretons sur les Sept Saints les font tantôt naître en Armorique, tantôt y venir d'outre-Manche, que leur terre d'origine soit l'Irlande ou le Sud-Ouest de l'Angleterre. Cette version «migratoire» et navigatrice, si elle n'est pas la plus fréquente dans les variantes locales de la tradition (qui préfèrent autochtoniser leurs héros), est comme on sait la plus «historique», dans la mesure où elle est conforme à l'histoire effective de la christianisation de l'Armorique, mise en œuvre dès le IV^e siècle par des vagues successives d'immigrés chrétiens venus d'Irlande et de Grande-Bretagne fuyant la «*prophana gens Saxonum*»⁶¹. Il semble que même les traditions qui font naître nos sept saints en Armorique conservent, en le transposant, quelque souvenir de cette épopée navigatrice et évangélisatrice lorsqu'elles introduisent, dans leurs récits, le motif de l'empreinte lithique (qui peut être aussi berceau, auge, bénitier, caverne voire sarcophage de pierre), laquelle fait symboliquement écho, à travers le mythe des embarcations taillées dans le roc, au thème mythique de la traversée merveilleuse, à la fois baptismale et initiatique, que la geste des anciens moines avait recyclé en réactivant le modèle des récits celtiques de navigations vers les îles paradisiaques⁶². Le motif de la marque laissée dans la pierre, dès sa naissance, par le corps du saint réussit donc à télescoper paradoxalement son autochtonie postulée et son lien originel à un au-delà dépouillé de sa composante allogène ultramarine et sublimé en pure transcendance céleste⁶³.

⁶⁰ Delpech (à paraître: «Figures de l'opposition...»). Les sept fils jumeaux de Maria Mantela ne sont pas des saints mais des religieux auxquels est attribuée la fondation d'autant de sanctuaires dans la région de Chaves. De famille noble ils sont censés avoir été ensevelis après leurs morts dans le tombeau de leur mère, à qui son mari avait pardonné la tentative d'infanticide perpétrée contre eux après leur naissance, dans le vain désir d'occulter un accouchement aussi suspect et monstrueux. On a donc affaire à une variante religieuse du type ATU 762, située à mi-chemin entre ses versions lignagères laïques (par exemple la légende des «*Porceles*») et ses versions hagiographiques (cycle breton des «Sept Saints»). C'est aussi, dans une certaine mesure, une version masculine du type de récit auquel se conforme la légende de sainte Liberata et de ses huit sœurs jumelles, dont le culte a fleuri dans le même secteur géographico-culturel (moitié Nord et plus particulièrement quart Nord-Ouest) de la péninsule Ibérique, précisément tributaire d'un héritage celtique. Je reviendrai ailleurs sur le dossier légendaire de cette sainte.

⁶¹ La Brosse (2006: chap. 4).

⁶² *Ibid.*, p. 104 sqq. Cf. Alonso Romero (1991), Alonso Romero (1991-1992), et Jobbé-Duval (1911-1914). Voir également Delpech (2012: 37), et *supra* nn. 3 et 6.

⁶³ Un bel exemple de ce télescopage, combinant autochtonie et origine ultramarine, nous est fourni par une légende recueillie à Daoulas et à Landevennec au sujet de l'«Église des Sept Saints» de Brest, laquelle n'était pas, en réalité, dédiée aux sept premiers évêques bretons, mais aux sept fils de sainte Félicité, ce qui montre bien que notre «cycle des septuplés», dans sa version hagiographique bretonne, s'est construit en recyclant, entre autres, des éléments légendaires qui lui étaient originellement étrangers et en les intégrant dans le système mythico-hagiographique qui lui était propre. Selon cette légende, donc, les sept saints de Brest étaient des septuplés nés de l'épouse d'un forgeron de la région de Landevennec (plus précisément du village de Seiz Kroas, c'est-à-dire «Les sept croix...»): cette pieuse femme avait encouru l'irritation et les soupçons de son mari car elle s'éclipsait tous les matins, en fait pour assister à la messe. Elle s'en était justifiée en se soumettant à une ordalie par le feu (consistant à transporter en le tenant dans ses mains le soc brûlant d'une charrue que son époux venait de forger). Mais les soupçons du forgeron se raniment lorsqu'elle met ensuite au mode sept garçons d'une seule ventrée. Furieux, le mari les entasse tous les sept dans un *pétrin* qu'il jette à la mer. Naviguant dans cette embarcation de pierre qui part au fil

IV. SEPTUPLÉS D'OUTRE MANCHE

Si les saints, ou du moins plusieurs d'entre eux, sont venus d'outre-mer on peut s'attendre à ce que les légendes qui leur sont attachées soient elles aussi originaires de ces terres (relativement) lointaines. Quoique rien ne permette de prouver cette supposition, il faut bien constater qu'elles y ont du moins fait souche. Des traditions tout à fait parallèles à celles dont nous avons examiné les versions ibériques et bretonnes ont en effet été relevées en Bretagne insulaire, notamment dans le Wessex et au pays de Galles.

1. On raconte par exemple à Great Wishford (Wiltshire) l'histoire des «*seven children at one birth*», dont les effigies ont figuré dans l'église de Saint Giles. Cette tradition, attestée dès le milieu du XVII^e siècle, notamment par le fameux antiquaire John Aubrey, qui en fait état dans *The Natural History of Wiltshire*, évoque la descendance immédiate d'un notable local, décédé en 1473, nommé Thomas Bonham, lequel aurait d'abord eu de son épouse une paire de jumeaux, «*and he being troubled at it travelled and was absent seven years. After his return she was delivered of seven children at one birth. In this parish is a confident tradition that these seven children were all baptised at the font in this church, and that they were brought thither in a kind of chardger, which was dedicated to this church, and hung on two nailes, which are to be seen there yet [...]*»⁶⁴. Une inscription tombale et une représentation en cuivre des neuf enfants célébraient cette remarquable génération. Des témoignages visuels ultérieurs, remontant apparemment au XVIII^e siècle, précisent que le plateau («*chardger*») exposé dans l'église était en fait *un crible*. Enfin une version plus tardive, mentionnée en 1825 par Richard Colt Hoare dans son *History of modern Wiltshire*, précise que les sept années de séparation furent décidées par les époux de peur de ne plus pouvoir subvenir aux

des courants et atteint successivement diverses localités côtières, lesquelles seront ensuite bénies ou maudites selon l'accueil que leurs habitants auront réservé à la fratrie voyageuse, les septuplés abordent enfin à Brest, où ils sont bien reçus. Ils mourront néanmoins peu après, seront inhumés par un ange, et une église, dédiée aux «sept saints», sera construite sur l'emplacement de la maison où ils ont été accueillis (Levot, 1864-1866, t. 1: 219-225; voir aussi Jobbé-Duval, 1911-1914, t. 1: 334 et 390). Plusieurs remarques s'imposent: 1/ Morts en bas âge, ces sept «saints», à la fois autochtones et navigateurs, ne sauraient être les sept premiers évêques de Bretagne: ils en sont plutôt les prototypes mythiques, et leur histoire est, malgré l'intervention de l'ange, plus magique que religieuse (leur passage provoque prospérité ou désastre pour les communautés qu'ils visitent, selon qu'ils y ont été bien ou mal reçus; leur naissance est consécutive à une ordalie plus barbare que catholique; leur père est un forgeron, personnage doté de prestiges quasi «chamaniques» dans la Bretagne ancienne et dans la mythologie celtique: voir Guibert de La Vaissière, 2002). 2/ On a vu que la suspicion d'adultère, qui est ici *antérieure* à la naissance des septuplés, et l'épreuve imposée à l'épouse multipare, sont des thèmes essentiels du type de conte ATU 762 (où il est fait souvent allusion à la croyance à la paternité multiple des jumeaux, qui explique les tentatives d'occultation et d'infanticide dont ils font l'objet): le schéma-standard de ce type de conte est ici sous-jacent (septuplés rejetés par un de leurs parents, projet de noyade, parcours initiatique des enfants, fosterage) mais désarticulé et recomposé en fonction d'une topique de récit de fondation à base sacrificielle. On a vu que, placé autrement, le thème de la femme soumise à une ordalie par le feu apparaît ailleurs dans le cycle: Delpech (2012: 45 et 47). 3/ Il importe enfin de noter que l'église des Sept Saints de Brest est le lieu où se pratiquait anciennement *le rituel d'installation des maires de la ville*, selon un cérémonial très spécifique dont il est aisé de voir qu'il ne fait que recycler les anciens *rites d'intronisation royale celtiques*, où le motif de l'empreinte dans la pierre et la symbolique de l'*omphalos* jouent un rôle déterminant: voir Levot 1864-1866, t. 1: 241-246; Tanguy, 1987; Santos Estévez et García Quintela, 2000: 19-34. N'y a-t-il pas, derrière nos histoires de fratries septuples, saintes et/ou profanes, comme derrière la pratique du pèlerinage circulaire à sept étapes —en l'occurrence le Tro Breiz— les reliquats d'une mythologie astronomique de l'Étoile Polaire (omphalos supposé du monde céleste) qui fait partie comme on sait de la *septuple* constellation de la Petite Ourse? J'y reviendrai ailleurs, à propos des aspects topologiques de la légende des sept Enfants de Lara.

⁶⁴ Ettlinger (1970); Westwood (1987: 63-65).

besoins de leur famille qui croissait rapidement (le nombre des premiers rejetons et leur type de naissance ne sont pas spécifiés) et aligne ensuite le récit sur le modèle classique odysseén du type ATU 974 —*The Homecoming Husband*— où, comme on sait, le mari part à l'étranger et ne revient que longtemps après, alors que son épouse qui le croit mort est sur le point de se remarier, et se fait reconnaître grâce à l'anneau coupé en deux qu'ils s'étaient partagé avant leur séparation⁶⁵. C'est ensuite que le couple engendrera des septuplés... Une histoire analogue est racontée ailleurs dans le Wiltshire, notamment à Upton Scudamore, où la légende est également associée à des sculptures situées dans l'église locale, ce qui a permis aux antiquaires de supposer que «*The wonderful legend is the property of more than one parish*»⁶⁶.

On observe que, sous cette forme, la légende des septuplés n'est ni une tradition hagiographique ni une version caractéristique du type ATU 762: bien que leurs effigies figurent dans l'église, les enfants ne sont pas censés avoir eu une carrière ecclésiastique, encore moins être devenus des saints (en fait rien n'est dit au sujet de leurs vies), et la séquence narrative «tentative d'infanticide par un des parents, sauvetage, fosterage, réintégration», qui constitue l'armature du conte-type en question, fait totalement défaut.

On pourrait donc a priori douter que cette tradition ait un rapport quelconque avec notre corpus, et penser qu'il s'agit là d'une élaboration légendaire spontanée, purement locale, relevant du genre étiologique des légendes dites «iconologiques», inventées pour expliquer la configuration plus ou moins insolite d'une effigie: en l'occurrence ce récit aurait pu être fabriqué de toutes pièces pour rendre compte de la représentation des nombreux enfants du couple Bonham sur la tombe de leurs parents en supposant gratuitement que ces rejetons, qui ont probablement bien existé, étaient nés simultanément, d'une seule ventrée, plutôt que l'un après l'autre. Le fait que sur nombre de monuments funéraires les défunts étaient représentés accompagnés de leur descendance, et que les membres de cette dernière y pouvaient être figurés sans distinction d'âges ni de tailles, a pu donner effectivement lieu à ce genre de fabulation rétrospective. Reconstruction a posteriori éventuellement surdéterminée par le modèle iconographique de la «Vierge de Miséricorde», abritant sous son manteau une quantité de protégés, membres d'une même confrérie religieuse ou simplement «frères» dans une foi commune, généralement représentés indistinctement dans un format inférieur à celui de leur protectrice, comme s'ils étaient des enfants⁶⁷.

Plusieurs considérations invitent cependant à renoncer à l'hypothèse d'une invention locale gratuite dépourvue de connexion autre que purement typologique avec un réseau légendaire (plus ou moins migratoire) constitué et préexistant.

Le lien, fût-il ténu, avec le cycle ici étudié me semble transparaître par exemple dans l'occurrence du motif du plateau (ou du crible) conservé dans l'église comme témoignage matériel du prodige obstétrique: on a vu que ce détail figure dans la légende des 365 rejetons (déposés dans un plateau d'or) de Marguerite de Hollande —une des versions paradigmatiques du type ATU 762— et que ce récipient, dont on a observé les variantes lithiques dans le corpus légendaire breton, est précisément identifié à un *crible* dans la version de l'histoire des Sept Saints recueillie à Erdeven.

⁶⁵ On connaît l'importance de la diffusion de ce genre d'histoire dans le *Romancero* ibérique: voir Ménendez Pidal (1969-1972). Sur le conte-type 974 voir Uther (2004, t. I: 607-608) et Westwood (187: 65).

⁶⁶ Ettlinger (1970); Westwood (1987: 63-65).

⁶⁷ Voir, sur le rapport de ce modèle iconographique avec la légende portugaise de Maria Mantela, Delpech (à paraître: «Figures de l'opposition...»).

De même l'association des effigies (ou épitaphes) des enfants avec celles de leurs parents sur le tombeau de ces derniers situé dans l'église caractérise la légende portugaise de Maria Mantela (où il est ajouté que ses sept fils ont été ensevelis dans le même tombeau que leur mère), autre version représentative du type ATU 762.

Enfin il appert clairement que le thème des septuplés, tel qu'il figure dans la tradition britannique, ne résulte pas d'une simple réinterprétation gémellaire globale et spontanée d'une représentation collective d'un groupe indistinct d'enfants, mais a été introduit déjà tout constitué dans la légende puisque les versions de cette dernière précisent qu'il y avait *neuf* effigies d'enfants sur le tombeau, mais que *sept* seulement d'entre eux étaient nés simultanément, cette naissance intervenant longtemps (sept ans) après celle des deux premiers (dont une des versions recueillies précise qu'ils étaient eux-mêmes des jumeaux)⁶⁸. L'histoire de ces sept garçons constitue donc bien un tout autonome et distinct, narrativement individualisé, dont l'occurrence a pu être favorisée, voire suscitée, par l'iconographie funéraire concernée, mais relevant d'un cycle folklorique spécifique débordant le cadre étroit d'une mémoire collective purement locale.

2. L'étroite parenté de ce cycle avec celui qui fait l'objet de cet essai est confirmée par une version alternative plus circonstanciée de la même fable, recueillie cette fois dans le Devon dans les premières années du XVII^e s., où il n'est plus question d'effigies funéraires et où le nom de la famille concernée n'est pas précisé. On apprend en effet du chorographe Tristram Risdon (qui a entendu cette histoire entre 1605 et 1630) qu'à Chulmleigh un homme pauvre et accablé d'enfants se sépara de sa femme pendant sept ans pour éviter un alourdissement supplémentaire de ses charges familiales. Lorsque les époux reprennent leur vie conjugale ce sont cependant sept garçons «*at one birth*» qui viennent accroître leur maisonnée. Tout commence donc comme dans la version de Great Wishford, mais une suite inédite relance le récit: le père, désespéré met ses sept rejetons dans un panier et se dirige vers la rivière pour les y noyer, «*but divine Providence following him, occasioned the Lady of the land, coming at that instant in his way to demand him what he carried in his basket*»; il répond que ce sont des chiots; la Dame déclare vouloir en choisir un et découvre la vérité; lui reprochant son inhumanité elle prend en charge les septuplés, les met en nourrice puis les scolarise et assure finalement une prébende pour chacun d'entre eux dans la paroisse⁶⁹. Selon un autre témoignage le souvenir de ces sept prébendiers serait commémoré par sept croix plantées près de Tiverton.

Bien qu'ici encore il ne s'agisse pas d'une légende hagiographique, le destin ecclésiastique des sept garçons est cette fois clairement affirmé, et, quoique extérieures à l'église, les sept croix remplacent les effigies funéraires sculptées de Great Wishford⁷⁰.

Ce récit est donc très proche des légendes bretonnes analysées plus haut: on constate notamment la parenté avec la version de Gouezec, où c'est également le père qui décide de noyer les enfants, qu'il essaiera de faire passer pour des gorets, et une Dame (en l'occurrence surnaturelle) qui les sauve et leur assure une sainte protection.

Le développement de la légende est par ailleurs tout à fait conforme au type ATU 762, dont quelques-unes des principales péripéties sont retracées dans la seconde partie (y compris, comme dans la tradition sur les «Porceles» et celle sur les Guelfes, l'allégation selon laquelle les enfants cachés dans le panier seraient des animaux), bien que toute la première partie soit orientée différemment, vu que le projet infanticide y est

⁶⁸ Ettlinger (1970: 268-269).

⁶⁹ Ettlinger (1970: 273).

⁷⁰ On a vu que le lien des septuplés à «sept croix» est aussi présent dans le cycle breton: cf. le cas de la légende relative à l'église des Sept Saints de Brest (voir *supra* n. 63).

ourdi par le père, pour des raisons purement économiques, non par une mère maudite par une mendicante offensée et redoutant l'imputation d'adultère, et qu'aucun des enfants n'est censé en réchapper.

Enfin cette tradition fait manifestement partie du même sous-cycle régional que celle qui concerne les Bonham de Great Wishford⁷¹, avec laquelle elle partage le thème caractéristique, que nous n'avons pas trouvé en Armorique, des septuplés nés après une continence de sept années. On remarque notamment qu'à partir d'un même canevas initial et d'un même imaginaire symbolique élémentaire l'une et l'autre christianisent différemment, mais parallèlement, la matière narrative: à Great Wishford les enfants sont portés dans un *plateau* (ou un crible) à l'église pour y être *baptisés*; à Chulmleigh ils sont fourrés dans un *panier* et portés à la rivière pour y être *noyés*, avant que la «Providence» ne rétablisse la situation en faisant intervenir une sorte de *dea ex machina* salvatrice.

Dans le Wessex on a donc désamorcé et sublimé d'emblée l'obligatoire ordalie aquatique des septuplés en la spiritualisant par le sacrement; dans le Devon on lui a laissé son caractère probatoire de dangereux rite de passage élémentaire en en neutralisant *in extremis* la prévisible issue fatale par l'adjonction d'une solution finale de rattrapage. On a vu qu'en Bretagne la prise en compte de la même contrainte symbolique s'opérait moyennant la référence au mythe historique (qui est aussi une histoire mythifiée) de la *navigation* sainte des origines chrétiennes du pays et par le recours multiple modulé au motif du *réceptacle lithique* —éventuellement flottant— de la septuple fratrie.

La note spécifique du sous-groupe britannique du «cycle des septuplés», si l'on en juge par les deux versions ci-dessus examinées, semble donc être sa référence, en guise d'explication du prodige de la naissance septuple, à la croyance selon laquelle cette dernière serait due à une abstinence conjugale préalable d'un égal nombre d'années. Ce trait n'apparaît pas dans les versions armoricaines du cycle, du moins dans celles qu'il m'a été possible d'examiner jusqu'à présent, ni dans les versions les plus connues du conte-type 762. On le voit par contre figurer dans d'autres récits britanniques, notamment gallois, ce qui laisse entrevoir que l'on se trouve en présence d'un stéréotype légendaire «national» (préssumé «celtique» quant à son origine?) dont il y aurait lieu d'investiguer l'extension, l'ancienneté et les éventuelles coordonnées mythologiques⁷².

On peut en effet se demander s'il s'agit d'une invention de clerc ou si ce genre de représentation et les récits correspondants peuvent avoir des bases préchrétiennes. Il est en tout cas évident que si les légendes qu'on vient d'analyser ne sont pas des vies de saints, le motif en question semble bien, outre Manche, correspondre à un topos hagiographique.

3. On le voit par exemple apparaître notamment dans la légende galloise des saints Dyfrwyr⁷³. Il y est question d'un homme noble mais pauvre dont l'épouse donnait le jour à un enfant par an. Le couple consulte un certain Teilo (s'agit-il du saint Theleau vénéré

⁷¹ Noter que le Wessex est géographiquement fort proche du Devon, avec lequel il a une portion de frontière commune, et que culturellement ces deux provinces du Sud-Ouest de la Grande-Bretagne font partie, avec le pays de Galles, de la zone la plus anciennement celtisée de la grande île.

⁷² Des séries de sept saints, éventuellement frères, figurent dans les traditions hagiographiques irlandaises: voir le motif V 229-2-12-1 («Seven irish saints who never died») du *Motif-Index of early Irish literature* de T. P. Cross (d'après le Catalogue des manuscrits irlandais du British Museum, II, 471, et J.H. Todd, *Leabhar Breatnach*, Dublin, 1848, p. 212). Voir également le cas intéressant des sept neveux de saint Patrick, au nombre desquels se trouve un saint Nectanus qui semble bien avoir récupéré des éléments du mythe irlandais de Neachtan, le dieu gardien de la source cosmique: Delpech (2010: 134-136).

⁷³ Grant Loomis (1948: 87-88), d'après Evans (1893: 127 sqq.).

en Armorique à Landeleau?)⁷⁴ qui conseille sans risque l'abstention sexuelle. Celle-ci est observée pendant sept ans puis interrompue, le couple ayant passé l'âge de procréer. C'est alors que l'épouse met au monde sept rejetons. Le père se dispose à les noyer mais Teilo intervient et prend en charge les sept bébés. Ils seront miraculeusement et exclusivement nourris de sept poissons apparaissant chaque jour sur un rocher de la rivière Taf (un huitième, plus grand que les autres, apparaît quand Teilo rend visite à ses protégés).

Ce qui dans les versions britanniques analysées plus haut relevait du genre de la légende lignagère apparaît donc ici sous forme de *vita sanctorum*. Le lien sous-jacent avec le cycle breton se manifeste par l'adjonction du thème des poissons miraculeux, qui est notoirement associé en Armorique à la légende et à l'iconographie de saint Corentin⁷⁵, lequel fait d'ailleurs lui-même partie de la cohorte des «Sept Saints» de Bretagne. La relative étrangeté de cette légende galloise nous invite à nous interroger sur le sens réel, l'orthodoxie chrétienne et l'origine culturelle de la croyance qu'elle illustre. Il est en effet assez curieux qu'un saint personnage donne un conseil finalement bien inutile et presque «contre-productif», pour ne pas dire contraire au vouloir divin, qui prévaudra au bout du compte en dépit de toutes ces vaines précautions contraceptives. Il est évident que, dans ce genre de récit, l'idée la plus apparente est celle que le nombre des enfants que peut et doit avoir un couple est surnaturellement déterminé et correspond à un plan divin contre lequel il est inutile, voire peccamineux, de s'insurger.

L'Église semble bien avoir en l'occurrence pris fait et cause contre la contraception, la nature n'étant pour elle que l'émanation de la Providence. La chasteté ne doit pas être déterminée par la volonté du *vulgum pecus* de contrôler les naissances: elle relève d'un acte héroïque de sanctification personnelle réservé à quelques-uns et ne saurait procéder, pour la masse des fidèles, d'un libre-arbitre exempt du contrôle clérical, lequel s'exerce notamment par l'intermédiaire des autorisations et interdictions calendaires liées au calendrier liturgique⁷⁶. En permettant la naissance des septuplés Dieu réaffirme ses droits, bafoués indûment par une initiative individuelle. Le fait que cette initiative soit encouragée par un personnage lié au sacré semble donc a priori contradictoire, et l'on a vu que les légendes (non hagiographiques) du Wessex et du Devon dé-

⁷⁴ Voir Le Braz (1994²: 909-921). On remarque que le topique du saint personnage consulté, qui donne un avis de «planning familial», est ici retourné: dans la légende de saint Samson il s'agissait de trouver un remède à la stérilité du couple; ici il est au contraire question d'empêcher une excessive fécondité. Noter que le Theleau breton semble lui aussi d'origine galloise puisque, selon la gwerz qui chante ses exploits, ses parents habitaient Cardigan. Le même hymne évoque d'intéressants détails (outre sa cavalcade à dos de cerf, qui procède peut-être d'une influence de la légende de saint Edern) qui font écho à notre dossier: Théleau aurait été pendant *sept ans* le compagnon de saint Samson, qu'il aurait aidé à évangéliser la Bretagne; il avait, comme Samson, *une sœur mauvaise* qui s'opposait à ses saintes entreprises; il a laissé des *empreintes de ses mains sur des pierres plates* et dormait sur un rocher; enfin et surtout il est associé de diverses manières à des *rituels circumambulatoires* où se superposent appropriation et sacralisation du territoire (il obtient la concession du territoire de sa paroisse en en faisant le tour en une nuit; il institue une procession circulaire dont l'une des actualisations ultérieures prendra la forme du «tour des reliques», que Le Braz —p. 917— compare à la Troménie de Locronan, et qui partage avec cette dernière et avec le Tro Breiz des Sept Saints la référence à la croyance selon laquelle «si on ne l'a pas fait de son vivant, on le revient faire après sa mort, avec son cerceuil sur les épaules»: voir *ibid.*, p. 918, La Brosse 2006: 176-178, Laurent et Tréguer 1996: 87-110).

⁷⁵ Pape (1981: 35-38) et La Brosse (2006: 80-81, 92): L. Pape a certainement raison de référer l'occurrence de ce topos au miracle évangélique de la multiplication des pains et des poissons, mais il est aussi possible que cette référence soit surdéterminée par une réminiscence mythico-rituelle analogue à celle qui m'a semblé expliquer le curieux rôle joué par une anguille dans la légende de saint Nectan (Delpech 2010: 140).

⁷⁶ Flandrin (1983). Voir aussi Flandrin (1970) et Gélis (1984: 381-391).

samorcent d'emblée cette gênante éventualité en ne faisant intervenir aucun personnage de ce genre dans le plan contraceptif.

Si l'on en voit cependant surgir un dans la légende galloise c'est donc, probablement, que celle dernière suppose un «double fond» et que sous le discours idéologique des clercs perce un substrat de représentations mythiques qui en vient perturber quelque peu l'ordonnance. Ce que l'on perçoit en effet, confusément, dans ce récit, c'est que non seulement ces enfants devaient forcément naître, mais qu'il *fallait* qu'ils naissent simultanément, que leur naissance fût précédée d'une longue (et sanctifiante) abstinence, condition nécessaire pour garantir leur destin exceptionnel, en l'occurrence leur accès collectif à la sainteté. Conception qui relève bien plus d'une mythologie «archaïque» de la gemellité et du prodige obstétrique, comme phénomènes relevant du divin et générateurs de forces magiques, que de la pensée chrétienne de clercs soucieux de l'observance des prescriptions et proscriptions ecclésiastiques. Ce décalage pourrait bien s'expliquer par le fait que les pieux hagiographes gallois qui ont élaboré ce genre de légende l'ont fait à partir d'un répertoire hérité de récits et de représentations d'origine pré-chrétienne (pour ne pas dire «druidiques»...?) qu'ils ont tant bien que mal adapté à leurs finalités édifiantes et aux disponibilités mentales du public auquel ils s'adressaient.

4. Pour mieux apprécier l'implantation du type de croyance dont il vient d'être question dans le terreau culturel gallois et la diversité de ses investissements légendaires possibles, il est intéressant de comparer les récits étudiés ci-dessus avec une autre tradition hagiographique galloise, qui articule les mêmes représentations en les modulant autrement.

On apprend, en lisant la Vie de saint Nectan (celui du pays de Galles, qui doit avoir quelque parenté avec le saint Nectan irlandais mentionné plus haut, et être comme lui tributaire de la mythologie du dieu Neachtan), que son père le roitelet gallois Brychan, s'était, dès après son mariage et sans raison explicite, séparé de son épouse pour aller vivre pendant vingt-quatre années en Irlande⁷⁷. Séparation qui ne s'explique pas par le besoin de bloquer une hyperfécondité puisqu'il est précisé qu'elle n'avait été précédée par aucune naissance. Au terme de ce séjour, sans que soit davantage précisé pour quelle raison, Brychan revient au pays, retrouve sa femme et lui fait coup sur coup vingt-quatre enfants, dont il n'est point dit qu'ils sont nés simultanément, ni que la série comporte des naissances gémellaires⁷⁸: il est toutefois notable que beaucoup de leurs noms renvoient à une racine commune («wen», qui évoque la blancheur), ce qui est caractéristique de beaucoup de légendes de jumeaux et doit retenir ici notre attention, vu que la racine en question est également récurrente dans le cycle breton (voir ce qui a été dit sur Gwen, Guénolé, etc.)⁷⁹.

On remarque de même que si le nombre des enfants de Brychan est bien supérieur à celui des sept rejetons, nés dans des conditions analogues, mentionnés dans les autres légendes de Grande Bretagne résumées plus haut, on peut se demander si leur nombre extravagant n'est pas le résultat d'une surenchère amplificatrice du miracle à partir d'une tradition originelle où ils pourraient bien n'avoir été que sept, s'il est vrai que le Nectan gallois (ainé de la fratrie) pourrait bien n'être que la version britannique de son homonyme irlandais, dont on a vu qu'il était supposé membre de la fratrie *septuple* des neveux de saint Patrick⁸⁰.

⁷⁷ Delpech (2010), d'après Grosjean (1953).

⁷⁸ Delpech (2010: 137-138).

⁷⁹ Delpech (2010: 138, n. 24).

⁸⁰ Voir *supra* n. 72.

Quoi qu'il en soit, les différences entre cette légende galloise et les quelques versions du cycle des septuplés recueillies en Grande-Bretagne sont aussi instructives que leurs analogies. On y perçoit notamment que l'abstinence sexuelle n'a pas toujours forcément comme but l'interruption de la fécondité, et on se demande même si, implicitement, elle ne peut pas viser au contraire à la stimuler: Brychan, qui n'a pas eu d'enfant avant sa séparation d'avec sa femme, ne fera rien ensuite (en bon *regulus*) pour diminuer le rythme des accouchements ultérieurs. Tout semble se passer comme si son voyage et son séjour en Irlande, terre ultramarine sans doute perçue comme une sorte d'au-delà bienheureux, avaient eu pour but d'y faire provision, année après année, de la puissance génétique nécessaire pour engendrer une abondante (et sainte) lignée royale... Ce ne serait pas la première ni la seule manifestation de la croyance «primitive» selon laquelle la chasteté renforce le pouvoir génétique⁸¹ et apparaît comme la condition préalable nécessaire à la génération de personnages remarquables voués à un destin exceptionnel⁸².

En ce qui concerne le cas de saint Nectan, j'ai formulé naguère l'hypothèse, qui me paraît toujours vraisemblable (compte tenu de la très probable affinité de son dossier hagiographique avec le dossier mythologique de Neachtan, gardien du puits cosmique et «descendant des eaux»), selon laquelle le récit de la séparation de ses parents, antérieure à sa naissance, n'est qu'une forme à peine christianisée du thème du «stage de disjonction, qui sépare la gestation du “descendant des eaux” et la réintégration finale de sa famille, dans les traditions indo-européennes»⁸³.

Cette légende confirme donc à sa manière la supposition avancée plus haut: la séparation des parents est à la fois vaine (dans le cas où elle vise à empêcher des naissances) puisqu'elle n'atteint pas cet objectif, et nécessaire en tant que condition préalable d'une génération multiple exceptionnelle. L'Église a utilisé et détourné à ses fins propres ce système de croyance, dont le récit gallois sur saint Nectan permet de subodorer les racines celtiques, et n'en a retenu, à des fins admonitoires et édifiantes, que ce qui pouvait lui servir pour élaborer des légendes à forme d'*exemplum* illustrant l'inutile impiété qu'il y a à vouloir contrecarrer les desseins divins, à prétendre même les anticiper ou les comprendre. Ce n'est pas à l'homme (et encore moins à la femme) de décider de sa descendance. On a vu toutefois à quel point le matériau mythico-légendaire, utilisé pour servir cette démonstration, déborde le cadre étroit de cette dernière, suscitant des contradictions gênantes, des variations curieuses et des résurgences inattendues dans sa mise en œuvre.

V. STÉRILITÉS VOLONTAIRES ET MÈRES COUPABLES

On a remarqué que ce thème de la naissance septuple consécutive à une abstinence septénaire n'apparaît pas dans le cycle breton (du moins dans le corpus que j'ai pu examiner). Faut-il en déduire qu'il est propre à la Bretagne insulaire et n'a pas fait souche en Armorique?

Quelques autres légendes bretonnes permettent de nuancer le propos. Ces récits permettent précisément de saisir la jonction de notre cycle hagiographique armoricain

⁸¹ Gélis (1984: 382, à propos des remarques de Joubert, dans ses *Erreurs populaires*, sur «l'amas de semence» accumulé par ceux qui s'abstiennent...). On sait que «l'ombre des monastères» est censée rendre les femmes enceintes...!

⁸² Cf. les légendes de saint Samson et des *Porceles de Murcia* (selon Lope de Vega), où la fécondité, consécutive à une longue stérilité, est déclenchée par la mise en œuvre d'un processus paraliturgique qui suppose très vraisemblablement un stade provisoire d'abstinence et le remplacement du coït par la manipulation d'objets rituels (tels que des «*virgae argenteae*»).

⁸³ Delpech (2010: 137, n. 19).

avec les versions «profanes» du type ATU 762 où est mis en avant le thème de la punition de la mère infanticide. L'Église a manifestement recouru à ce répertoire pour fustiger les pratiques d'avortement et les velléités féminines de contrôler les naissances. On retrouve en effet dans ces traditions l'idée que les enfants que l'on a tués ou simplement empêché de naître n'ont pu être purement et simplement annulés. Ils «existent» au moins sur un plan métaphysique et existaient ainsi peut-être dès avant même d'avoir été conçus ou de s'être vu refuser le droit de l'être. Ce qui fait que, quoique n'ayant jamais vécu, ou étant morts en bas âge, ils peuvent «revenir».

Assez variables quant à leurs structures narratives, les récits bretons qui se fondent sur cette croyance et répondent au propos admonitoire que les clercs locaux voulaient manifestement leur faire véhiculer croisent les types ATU 755 («*Sin and Grace*») et 765 («*The mother who wants to kill her children*») ⁸⁴ qui ont des affinités respectives avec le type 762 et avec le cycle breton ici étudié. On sait que ces types de contes sont fondés sur les motifs de la mère coupable et de sa punition.

Dans le premier (ATU 755) la mère empêche ou dissimule la naissance d'enfants (qu'elle a généralement conçus illégitimement) en recourant à l'avortement ou à l'infanticide, ou s'arrange pour n'en point concevoir, par exemple en retardant l'âge au mariage ou par quelque autre moyen plus suspect. Il s'avère cependant par la suite qu'elle est une «femme sans ombre», c'est-à-dire comme animiquement mutilée. Proscrite, elle sera finalement pardonnée ou, selon les versions, déchirée par les âmes des enfants qu'elle a tués, ou auxquels elle n'a pas donné le jour, lesquels dans certains cas se sont incarnés pour l'occasion sous la forme d'animaux hostiles.

Le second type (ATU 765) est une variante de notre type 762 dans laquelle les enfants ne sont pas toujours des jumeaux: la mère essaie de tuer ses enfants, car ils sont illégitimes ou parce qu'elle craint qu'on ne les croie tels (cf. les nombreuses versions du type 762 fondées sur la croyance à la paternité multiple des jumeaux), mais ceux-ci sont sauvés *in extremis* par le père, qui les fait élever en cachette. La mère coupable mourra plus tard de saisissement ou sera condamnée à mort pour son crime lorsqu'elle se verra confrontée aux enfants qu'elle avait voulu faire disparaître.

Dans ces deux types de récits donc les enfants voués à la mort «reviennent» d'une manière ou d'une autre, qu'ils aient été ou non effectivement tués, et ce retour (corporel ou fantomatique) détermine le châtement de leur mère. Dans les versions les plus extrêmes transparait clairement une conception peu orthodoxe: l'idée que même les enfants qui n'ont pas été engendrés ont une âme et un mode particulier d'existence — ce qui tend à identifier la contraception à l'avortement et à l'infanticide — suppose que leur être préexiste à leur engendrement, qu'il dépasse donc ontologiquement les personnes de leurs géniteurs humains et relève d'une sphère mystique transcendante sur laquelle le libre arbitre humain ne saurait avoir de prise. Quelle que soit l'origine de cette conception (celtique? chamanique?) elle dépasse certainement les intentions édifiantes des clercs qui ont recouru à ce genre de récits avant tout pour fustiger les pratiques incontrôlables de prévention des naissances, d'avortement et a fortiori d'infanticide, si souvent imputées aux femmes et autres sorcières...

Des récits de ce genre ont été relevés dans les traditions orales d'Irlande; ils abondent en Scandinavie et pays baltiques, ainsi qu'en Europe centrale et orientale. Quelques occurrences en France, Espagne, Portugal paraissent plus ponctuelles (jusqu'à plus ample informé).

⁸⁴ Sur ce genre de tradition voir Ude-Koeller (1991). Pour les deux types 755 et 765 voir Uther (2004: 410 et 423) et Klinenberg (1986).

1. Une version suédoise du type 755 illustre bien l'imbrication de ce genre de conte avec le cycle des septuplés tel qu'il se présente dans ses versions britanniques⁸⁵. Il y est question d'une femme qui refuse de se marier avant la cinquantaine afin d'éviter d'avoir des enfants. Mais à peine mariée elle en accouche douze d'un seul coup, ce que le conteur explique en disant qu'elle en aurait eu autant (successivement) si elle s'était mariée plus tôt, avant d'ajouter que les douze étaient morts-nés mais que l'un reprit vie lorsque, *mis sur un plateau*, il fut réchauffé au four⁸⁶. Selon une autre légende suédoise, une femme mariée qui, dans le même but s'est abstenue de rapport conjugal pendant dix-huit ans est hantée dans ses vieux jours par neuf enfants sans têtes.

On voit donc paradoxalement s'entrelacer dans ce cycle de récits, qui croise en plusieurs points notre corpus de saintes fraternités septuples et dans certains cas fusionne avec lui, un propos apologétique chrétien des plus édifiants et un ensemble de représentations mythiques plus obscures, traversées de thèmes à forte saveur «païenne».

2. C'est encore une fois dans les *versions bretonnes* de ces types de récits mixtes et éminemment contaminés que le télescopage apparaît sous sa forme la plus explosive, et peut-être la plus instructive en ce qui concerne les racines culturelles celtiques des croyances qu'ils mettent en jeu⁸⁷. On y voit en effet faire encore une fois retour le thème porcin, en fréquente association avec ceux du septénaire et de la naissance multiple.

2.1. Selon une tradition recueillie à Bégard par A. Le Braz, une «fille de mauvaise vie» de Tregrom avait fait secrètement disparaître les sept enfants qu'elle avait eus, mais après sa mort (suite à son dernier accouchement) elle réapparut nuitamment dans le village sous la forme d'une vieille truie très agressive «suivie de *sept petits cochons noirs*», lesquels, avec le temps, grisonnaient en vieillissant mais sans grandir. Prié d'exorciser cette revenante et son cortège, le recteur déclara qu'il ne le pouvait pas et qu'il fallait attendre *sept ans* avant qu'elle ne disparût. Ce qui advint...⁸⁸.

Bien que les enfants n'aient point été des septuplés, on constate qu'ils sont encore une fois associés —cette fois après leurs morts— à un septennat, et implicitement identifiés aux portées simultanément septuples des truies: tous tués immédiatement après leurs naissances, ils sont, dans l'au-delà des âmes, figés dans le même âge (quoique nés successivement) donc implicitement géminés, ce que transpose symboliquement le fait que leurs réincarnations porcines ne grandissent pas.

On retrouve donc bien dans ce récit le propos édifiant et pénitentiel auquel les clercs ont tenté de subordonner ces histoires de stérilité volontaire et/ou d'infanticide, assorti comme en Grande-Bretagne de l'idée que les enfants qu'on a fait disparaître finissent toujours par réapparaître.

Cependant cette réapparition, accompagnée de celle de la mère, implique une *métamorphose animale* que les traditions examinées plus haut, même lorsqu'elles faisaient intervenir des suidés dans le récit, ne comportaient pas. Qui plus est ce zoomorphisme ne relève pas de l'allégorie eschatologique ni de l'apparence fantomatique des âmes dans l'au-delà⁸⁹: ici il s'agit non seulement d'une *apparition* récurrente, mais bel et bien

⁸⁵ Lindow (1978: 65, «Twelve children on a platter»), d'après les *Svenska folksägner* de B. Klintberg.

⁸⁶ Pour contraindre une femme troll à restituer l'enfant humain auquel elle a substitué un changelin il faut de même faire cuire ce dernier sur un plateau: l'acte culturel de la cuisson, qui éloigne la mort et les forces mauvaises, fait figure de rituel alternatif païen, auquel les clercs préféreront l'ondolement baptismal (Lindow 1978, *loc. cit.*).

⁸⁷ Delarue et Tenèze (1985: 161-163, «La stérilité volontaire punie et/ou pardonnée»).

⁸⁸ Le Braz (1994²: 304).

⁸⁹ Le Braz (1994², p. 1226, n. 21) remarque, d'après Le Rouzic (*Carnac*), qu'il y a d'autres attestations en Bretagne d'âmes apparaissant sous forme de cochons.

d'une sorte de *réincarnation*, puisqu'il est précisé que cette truie a le pouvoir de blesser et tuer en les piétinant ceux qui s'en prennent à elle...

2.2. Ce réalisme quelque peu sauvage se retrouve dans une autre légende bretonne dont fait état H. Gaidoz (d'après le recueil de contes de Calixte de Langle)⁹⁰: cette fois il s'agit d'une fille nommée Berhette (alloforme de Brigitte?) qui, effrayée à l'idée des douleurs de l'accouchement, renonce à se marier (malgré les admonestations de son ange gardien) et finit par mourir après avoir mené une vie de coquetteries stériles. Elle apparaît à sa famille, le soir du jour de son enterrement, enveloppée d'un suaire et fuyant désespérément car elle est poursuivie par sept petits cochons blancs apparemment affamés, puis elle réintègre sa tombe où elle disparaît avec la cohorte porcine. La nuit suivante elle réapparaît et explique au prêtre qui l'interroge que telle est sa pénitence pour avoir dénié vie et baptême aux sept enfants dont Dieu avait mis en elle les germes. Elle courra ainsi jusqu'à la fin du monde, dit-elle, à moins qu'un homme pieux ne l'oblige à s'arrêter «pour permettre à ces pauvrets de m'atteindre, et de dévorer chacun un morceau de ma chair. Ce ne sera qu'après cela que je serai délivrée, ainsi que ces petits cochons blancs qui tous et à l'instant deviendront sept beaux enfants mâles; car mon sang, en les marquant, leur donnera le baptême et l'entrée du ciel; et moi, purifiée par la douleur, je m'envolerai avec eux...». Le prêtre réalise aussitôt la salvifique opération; le supplice a lieu, et les sept enfants, sous leur forme humaine, s'élèvent dans le ciel avec leur mère, groupés autour d'elle sous les plis de son linceul...

Cette fois la mère coupable ne subit pas de zoomorphose, mais les *sept porcelets* sont bien là. On remarque surtout qu'ils n'ont pas une fonction purement représentative: ils agencent concrètement la poursuite pénitentielle puis le martyr libérateur de celle qui a manqué à leur donner le jour. L'habillage christianisateur s'efforce tant bien que mal de conjurer l'horreur sanguinaire d'une histoire qui sent moins la sacristie que la soue, tant il est vrai que les porcs sont parfois supposés anthropophages, friands —dit-on— de la chair des bébés humains, et dévorent occasionnellement leurs propres petits. Par une conflagration substitutive mais peu orthodoxe des deux sacrements fondateurs du christianisme, l'eucharistie et le baptême, le supplice de la mère coupable — dévoration du corps et ondolement des enfants par le sang — opère la rédemption espérée, et l'envol final des sept fils couverts par le linceul maternel réveille le souvenir iconique du manteau de la Vierge de Miséricorde⁹¹.

Néanmoins il semble évident que pour donner corps à la censure religieuse de la stérilité volontaire on a mobilisé dans ces récits un répertoire imaginaire porteur de représentations plus archaïques et plus complexes, lequel n'est pas étranger au réseau thématique associant, comme on l'a vu, mythologie porcine et «dioscurisme».

⁹⁰ Gaidoz (1898-1899: 61-64).

⁹¹ Dans le même article H. Gaidoz cite une légende de Basse Bretagne recueillie par Luzel, où la femme qui (sur les conseils d'un docteur) a pris une potion pour ne pas avoir d'enfants s'en repent presque aussitôt et (sur l'ordre de son confesseur) s'inflige une épreuve —rester trois nuits nue dans une rivière— qui lui permettra d'échapper à l'enfer et même d'éviter d'avoir à subir une pénitence *post mortem*: les trois apparitions (un moine, un prêtre, une religieuse) qu'elle a vues successivement lors de ces trois nuits de supplice sont, explique le prêtre, les trois enfants qu'elle aurait dû avoir, lesquels, en se faisant voir d'elle, lui signifient qu'ils lui pardonnent sa faute. Elle n'en mourra pas moins peu après... On remarque, dans cette légende qui se rapproche du cycle des Sept Saints ou de l'histoire de Maria Mantela (puisque la fratrie qui aurait dû voir le jour est composée de gens de religion) et où il n'y a pas de métamorphose animale, que les enfants virtuels jouent un rôle dans le déroulement de l'opération pénitentielle, quoique ce rôle soit moins actif que celui des sept rejetons des deux autres récits évoqués, et surtout que, d'une manière détournée et pas catholique (le bain nocturne et nu), la symbolique aquatique «baptismale» reste active dans le destin commun du groupe mère-enfants.

2.3. Un autre conte de Basse Bretagne, recueilli par Luzel, permet d'entrevoir l'étendue de ce réseau: l'aspect d'*exemplum* admonitoire y reste présent, mais relégué à un rang secondaire par la structure globale du récit, qui relève du genre des «contes merveilleux»⁹² et repose encore sur le thème —intrinsèquement lié à ce genre— de la métamorphose animale.

Il y est question d'un prince qui épouse une truie sauvage qui s'était mise à parler alors qu'il était sur le point de la tuer (au cours d'une partie de chasse) et qui lui avait expliqué qu'il était destiné *volens nolens* à convoler avec elle⁹³. Pour convaincre le curé réticent de célébrer ce mariage peu orthodoxe, la truie lui dit qu'elle est femme mais doit assumer cette forme bestiale à cause d'une faute commise jadis par sa mère; et le prêtre les unit... Il est ensuite spécifié que le prince finit par s'habituer à cette épouse peu commune, tant et si bien que la truie lui donnera successivement trois séries de trijumeaux (dont une de trijumelles) parfaitement humains et beaux⁹⁴. Ces enfants merveilleux ont des cheveux d'or et des pièces d'or tombent de leurs têtes quand on les peigne, seul moment où leur père est autorisé à les observer (par le trou de la serrure). Ce n'est qu'après la naissance de ces neuf rejetons que l'enchantement qui pèse sur la truie est levé: elle reprend sa forme humaine de belle princesse et explique à son mari que grâce à lui elle est délivrée de la pénitence par procuration qu'elle a dû subir suite au pêché (d'orgueil?) de sa mère, qui «trouvait les enfants de toutes les autres femmes laids et contrefaits».

Ici donc la stérilité volontaire est remplacée par une faute qui rappelle fort celle de plusieurs versions du type ATU 762, où une femme qui a insulté une mendicante, accompagnée de ses enfants jumeaux, en se fondant sur la croyance erronée à la paternité multiple que révéleraient selon elle de semblables portées, se voit à son tour dans le cas de mettre au monde simultanément un nombre insolite d'enfants (qu'elle essaiera de faire disparaître, n'en gardant qu'un seul). Ressemblance confirmée par le fait, avec décalage d'une génération, que la truie donne également naissance à des portées multiples, et, symétriquement, par l'allusion qui est faite, dans plusieurs versions du type 762, à la crainte de la mère multipare de se voir comparée à une truie...

On retrouve donc dans ce conte, qui télescope les composantes respectives des deux légendes bretonnes précédemment analysées —à savoir la transformation en truie de la protagoniste principale du récit et la zoomorphose (ici *in vitam*) de la descendance de la pécheresse, qui paie en quelque sorte la transgression maternelle— l'idée de la nécessité d'une rédemption par un acte transgressif et contre nature (la bestialité remplaçant ici l'anthropophagie), et bien sûr le thème fondamental de la surfécondité (en l'occurrence explicitement gémellaire). On rejoint par ce biais, indirectement, le cycle britannique des «*seven at one birth*» sanctionnant une transgression de l'ordre génétique divinement institué. On voit donc d'une part comment la logique des *exempla* s'est im-

⁹² Luzel (1996: 229-231, «La Truie sauvage»): Luzel classe ce conte dans le chapitre «Mythes de Psyché» (où sont regroupés des contes relevant de l'un ou l'autre des sous-types du type 425).

⁹³ C'est sur le conseil de sa *mère* (qui semble en savoir plus long que lui sur la nature véritable de cette truie), et suite aux insistantes instances de l'animal, que le prince finit par consentir à ce mariage monstrueux.

⁹⁴ L'accouchement de chacune des portées est précédé de l'apparition de trois fleurs qui croissent puis se fanent. Ce motif, qui ajoute une référence à un code végétal au paradigme zoomorphique qui domine le récit, montre que ce conte, qui relève globalement du type ATU 425, est contaminé avec le type 755 (*Sin and Grace*) où le même motif apparaît dans certaines versions, ce qui met en évidence l'enracinement commun de ce récit et du cycle de la stérilité volontaire dans le même réseau folklorique, bien que le pêché maternel qui explique le zoomorphisme de la truie ne soit pas exactement le même que celui de la «femme sans ombre» du type *Sin and Grace*.

miscée dans une représentation mythique, et comment, d'autre part, cette dernière s'est réintroduite dans le discours édifiant, soit par le biais de sa recomposition sous forme de conte merveilleux, soit par la transformation subreptice et perturbatrice de la légende pieuse en fables horribles zébrées d'images fantasmagiques aussi révoltantes que cauchemardesques.

Le fait que des représentations aussi terrifiantes et/ou inconvenantes n'apparaissent pas dans le corpus britannique étudié plus haut pourrait laisser croire qu'il y a là un développement local purement breton. Il n'en est cependant manifestement rien, comme en témoigne la croyance proverbiale répandue en Angleterre, à laquelle de nombreux textes (remontant au moins au XVII^e s.) cités par H. Gaidoz⁹⁵ font allusion, selon laquelle «les femmes qui meurent vieilles filles doivent mener des singes en enfer». Les contes et légendes d'Armorique développent et explicitent ce que sous-entend plus laconiquement ce postulat, que les pasteurs d'outre-Manche, plus «civilisés», semblent avoir répugné à intégrer dans leurs fables admonitoires...

Ce qui frappe et retient l'attention dans ces récits bretons c'est que la métamorphose animale y est *effective* et a une consistance physique. Comme on l'a remarqué plus haut, même quand elle relève de l'apparition fantomatique, de l'enchantement (donc d'une certaine forme d'illusion) ou de la fiction pénitentielle, voire de la vision eschatologique, elle s'inscrit dans la réalité la plus concrète (d'où le côté «gore» de ces histoires): ces petits cochons dévorent de la chair humaine; cette truie fornique avec un humain...

Il y a là un indice supplémentaire de l'affinité de ce corpus avec les légendes plus méridionales, notamment ibériques, bien plus souvent profanes (notamment lignagères) que religieuses, dans lesquelles la métaphore porcine («*como puerca en cenegal...*»)⁹⁶ est prise à la lettre et s'abolit donc en tant que métaphore pour laisser place à un vrai récit fantastique de métamorphose.

Tel est le cas dans certaines versions du cycle de traditions généalogiques dont relève la légende des «Porceles de Murcia», notamment celles, qui lui sont parallèles, des Nyerros catalans, des Porcellet d'Arles, des Porcells de Barcelone, où la femme qui a commis une injustice en injuriant et calomniant une mère de jumeaux est maudite par cette dernière et accouche peu après une véritable portée de gorettes: recueillie (et réélaborée?) par J. Amades⁹⁷, à propos du légendaire de «Jofre el Pilos», la tradition catalane relative aux Porcells de Barcelone raconte par exemple qu'après la malédiction de la mendicante insultée, l'ancêtre féminine de cette lignée mit au monde d'une seule ventrée toute une «*porcellada*», dont les *sept* membres, sauvés *in extremis* par le serviteur qui devait les noyer, seront plus tard transformés en humains, parfaitement identiques, sans qu'une quelconque intervention ou médiation de la sphère religieuse dans ce processus soit jamais mentionnée.

Ayant étudié ailleurs ce corpus ibéro-provençal, je me permets de renvoyer le patient lecteur aux publications correspondantes⁹⁸ et me contente de signaler la parenté de ces légendes généalogiques avec d'autres récits, également ibériques, de tradition manifestement orale, mentionnant par exemple une juive qui aurait accouché de deux porcelets, ou une «*maldita dueña*» (honnée par le *diablo cojuelo* de Vélez de Guevara) qui est censée avoir donné le jour à «*una manada de lechones*»⁹⁹.

⁹⁵ Gaidoz (1898-1899: 62-63).

⁹⁶ Delpech (1986).

⁹⁷ Amades (1950: 1192-1194).

⁹⁸ Delpech (1999: 247-248) et Delpech (1986).

⁹⁹ Delpech (1999: 250-252).

Dans les légendes généalogiques ces occurrences du zoomorphisme sont paradoxalement *positives*: la portée porcine devient *in fine* humaine (comme les sept porcelets ou la truie sauvage des contes bretons), et les lignages concernés portent fièrement les zoopatronymes qui rappellent leurs mythes de fondation, tant il est vrai que les suidés connotent la fécondité, la vigueur guerrière, notamment par le biais de la variante sauvage de la race¹⁰⁰, et la prospérité rurale, valeurs éminemment en faveur dans l'imaginaire de la noblesse terrienne post-féodale.

Par contre d'autres histoires de femmes qui mettent au monde des gorets, sans référer à un contexte de tradition lignagère, peuvent, à l'inverse, apparaître sous un jour extrêmement néfaste et péjoratif, voire démoniaque: la *dueña* guevarienne était «*preñada del diablo*», et c'est bien un personnage diabolique que représente le type folklorique portugais de «*La Porca con seite leitões*», apparition terrifiante et de mauvais augure, probablement apparentée à la truie fantôme infernale qui figure, à la place du traditionnel cheval sans tête, dans la «chasse sauvage», telle qu'on se la représente dans la tradition orale du Devon¹⁰¹.

Il y a probablement là autre chose qu'une simple folklorisation des images admontoires diffusées par les clercs au sujet des apparitions pénitentielles *post mortem* ou des châtements subis en enfer par les femmes qui ont pratiqué la stérilité volontaire. Autre chose aussi qu'une variante terrifiante du procédé allégorique médiéval représentant les péchés sous forme d'animaux plus ou moins hostiles ou nauséabonds. Je ne crois pas non plus qu'il faille y voir avant tout une extension de la croyance «primitive» généreusement attribuée aux Bretons, voire aux Celtes en général, selon laquelle les âmes peuvent apparaître sous forme animale, ou même se réincarner en bêtes (les suidés étant en l'occurrence privilégiés, du fait de leur traditionnelle réputation de ressemblance physiologique avec l'homme)¹⁰², et encore moins une application de l'idée que la bestialité peut engendrer en transgressant la barrière d'espèce...

Il me semble bien plutôt que les évaluations contradictoires que je viens de souligner, symptomatiques de l'enracinement du thème de la femme à descendance porcine dans une mythologie présidée par une entité féminine biface éminemment ambivalente, reconduisent précisément à une représentation paradoxale de la maternité féconde (à la fois souhaitée et suspecte, sacralisée et impure, comme le montrent beaucoup d'histoires accidentées et ordaliques attribuées à des mères de jumeaux)¹⁰³.

Or cette entité et cette représentation, c'est précisément l'ancienne mythologie celtique —dont les folklores de l'Occident extrême portent manifestement de nombreuses traces— qui semble les avoir associées avec le plus de netteté et de constance. La longue analyse du type de la déesse-mère celtique délivrée récemment par D. Gricourt et D. Hollard met justement en relief, notamment à propos du personnage gallois de Rhiannon, le lien de ce type mythique avec les suidés¹⁰⁴, dont il y a justement lieu de

¹⁰⁰ Delpech (1997: 67-73): des «guerriers-porcs» (c'est-à-dire des sangliers) ont probablement figuré, dans les *mannerbunde* des antiquités indo-européennes, au côté des guerriers-ours (les *berserkirs* germaniques) et des guerriers-chiens (ou loups): les rivalités sanglantes des clans agonistiques des «Nyerros» et des «Cadells» de Catalogne ont manifestement réactivé ce fond latent de représentations à la fois lignagères et guerrières.

¹⁰¹ Delpech (1999: 253-254).

¹⁰² Fabre-Vassas (1994: 53-109).

¹⁰³ Briquel (1976).

¹⁰⁴ Gricourt et Hollard (2005: 372-374), d'après le mabinogi de Manawydan: Rhiannon est associée aux suidés par l'intermédiaire de son époux Pryderi, possesseur d'une série de porcelets (un autre texte gallois précise qu'ils sont au nombre de *sept*) qui proviennent de l'*Autre Monde* (en l'occurrence le royaume d'Annwynn) et qui pourraient bien être les prototypes mythiques des heptades porcines examinées dans le présent travail.

remarquer l'affinité avec l'Au-delà (cf. les chasses au «blanc porc» qui introduisent le chasseur dans l'autre monde féerique de la matière arthurienne, et les marcassins, mentionnés plus haut, auxquels s'adresse Myrddin, alias Merlin, lors de son vagabondage hors des confins du monde réel).

Il appert donc, au terme de ces comparaisons, que le cycle breton des Sept Saints (dans ses versions «folkloriques»), le corpus britannique des «*Seven at one birth*» et l'ensemble des légendes méridionales, principalement ibériques, mentionnées au long de cet exposé sont interconnectés, leurs affinités et/ou ressemblances s'expliquant sans doute autant par leurs origines antiques très probablement communes que par les influences réciproques et migrations de thèmes et motifs légendaires qui sont détectables dès le Moyen Âge à travers tous les secteurs de ce réseau culturel assez cohérent.

On a vu à quel point le discours clérical a retravaillé tout un matériel légendaire allogène hérité, de plus lointaine provenance, et on a observé les effets de réinterprétation, démenagement, et aussi de télescopage, de décalage, voire de dysfonctionnement, que cette réélaboration a pu déterminer. On a aussi noté que, symétriquement et parallèlement, le matériau ainsi traité a été occasionnellement refolklorisé, est parfois retourné en quelque sorte à ses origines mythiques et a retrouvé des connotations païennes imparfaitement conjurées par les clercs.

Si bien qu'au final il est souvent difficile, voire impossible, de déterminer si les versions folkloriques de nos corpus résultent d'une folklorisation d'un original foncièrement clérical, ou si les versions d'allure cléricale procèdent d'une christianisation de sources essentiellement mythico-folkloriques. En fait il semble que les deux phénomènes coexistent et que circulent parallèlement deux courants qui occasionnellement s'entrecroisent ou se confondent, ne cessant pas d'ailleurs d'échanger mutuellement certaines de leurs composantes respectives.

Certains thèmes-clefs, comme le passage par l'eau, le septénaire, le récipient où sont recueillis les jumeaux, fonctionnent constamment sur les deux tableaux, apparaissant aussi bien sous la forme de *topoi* hagiographiques (le baptême, les sept martyrs, etc.) que sous celle de stéréotypes épiques ou de motifs mythiques (les navigations prodigieuses, l'ordalie, les heptades fratriarcales gémellaires). Le lien de ces thèmes aux topographies locales, leur enracinement concret dans un paysage vécu, leur ritualisation, n'empêchent nullement leur circulation, leur réinscription dans d'autres contextes, où les variantes initialement profanes peuvent prendre un tour religieux alors que celles qui semblent les plus marquées par l'empreinte cléricale pourront apparaître sous un jour bien «païen».

Tel récit qui ici paraît militer en faveur du contrôle ecclésiastique de la génération ailleurs semble avoir été expressément conçu pour justifier soit la prédominance du point de vue du père sur celui de la mère (c'est le cas le plus fréquent, les mères coupables pullulant dans notre corpus), soit l'inverse. Tantôt c'est le point de vue clérical et exemplaire qui s'impose, tantôt la visée exclusivement laïque et lignagère.

Enfin le type de *conte*, par définition plus ou moins cosmopolite (c'est notamment le cas pour le type ATU 762) et voyageur, devient *légende* en se fixant dans une localité déterminée, où il se contaminera éventuellement avec d'autres types de conte plus ou moins connexes, ATU 762, 755 et 765 ayant eu, comme on l'a vu, maintes occasions de s'entrecroiser.

Les histoires de jumeaux sont enfin des récits sur la solidarité (fratriarcale, mais aussi familiale) et sur la ressemblance. Ce paradigme était particulièrement opérant lorsqu'il s'agissait de tisser un réseau de relations entre les diverses composantes et les multiples repères formels d'un ensemble identitaire encore à constituer: colonie religieuse, confrérie, branches familiales formant clan lignager, faction régionale axée sur la défense de son territoire et de ses prérogatives. Quant au modèle stellaire sur lequel était peut-être fondé le type de l'heptade, quant aux circuits territoriaux donnant corps à une unité spatiale définie par son centre et son périmètre (comme les pèlerinages circulaires du type Tro Breiz et autres troménies, par lesquels s'établissait un lien entre les différents foyers de sacralité, distribués en étapes d'un parcours symbolique enfilées comme les grains d'un rosaire), ils fournissaient le cadre visuel et rituel que les fictions légendaires venaient remplir en déclinant et multipliant à plaisir le mytheme de la fratrie géminée, de sa carrière initiatique, de son indissoluble lien, pour le meilleur et pour le pire, à l'animalité et à une figure maternelle ambivalente, de son rôle éminemment fondateur.

Le thème de la naissance multiple et celui de l'unité du groupe fratriarcal ont permis la compénétration réciproque d'une mythologie foncièrement *locale*, comme celle qui sous-tend le culte breton des Sept Saints et ses projections régionales pérégrinatoires, et d'un module narratif *international* aussi migratoire et polyvalent que celui que représente le type ATU 762.

C'est cette compénétration qui a finalement rendu possible, moyennant une cascade d'élaboration fictionnelles apparemment gratuites et d'appropriations locales concrètes, vécues sur le terrain, de ces fables parfois abracadabrantes, la construction du culte et du légendaire des Sept Saints comme un système imaginaire unifié, assez cohérent et intérieurement interconnecté pour que les multiples variations locales qu'il affecte contribuent à affirmer son identité globale, tout en lui conférant une aptitude à essaimer, à nourrir des réseaux secondaires et à s'en nourrir en retour.

On a ainsi d'abord imaginé, comme on l'a vu, que les traditionnels sept saints avaient vécu à la même époque (ce qui n'était pas le cas), puis qu'ils étaient frères (à l'image des sept frères Maccabées, des sept fils de sainte Symphorose ou de sainte Félicité, des Sept Dormants, etc.), puis qu'ils étaient nés d'une seule ventrée, processus au cours duquel d'autres saints que ceux qui figuraient dans la liste canonique sont venus localement remplacer ces derniers; enfin on a étendu le même schéma narratif à des listes supposées de jumeaux qui n'étaient plus des saints mais seulement des hommes de religion, pour terminer avec des fratries purement laïques. Cette succession de déménagements ne doit cependant pas être conçue en termes évolutionnistes, mais plutôt comme la description d'un étagement de processus mentaux producteurs d'effets non linéaires plus lisibles en réseaux qu'en continuités.

On perçoit en effet, à l'arrière-plan de chacune de ces opérations imaginaires, l'interférence permanente du très ancien conte-type 762, dont on a vu qu'il a été précocement investi par la sphère religieuse, qui n'a cessé de le tirer vers l'*exemplum* édifiant, mais dont on sait également qu'il a eu une existence indépendante de cette orbite pieuse et antérieure à son influence, et que, tout au long de sa carrière, cette autonomie lui a permis de nourrir toutes sortes de genres narratifs (gestes épiques, légendes de fondation, traditions lignagères, etc.).

L'enracinement de cette souche narrative dans un humus mythique encore plus ancien, plus ou moins étranger à la culture chrétienne mais pas totalement oublié par le clergé néoceltique, est particulièrement sensible, comme on l'a constaté, dans

l'utilisation polyvalente qui y est faite des divers types de zoomorphisme, notamment en ce qui concerne les suidés.

Ce sont précisément les distorsions curieuses déterminées par l'interférence mentionnée ci-dessus, et l'écart intérieur creusé au cœur des corpus légendaires abordés ici du fait de leur enracinement dans les multiples strates de l'épaisseur culturelle des terres où ils ont fleuri, qui confèrent aux histoires ici mises en perspective comparative le charme persistant, bizarre et ambigu qu'il est encore possible de leur trouver...

BIBLIOGRAPHIE

- ABGRALL, Jean-Marie (1890-1891): «Les pierres à empreintes et la tradition populaire», Quimper, *Bull. de la Soc. Archéol. du Finistère*, 17-18.
- ALONSO ROMERO, Fernando (1991): *Santos e Barcos de Pedra. Para unha interpretación da Galicia Atlántica*, Vigo, Ed. Xerais de Galicia.
- ALONSO ROMERO, Fernando (1991-1992): «Galician legends about miraculous sea-voyages in stone boats: some Irish and Breton parallels», *Études Celtiques*, 28-29, pp. 89-95.
- AMADES, Joan (1950): *Folklore de Catalunya. Rondallística*, Barcelone, Selecta.
- AMADES, Joan (1955): «Las danzas de espadas y de palos en Cataluña, Baleares y Valencia», *Anuario Musical*, 10, pp. 164-187.
- AUBERT, Octave-Louis (1965): *Légendes traditionnelles de la Bretagne*, Saint-Brieuc, Éd. O.L. Aubert.
- BELMONT, Nicole (1973): «Levana, ou comment élever les enfants», *Annales ESC*, 28, pp. 77-89.
- BERTHELOT, Anne (1999): «Merlin et les petits cochons», in *Mythologies du Porc*, Philippe Walter (éd.), Grenoble, Jérôme Millon, pp. 177-190.
- BONNET, Jacques (1977): *Artémis d'Ephèse et la légende des Sept Dormants*, Paris, P. Geuthner.
- BRIQUEL, Dominique (1976): «Les jumeaux à la louve et les jumeaux à la chèvre, à la jument, à la chienne, à la vache», in *Recherches sur les Religions de l'Italie antique*, R. Bloch (éd.), Genève, Droz, pp. 73-97.
- CADIC, François (1919): *Contes et légendes de Bretagne* (2^e série), Paris, Maison du Peuple Breton.
- CHAMBERS, Edmund K. (1903): *The medieval stage*, Oxford, O.U.P., 2 vols.
- CHAMBERS, Edmund K. (1969²): *The English Folk-play*, Oxford, O.U.P.
- CHAPOUTHIER, Fernand (1935): *Les Dioscures au service d'une déesse*, Paris, De Boccard.
- CIRAC ESTOPAÑÁN, Sebastián (1942): Los procesos de hechicerías en la Inquisición de Castilla la Nueva, C.S.I.C., Madrid.
- CROSS, Tom Pete (1952): *Motif-Index of early Irish Literature*, Indiana Univ. Publ., Bloomington.
- DELARUE, Paul (1958): «Le conte de Brigitte, la maman qui m'a pas fait mais m'a nourri», *Fabula*, 2, pp. 254-264.
- DELARUE, Paul et TENÈZE, Marie-Louise (1985): *Le Conte Populaire Français*, tome IV, 1^{er} volume. *Contes Religieux*, Paris, Maisonneuve et Larose.

- DELPECH, François (1983): «Les jumeaux exclus: cheminements hispaniques d'une mythologie de l'impureté», in *Les problèmes de l'exclusion en Espagne XVI^e-XVII^e s.*, A. Redondo (éd.), Paris, Publ. de la Sorbonne, pp. 177-203.
- DELPECH, François (1986): «*Como puerca en cenegal*: remarques sur quelques naissances insolites dans les légendes généalogiques ibériques», in *La Condición de la Mujer en la Edad Media*, Madrid, Univ. Complutense / Casa de Velázquez, pp. 343-370.
- DELPECH, François (1997): «Hommes fauves et fureurs animales. Aspects du thème zoomorphe dans le folklore de la péninsule Ibérique», in *La Violence en Espagne et en Amérique (XVI^e-XIX^e s.)*, J.P. Duviols et A. Molinié-Bertrand (éds.), Paris, Pr. de l'Univ. de Paris-Sorbonne (Iberica 9), pp. 59-82.
- DELPECH, François (1998): «Pilosités héroïques et femmes travesties: archéologie d'un stratagème», *Bulletin Hispanique*, 100, pp. 131-164.
- DELPECH, François (1999): «Légendes généalogiques et mythologie porcine. Aspects du dossier ibérique», in *Mythologies du Porc*, in Philippe Walter (éd.), Grenoble, Jérôme Millon, pp. 239-283.
- DELPECH, François (2010): «Saint Nectan: hagiographie, folklore et mythologie comparée», in *Deuogdonion. Mélanges offerts en l'honneur du Professeur Claude Sterckx*, G. Hily et alii (éds.), Rennes, TIR, pp. 133-155.
- DELPECH, François (2012): «Le cycle des septuplés. Examen de quelques versions folkloriques et hagiographiques celtiques (Première Partie: Les Sept Saints de Bretagne)», *Boletín de Literatura Oral*, 2, pp. 25-54.
- DELPECH, François (à paraître): «Figures de l'opposition et traditions généalogiques: la légende portugaise de Maria Mantela», à paraître dans les Actes du Colloque *Figures de l'Opposition en Espagne XVI^e-XVII^e s.* (Paris, 2012).
- DELPECH, François (à paraître): «Mudarra, héros "lughien": remarques sur les coordonnées celtiques de la geste des Sept Enfants de Lara» (éd. à préciser).
- DELPECH, François (à paraître): «Mythes et thèmes épiques indo-européens dans la légende des Sept Enfants de Lara: notes et hypothèses», in Actes du *I Congreso Internacional sobre los Siete Infantes de Lara: la historia frente a la leyenda* (Salas de los infantés, 2011).
- DONTENVILLE, Henri (1966): *La France mythologique*, Paris, Tchou.
- DONTENVILLE, Henri (1973²): *Mythologie Française*, Paris, Payot.
- ETTLINGER, Ellen (1970): «Seven children at one birth», *Folklore*, 81, pp. 268-275.
- EVANS, John Gwenogvryn (1893): *The text of the Book of Llan Dâv*, Oxford [rééd. 1979, Aberystwyth, National Library of Wales].
- FABRE-VASSAS, Claudine (1994): *La bête singulière. Les Juifs, les Chrétiens et le cochon*, Paris, Gallimard.
- FARAL, Edmond (1929): *La légende arthurienne*, Paris, Champion, 3 vols.
- FLANDRIN, Jean-Louis (1970), *L'Église et le contrôle des naissances*, Paris, Flammarion.
- FLANDRIN, Jean-Louis (1983): «Un temps pour embrasser». *Aux origines de la morale sexuelle occidentale, VI^e-XI^es*, Paris, Seuil.
- GAIDOZ, Henri (1898-1899): «La stérilité volontaire», *Méhusine*, 9, pp. 61-64.
- GÉLIS, Jacques (1984): *L'arbre et le fruit. La naissance dans l'Occident moderne, XVI^e-XIX^e siècle*, Paris, Fayard.
- GRANET, Marcel (1953): *Études sociologiques sur la Chine*, Paris, P.U.F.
- GRANT LOOMIS, Charles (1948): *White Magic. An introduction to the folklore of Christian Legend*, Cambridge (Mass.), The Mediaeval Academy of America.

- GRICOURT, Daniel, et HOLLARD, Dominique (2005): *Les saints jumeaux héritiers des Dioscures celtes. Lugle et Luglien et autres frères apparentés*, Bruxelles, Mémoires de la Société Belge d'Etudes Celtiques (n.° 25).
- GRICOURT, Daniel, et HOLLARD, Dominique (2010): *Cernunnos, le dioscore sauvage. Recherches comparatives sur la divinité dionysiaque des Celtes*, Paris, l'Harmattan.
- GROSJEAN, Paul (1953): «Vie de saint Rumon. Vie, invention et miracles de saint Nectan», *Analecta Bollandiana*, 71, pp.359-414 (pp. 376-392 et 397-414).
- GROTTANELLI, Cristiano (1986): «Yoked horses, twins, and the Powerful Lady: India, Greece, Ireland and elsewhere», *Journal of Indo-European Studies*, 14, pp. 125-152.
- GUEUSQUIN, Marie-France (1981): *Le mois des dragons*, Paris, Berger-Levrault.
- GUIBERT DE LA VAISSIÈRE, Véronique (2002): «Le forgeron irlandais: de Goibhniu à Gobnait, le Gabha irlandais», in *La Forge et le Forgeron*, t. I *Pratiques et Croyances*, Paris, L'Harmattan (Cahiers de la Société des Études Euro-Asiatiques n.° 11), pp. 155-206.
- GUYONVARCH, Christian-J. (1960): «La conception des deux porchers», *Ogam*, 12, pp. 73-90.
- GUYONVARCH, Christian-J. (1980): *Textes Mythologiques Irlandais*, vol. I, Rennes, Ogam-Celticum.
- HERSART DE LA VILLEMARQUÉ, Théodore (1867⁶): *Barzaz Breiz. Chants populaires de la Bretagne*, Paris, Didier.
- JANVIER, Joseph (1897-1898): «Les sept saints de Biconguy», *Bulletin archéologique de l'Association Bretonne*, 3^e s., classe d'archéologie, 16, pp. 168-210.
- JARMAN, Alfred O.H. (1959): «The Welsh Myrddin Poems» in *Arthurian Literature in the Middle Ages*, Roger Sherman Loomis (éd.), Oxford, Clarendon, pp. 20-30.
- JOBÉ-DUVAL, Émile (1911-1914): *Les idées primitives dans la Bretagne contemporaine*, Paris, L.Larose et L. Ténin, 2 vols.
- JOLLIVET, Benjamin (1854-1859): *Les Côtes du Nord, histoire et géographie de toutes les villes et communes du département*, Guingamp, Impr. de B. Jollivet (-Rouquette), 5 vols.
- KLINTBERG, Bengt af, (1986): «Die Frau, die keine Kinder wolte. Moralvorstellungen in einem nordischen Volksmärchen (Aa. Th. 755)», *Fabula*, 27, pp. 237-264.
- KRAPPE, Alexander H. (1932): «Spanish twin cults», *Studi e Materiali di Storia delle Religioni*, 8, pp. 1-22.
- KRAPPE, Alexander H. (1938): «Bendigeit Vran», *Études Celtiques*, 3, pp. 27-37.
- LA BROSSE, Gaële (2006): *Tro Breiz, les chemins du Paradis: pèlerinage des Sept Saints de Bretagne*, Paris, Presses de la Renaissance.
- LAPORT, Georges (1929): *Folklore des paysages de Wallonie*, Helsinki, Acad. Sc. Fennica, F.F.C. 84.
- LAURENT, Donatien, et TREGUER, Michel (1996): *La Nuit Celtique*, Rennes, Terre de Brume / Pr. Univ. de Rennes.
- LE BRAZ, Anatole (1994²): *Magies de la Bretagne*, F. Lacassin (éd.), Paris, R. Laffont.
- LE ROY, Florian (1950): «Comment s'est constitué le Tro Breiz», *Nouvelle Revue des Traditions Populaires*, pp. 195-205.
- LE SCOÛEZEC, Gwenc'hlan (1966): *Guide de la Bretagne mystérieuse*, Paris, Tchou.
- LEVOT, Prosper (1864-1866): *Histoire de la ville et du port de Brest*, Brest-Paris, Éd. P. Levot, 3 vols.

- LINCOLN, Bruce (1975): «The indo-european myth of creation», *History of Religions*, 15, pp. 121-145.
- LINCOLN, Bruce (1976): «The indo-european cattle-raiding myth», *History of Religions*, 16, pp. 42-65.
- LINDOW, John (1978): *Swedish legends and folktales*, Berkeley, Los Angeles, Londres, Univ. of Calif. Pr.
- LORAUX, Nicole (1979): «L'autochtonie: une topique athénienne. Le mythe dans l'espace civique», *Annales ESC*, 34, pp. 3-26.
- LOT, Ferdinand (1898): «Nouvelles études sur la provenance du cycle arthurien, I – Glastonbury et Avallon», *Romania*, 27, pp. 529-573.
- LUZEL, François-Marie (1996): *Contes populaires de la Basse Bretagne*, F. Morvan (éd.), Rennes, Pr. Univ. de Rennes.
- MENÉNDEZ PIDAL, Ramón (1969-1972): *Romancero Tradicional, III-V, Romances de tema odiseico*, D. Catalán (éd.), Madrid, Gredos, 3 vols.
- MERDRIGNAC, Bernard (1999): «Truies et verrats, cochons et sangliers, porcs et porchers dans les *Vitae* de saints bretons du Moyen Âge», in *Mythologies du Porc*, Philippe Walter (éd.), Grenoble, Jérôme Millon, pp. 123-153.
- MINARD, Antone (1998): «Of horses and humans: the divine twins in Celtic Mythology and Folklore», in *Proceedings of the Ninth Annual UCLA Indo-European Conference (Los Angeles 1997)*, Washington, Journal of Indo-European Studies Monographs, n°28.
- O'BRIEN, Steven (1982): «Dioscuric elements in Celtic and Germanic Mythology», *Journal of Indo-European Studies*, 10, pp. 117-136.
- O'FLAHERTY, Wendy Doniger (1981²): *Śiva. The erotic ascetic*, Oxford, O.U.P.
- OHEIX, André (1901): *Notes sur la vie de saint Paul de Léon*, Vannes.
- PAPE, Louis (1981): *Les Saints Bretons*, Rennes, Ouest-France.
- ROSS, Anne (1992²): *Pagan Celtic Britain*, Londres, Constable.
- SANTOS ESTÉVEZ, Manuel, et GARCÍA QUINTELA, Marco (2000): «Petroglifos podomorfos del noroeste peninsular: nuevas comparaciones e interpretaciones», *Revista de Ciências Históricas*, 15, pp. 7-40.
- SCHNEIDER, Marius (1948): *La danza de espadas y la tarantela*, Barcelone, Inst. Esp. de Musicología.
- SÉBILLOT, Paul (1968²): *Le Folk-lore de France*, Paris, Maisonneuve et Larose, 4 vols.
- SERGENT, Bernard (2004): *Le livre des dieux. Celtes et Grecs II*, Paris, Payot.
- STERCKX, Claude (1998): *Sangliers père et fils. Rites, dieux et mythes celtes du Porc et du Sanglier*, Bruxelles, Mémoires de la Société Belge d'Études Celtiques (n.° 8).
- STERCKX, Claude (1999): «Mère Laie dans la mythologie celte», in *Mythologies du Porc*, Philippe Walter (éd.), Grenoble, Jérôme Millon, pp. 73-92.
- TANGUY, Bernard (1987): «Le roi de Brest», in *Études sur la Bretagne et les pays celtiques (Mélanges Yves Le Gallo)*, Brest, Centre de Recherche Bretonne et Celtique, pp. 463-476.
- THOMAS, Joël (1999): «La truie blanche et les trente gorets dans l'Énéide de Virgile», in *Mythologies du Porc*, Philippe Walter (éd.), Grenoble, Jérôme Millon, pp. 51-72.
- TRÉVEDY, Julien T. (1898): *Les Sept Saints de Bretagne et leur pèlerinage*, Saint-Brieuc, R. Prud'homme (extrait des *Mémoires de l'Association bretonne*, 38^e congrès, t. 16, 1897).
- UDE-KOELLER, Susanne (1991): «“Straff der weiber so jre kinder tödten”. Zur “sagenhaften” Geschichte des Kindsmordes», *Fabula*, 32, pp. 258-275.

- ÛTHER, Hans-Jörg (2004): *The Types of International Folk-tales. A classification and bibliography*, Helsinki, Acad. Sc. Fennica (F.F.C. 284-286), 3 vols.
- WALTER, Philippe (1999): «Tristan porcher», in *Mythologies du Porc*, Philippe Walter (éd.), Grenoble, Jérôme Millon, pp. 191-210.
- WARD, Donald J. (1968): *The Divine Twins: an Indo-European Myth in Germanic Tradition*, Berkeley / Los Angeles, Univ. of Calif. Pr. (Folklore Studies 19).
- WESTWOOD, Jennifer (1987): *Albion. A guide to legendary Britain*, Londres, Paladin Grafton Books.

Fecha de recepción: 18 de junio de 2012
Fecha de aceptación: 17 de septiembre de 2012

