Éditorial

Agnès Clerc-Renaud et Cécile Leguy

Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/clo/2545>

DOI : 10.4000/clo.2545

ISSN : 2266-1816

Éditeur

INALCO

Édition imprimée

Date de publication : 1 janvier 2016

ISBN : 9782858312337

ISSN : 0396-891X

Référence électronique

Agnès Clerc-Renaud et Cécile Leguy, « Éditorial », *Cahiers de littérature orale* [En ligne], 79 | 2016, mis en ligne le 20 décembre 2016, consulté le 30 juin 2021. URL : <http://journals.openedition.org/clo/2545> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/clo.2545>

Cahiers de littérature orale est mis à disposition selon les termes de la Licence Creative Commons Attribution - Pas d'Utilisation Commerciale 4.0 International.

Éditorial

Agnès CLERC-RENAUD

UMR 7367 CNRS - Université de Strasbourg

Cécile LEGUY

Université Sorbonne Nouvelle-Paris 3 - CNRS-LACITO

Si les récits « biographiques » de vies extraordinaires partagent avec les récits légendaires une part de merveilleux, ils s'en distinguent cependant par bien des aspects, et tout d'abord du fait de l'action efficace déployée par le personnage central du récit. Héroïnes et héros, saintes et saints acquièrent ainsi, bien souvent, une dimension fondatrice d'un culte, d'un sanctuaire, d'un « lieu de mémoire » ou d'un mouvement collectif. Ils sont par conséquent ancrés dans un territoire. « Comme Michel de Certeau l'a si bien montré dans *la Fable mystique*, les histoires de saints racontent des “relations” : “Ce sont des récits de transferts, ou d'opérations transformatrices dans des contextes énonciatifs” [1982, p. 65] » (Carrin, 1995, p. 107). Appuyées sur des ethnographies originales, c'est précisément cet ancrage territorial – dans une localité, une région, un pays – qu'explorent les contributions rassemblées dans ce premier de deux numéros des *Cahiers de littérature orale* consacrés à la mise en récit des « vies extraordinaires ».

Certaines de ces vies sont celles de personnages historiques, d'autres sont imaginaires, en tout ou partie. Parmi les personnages ayant réellement vécu figurent Merandolino, guérisseur amphibie aux trajets subaquatiques parcourus enroulé dans une peau d'anaconda dans la région brésilienne du fleuve Arapiuns présenté par Émilie Stoll, et saint Antoine théologien et marieur à Lisbonne dans l'article de Cyril Isnart. Les vies légendaires sont celles d'Ikotofetsy et Imahaka, deux compères malgaches capables de toutes les roublardises (Delphine Burguet et Malanjaona Rakotomalala), de sainte Philomène, jeune fille opiniâtre refu-

sant une destinée matrimoniale sur le territoire de l'île de Wallis dans le texte d'Alice Fromonteil, ou encore de Ghāzī Miyāñ, guerrier musulman vierge à sa mort, trouvant néanmoins l'accomplissement par un mariage posthume dans la région indienne de Baraich en Uttar Pradesh, comme nous le présente Delphine Ortis. L'existence historique des cheikhs Muhammad et 'Abdallah dans la ville jordanienne de Ma'an auxquels Norig Neveu a consacré son texte semble quant à elle plus difficile à établir, brouillant, ainsi qu'il est fréquent, les limites des catégories admises par les classifications conventionnelles de la légende comme « support de croyance et de réalité pseudo-historique » (Bru, 1999, § 6).

Fabrique du récit, fabrique du territoire ?

Qu'elles soient réelles ou imaginaires, les narrations de ces vies peuvent, selon les contextes, prendre une forme « biographique » qui satisfait alors à la définition du récit proposée par Jack Goody comme « [...] forme standardisée, avec une intrigue définie qui procède par étapes structurées » (2014, p. 126), tandis que d'autres adoptent une forme fragmentaire. Pour toutes, l'acte narratif participe à des degrés divers à transformer *post mortem* les protagonistes en héroïnes ou héros légendaires que leur geste associe à des lieux particuliers, les attachant ainsi au territoire où est censé s'être déroulé l'un ou l'autre épisode réel ou supposé de leur vie. Dans plusieurs cas, cet épisode est celui de leur mort, associée au lieu de leur sépulture qui contribue, à l'instar de ce qu'a observé Anne-Marie Losonczy dans les cimetières colombiens, à en faire des « [...] figures de recours sanctifiées, entourées de pratiques cultuelles, figures dont une part de l'efficacité semble tenir à leur ancrage spatial [...] » (Losonczy, 1998, en ligne).

Un premier aspect saillant des récits de ces vies extraordinaires consiste donc dans leur contribution, par la narration et la circulation, à l'invention ou à la « fabrique » du saint ou du héros. La performativité des actes de langage comme de l'ancrage territorial est au centre de l'analyse des récits de la vie extraordinaire de Merandolino, recueillis par Émilie Stoll. La disparition de son corps, « enchanté » – c'est-à-dire rendu invisible aux vivants –, conclut une vie de chamane guérisseur (*pajé*) célèbre parmi les riverains de la rivière amazonnienne Arapiuns. L'enchantement s'est opéré en un lieu précis : une langue de terre au sein du territoire habité par le groupe familial de ses descendants, déployé en réseau entre deux fleuves. Cette transformation, qui dans les récits se substitue à la mort, permet au héros une nouvelle carrière...

Dans les récits, la localisation de l'événement sur la pointe du Toronó n'est pas neutre. Cet ancrage spatial est en effet d'abord social pour être au cœur du territoire où s'est déroulée une partie de son existence et où se passe aujourd'hui celle

de ses descendants, vus comme les détenteurs légitimes et autorisés des récits de la vie de leur ancêtre et du territoire (« indigène ») dans lequel ils s'inscrivent. En ce sens, si fabrique il y a, c'est tout autant celle d'un discours identitaire étayé par les récits de cette vie que celle d'un héros, comme le constate Émilie Stoll.

Mais il y a plus, car la matérialité particulière de ce lieu, tour à tour visible et invisible au fil des saisons amazoniennes, n'est-elle pas en elle-même propre à évoquer le passage d'un monde à l'autre, à figurer la médiation ? Or « Incarner la médiation est [donc] la propriété mythique, c'est-à-dire intellectuelle, de la créature recomposée, de l'être symbolique qu'est, au bout du compte, le héros. » (Centlivres, Fabre, Zonabend, 1998, p. 5)

En ce sens, la médiation entre les mondes, caractéristique du héros chamane au cours de sa vie extraordinaire, ne peut que bénéficier des propriétés de cette « balise topographique » selon l'heureuse expression de l'auteur.

Ancrages spatiaux et temporalités

L'analyse d'Émilie Stoll atteste du lien étroit entre saillances paysagères subaquatiques ou souterraines et récits d'enchantements remarqués ailleurs au Brésil (Cavignac, 1999 ; Clerc-Renaud, 2006, dans un numéro antérieur des *Cahiers de littérature orale*). Plus largement, en comparant les récits de différents narrateurs, elle précise la façon dont évolue la figure du héros. De fait, « Plus de soixante-dix ans se sont écoulés depuis le décès de Merandolino et il semblerait que son statut soit en train d'évoluer. Des indices vont dans le sens de cette transition, du personnage historique au héros légendaire, pour finalement devenir un esprit auxiliaire des guérisseurs de la région, qu'ils soient ou non de l'Arapiuns » (Stoll, dans ce numéro). L'ancrage spatial semble donc favoriser les transformations subies *post mortem* par le personnage, et sa nouvelle carrière tout aussi extraordinaire en tant qu'entité auxiliaire de guérisseurs actuels. Ainsi, lorsqu'ils sont racontés non plus par des riverains « ordinaires », mais par des guérisseurs, les récits de la vie de Merandolino incluent des fragments d'un mythe panamazonien, Cobra Honorato, que l'enchâssement dans la trame narrative contribue à légitimer.

Dans la légende de sainte Philomène, princesse grecque des premiers temps du christianisme, telle qu'elle est implantée au début du XXI^e siècle à Wallis, île du Pacifique, ce n'est pas l'intégration de motifs anciens au sein des récits, mais la superposition – ou faut-il dire la surimposition ? – de récits d'époques différentes relatifs au site de son sanctuaire, qui semble avoir déterminé l'adoption de son culte et favorisé sa diffusion rapide au sein de l'ensemble de la société wallisienne. Alice Fromonteil montre que son caractère singulier et novateur consiste en ce

que, par contraste avec d'autres cultes de saint-e-s, il n'est pas seulement ancré dans une localité, mais concerne toute l'île. Parmi les conditions de cette expansion récente, on constate dans cet article que les récits de la « vie extraordinaire » de sainte Philomène et ceux de protagonistes de récits antérieurs à l'arrivée des missionnaires « présentent des similitudes étonnantes » quant à leur noyau narratif, à leurs motifs et à leur schéma actanciel. Ainsi, la jeunesse de la sainte fait-elle écho non seulement à celle d'une autre jeune fille sauvée *in extremis* par le meurtre du mangeur d'hommes 'Utufêfê à proximité du tertre, mais encore à de récents changements sociaux et démographiques que connaît l'île, notamment la migration de sa jeune génération. Soulignons encore que les récits pré-missionnaires concernent des tombes proches du tertre où est situé l'actuel sanctuaire voué à la sainte (dans une école), implanté quant à lui sur le lieu où auraient été célébrées les premières messes. Aujourd'hui, la similitude entre certains motifs des récits pré-missionnaires et de la légende de la sainte est présentée par certains narrateurs comme une préfiguration du « temps chrétien ». Autrement dit, cette réinterprétation à visée téléologique permet, par le récit, une remise en perspective des strates historiques condensées dans cet espace, et déployées par les narrateurs.

Les territoires du récit

On le voit, un autre aspect notable des récits de vies extraordinaires consiste dans l'inscription de la vie du personnage principal comme des personnages secondaires dans un groupe social donné. En cela, ils sont d'abord des récits collectifs qui permettent l'analyse du quotidien ou des valeurs d'un groupe social, voire de ses relations avec d'autres groupes (Hertz, 1928 ; Gellner, 2003). Tel est l'aspect exploré dans l'article de Delphine Burguet et Malanjaona Rakotomalala dont les héros ont pour spécificité de se poser en contrepoint aux règles et normes sociales. À l'instar des *tricksters* (décepteurs), ils n'en expriment que mieux les modèles sociaux et les valeurs malgaches. Dans ce cas également, le récit semble préexister au culte, puisqu'Ikotofetsy et Imahaka sont au départ des héros malins de légende, connus de tous et circulant aujourd'hui sur toutes sortes de supports, des manuels scolaires aux chansons modernes en passant par les dessins animés télévisés. Leur histoire se présente comme une série de contes relatant les épisodes de la vie d'un duo maléfique dont chacun rivalise de méchanceté et de démesure. Cependant, ils sont aussi devenus des figures du recours, sollicitées par ceux qui sont en quête de réussite ou qui s'engagent dans des entreprises requérant – comme ces héros dont l'intelligence est valorisée en dépit des méfaits qu'elle les aide à commettre – d'être futé. Ainsi, étudiants cherchant la réussite à leurs examens (ou plutôt celle de leurs fraudes...), bandits, malfaiteurs ou encore « possédés » par les héros qui les aident

à réussir en affaires, sont-ils connus pour vouer un culte à Ikotofetsy et Imahaka. Ils se rendent sur leurs présumées tombes, situées sur le lieu de prédilection même de leurs mauvais coups, pour y faire quelque sacrifice sanglant ou libation alcoolisée. Le recours à ces mêmes héros-malins pour qualifier certains hommes politiques dans les médias actuellement est signe de la vitalité d'un récit de vie fondé sur la fourberie qui trouve régulièrement de nouvelles situations pour se réincarner.

Enjeux territoriaux de la narration

Ce sont précisément les enjeux territoriaux et nationaux de la localisation de saint Antoine que questionne l'article de Cyril Isnart. À la différence des autres héroïnes et héros présentés dans ce volume, dont l'ancrage territorial est celui de leur tombeau ou plus largement celui du lieu de leur disparition du monde visible, c'est ici le lieu supposé de sa naissance qui est en jeu. Dans le contexte d'un sanctuaire et musée lisboète, différents « foyers de narration » de l'hagiographie de saint Antoine par des pèlerins, des touristes, des prêtres, des guides et employés de musée, se conjuguent pour faire de saint Antoine de Padoue (son lieu de décès) saint Antoine de Lisbonne (son lieu de naissance). Autrement dit, la performance des récits superpose les « bornes » temporelles et spatiales du début, et non de la fin de sa vie extraordinaire. Ce faisant, les narrations qui se déploient dans et autour de son musée-sanctuaire-lieu supposé de naissance réapproprient des pratiques inscrites dans le cycle folklorique des « fêtes de juin », participant à une nouvelle vulgate patrimoniale et religieuse aux frontières poreuses. Cet ensemble choral de narrations par des acteurs religieux, patrimoniaux, politiques, touristiques contribue à faire du saint un emblème de Lisbonne et du Portugal, pour lequel les limites des différents registres institutionnels sont floues et brouillées.

Le cas développé dans l'article de Norig Neveu se pose en fort contraste avec l'inscription spatiale de la vie de saint Antoine au cœur d'une capitale, dont la narration comme la réception sont appuyées et légitimées par des institutions patrimoniales et ecclésiastiques. En effet, en s'intéressant aux vies extraordinaires, narrées par d'anciens pèlerins, des cheikhs Muhammad et 'Abdallah, deux saints locaux possesseurs de *baraka* de Ma'ân, ville du Sud jordanien, l'auteur saisit les bribes mémorielles d'une hagiographie régionale sans texte (Deneffle, 1983), aujourd'hui sans culte, voire sans mausolée après des réaménagements urbains. Une « oralité refuge » fait subsister la mémoire de saints et de pratiques évincés par une histoire religieuse nationale désormais officielle qui favorise d'autres figures appartenant à la famille du prophète. Le récit oral apparaît alors comme acte de résistance, contre le déclin de cette ville moyenne dont les saints venus d'ailleurs représentaient la centralité urbaine et les origines multiples de ses habitants.

Enfin, en contexte musulman toujours, mais en Inde cette fois, l'article de Delphine Ortis nous garderait de toute généralisation hâtive quant à la place des récits de vies extraordinaires dans la « fabrique » d'un saint, bien loin du rôle qu'ils occupent au Brésil par exemple (Calavia Sáez, 1996). La prééminence de la parole semble céder le pas devant le geste, le verbal devant le non verbal.

De façon significative, la narration de la vie de Ghāzī Miyān n'est pas le fait des innombrables dévots musulmans comme hindous qui visitent son tombeau, placé sur la saillance paysagère d'une source bienfaisante. La plupart sont peu au fait de sa vie extraordinaire, bien que les données historiques le montrent comme l'un des plus anciens saints musulmans de l'Inde du Nord. « Le saint est avant tout pour eux un mort puissant ayant la capacité de modifier le cours des événements », affirme Delphine Ortis (dans ce numéro), corroborant ainsi pour les pratiquants la place primordiale de la gestuelle du rite (Jamous, 1995). Si le geste rituel apparaît comme bien plus important que le récit, ce dernier n'en est pas pour autant absent.

Le récit oral des exploits guerriers de ce martyr et de ses miracles (*ante et post mortem*) aux visiteurs est donc le fait de deux corps de « spécialistes » de bas statut dans la hiérarchie des castes indiennes, que l'ethnographie minutieuse de l'article permet d'accompagner dans la forteresse-sanctuaire-cimetière de Bahraich. Ainsi, les narrateurs attirés de sa légende, inséparable de celle de toute sa cour enterrée dans d'autres tombes du même site sont-ils au quotidien les desservants de son tombeau, tandis que lors des fêtes qui rythment le calendrier du sanctuaire ce rôle revient aux *dafālī*, musiciens professionnels.

Des vies extraordinaires aux enjeux politiques

Étant donné le rôle des récits de vie extraordinaire dans la construction et la légitimation de l'emprise d'un groupe social sur un territoire, il n'est rien d'étonnant à ce que bien des enjeux politiques traversent, quoique discrètement, les analyses des contributeurs de ce numéro. Ainsi en Inde, s'agissant du sanctuaire d'un héros musulman largement fréquenté par la population hindoue, la comparaison des récits de tradition orale et des hagiographies écrites met en relief des écarts importants entre les pratiques multiconfessionnelles et les enjeux politiques poursuivis par les religions instituées. Il en va de même à Madagascar, où l'ancrage spatial de héros de contes dans l'appropriation d'un lieu de sépulture semble significatif à l'échelle du pays, puisqu'il se situe sur un territoire éloigné de Tananarive et du pouvoir central, aux confins de l'ancien royaume sakalava, dans un district merina dit du Vonizongo considéré autrefois comme région de hors-la-loi et de contestataires du pouvoir.

Les enjeux politiques sont aussi présents, en filigrane, dans la trame de bien des récits de vies extraordinaires et des enjeux territoriaux qu'ils condensent, à Wallis confrontée à l'émigration de sa jeune génération comme à Ma'ân, ville jordanienne désormais en marge des routes commerciales qui ont fait sa prospérité, où leur persistance traduit l'esprit de résistance de ses habitants.

Les dimensions politiques apparaissent de façon plus directe dans l'implication et le soutien des instances politiques portugaises à l'ancrage de saint Antoine à Lisbonne, capitale du pays. Elles s'imposent de façon plus évidente encore dans l'Arapuins, où Cobra Grande, l'un des surnoms de Merandolino, se manifeste comme l'emblème d'une revendication identitaire que construisent les marques topographiques des récits de sa vie, au sein du « territoire indigène Cobra Grande », nom sous lequel il a été récemment identifié par le gouvernement brésilien.

Bibliographie

BRU, Josiane, 1999, « Le repérage et la typologie des contes populaires. Pourquoi ? Comment ? », *Bulletin de liaison des adhérents de l'AFAS* n° 14. [En ligne], 14 | automne, mis en ligne le 1^{er} octobre 1999, consulté le 14 mai 2016. URL : <http://afas.revues.org/319>

CALAVIA SÁEZ, Oscar, 1996, *Fantasmas falados : Mitos e mortos no campo religioso Brasileiro*, Campinas : Editora da Universidade de Campinas, « Série Pesquisas ».

CARRIN, Marine, 1995, « Saintes des villes et saintes des champs. La spécificité féminine de la sainteté en Inde », *Terrain* vol. 24 *la Fabrication des saints*, p. 107-118.

CAVIGNAC, Julie, 1999, « Les royaumes enchantés du Nordeste brésilien : Approche ethno-littéraire », *Cahiers ethnologiques (Bordeaux)* n° 1 vol. 54, p. 87-102. URL : <https://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-00448722/document>, consultée le 14 mai 2016.

CENTLIVRES, Pierre, FABRE, Daniel et ZONABEND, Françoise, 1998, « Introduction », in Pierre CENTLIVRES, Daniel FABRE et Françoise ZONABEND (eds.), *la Fabrique des héros*, Paris : Éditions de la Maison des sciences de l'homme, « Ethnologie de la France ». Cahiers, 12, p. 1-8.

CERTEAU, Michel de, 1982, *la Fable mystique : XVI^e et XVII^e siècle*, Paris : Gallimard, « Bibliothèque des histoires ».

CLERC-RENAUD, Agnès, 2006, « “Un nom qui jaillit d’un seul coup !” Dits, écrits et récits comme marqueurs de temporalité au Nord Ceará (Brésil) », *Cahiers de littérature orale* n° 59-60. *Des Noms et des Personnes*, p. 363-396, URL : <https://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-00197878>

DENEFFLE, Sylvette, 1983, « Hagiographie sans texte. Le culte de saint Diboan en Cornouaille armoricaine », in Jean-Claude SCHMITT (ed.), *les Saints et les Stars. Le texte hagiographique dans la culture populaire*, Paris : Éditions du CNRS, p. 136-141.

GELLNER, Ernest, 2003, *les Saints de l’Atlas*, Paris : Éditions Bouchène, « Intérieurs du Maghreb ».

GOODY, Jack, 2014, *Mythes, rites et oralité*, traduit de l’anglais par Claire Maniez, coordonné et présenté par Jean-Marie Privat, Nancy : Presses universitaires de Nancy/Éditions universitaires de Lorraine, « EthnocritiqueS ».

HERTZ, Robert, 1928, « Saint Besse, étude d’un culte alpestre », in *Mélanges de sociologie religieuse et de folklore*, Paris : Alcan, p. 131-194.

JAMOUS, Raymond, 1995, « “Faire”, “défaire” et “refaire” les saints. Les *pir* chez les Meo (Inde du Nord) », *Terrain* vol. 24, p. 43-56, URL : <http://terrain.revues.org/3114>

LOSONCZY, Anne-Marie, 1998, « Le saint et le citoyen au bord des tombes. Sanctification populaire de morts dans les cimetières urbains colombiens », *Religiologiques* n° 18, URL : <http://www.religiologiques.uqam.ca/18/18texte/18losonczy.html>, consultée le 19 avril 2014.