“ L’Antiquité, un autre territoire à arpenter ”

Adeline Grand-Clément

▶ **To cite this version:**

Adeline Grand-Clément. “ L’Antiquité, un autre territoire à arpenter ”. Nicolas Adell, Agnès Fine et Claudine Vassas (éd.). Daniel Fabre, l’arpenteur des écarts. Actes du colloque de Toulouse, février 2017, Éditions de la Maison des sciences de l’homme, pp.251-263, 2021. hal-03622617

HAL Id: hal-03622617
https://hal.science/hal-03622617

Submitted on 29 Mar 2022

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L’archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d’enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Adeline Grand-Clément

L'Antiquité, un autre territoire à arpenter

N'ayant pas suivi l'enseignement de Daniel Fabre, c'est à travers des lectures que j'ai pris connaissance de son travail et pu constater que ses études, en particulier celles relatives aux contes pyrénéens, à la fête de l'Ours ou à l'« invisible initiation », trouvent facilement écho chez un·e helléniste. En fait, ma première impression a été mitigée, mêlant sentiment de familiarité et étonnement. Cette familiarité tient moins aux références ponctuelles aux auteurs antiques qui émaillent les publications de Daniel Fabre qu'à deux choses : la nature des sources et des objets qu'il étudie d'une part, la méthode qu'il met en œuvre de l'autre. Quant à l'étonnement, il est venu de la relative discrétion des antiquisants parmi les allusions explicites qui sont faites aux travaux des historien·ne·s. Il est vrai que Daniel Fabre a surtout eu des contacts avec des médiévistes – Jacques Le Goff, Jean-Claude Schmitt – ou des modernistes comme Roger Chartier. Néanmoins, s'il mentionne à l'occasion des noms comme ceux de Marie Delcourt et de Nicole Loraux, il ne s'appuie guère sur les travaux des pères fondateurs de l'anthropologie historique française dans le champ des études anciennes, à savoir Jean-Pierre Vernant, un autre « arpenteur des écarts[1] », Marcel Detienne ou Pierre Vidal-Naquet.

1 Le dernier ouvrage de Jean-Pierre Vernant, dans lequel il revient sur son parcours scientifique et ses engagements, porte le titre significatif de *La Traversée des frontières* (Vernant 2004).

Le fait m'a semblé étonnant car ils étaient contemporains et le type d'analyses menées présente à mes yeux des parentés évidentes. Par exemple, la façon dont Daniel Fabre analyse certains contes pyrénéens s'apparente à celle mise en œuvre par Marcel Detienne dans sa *Mythologie des aromates* : partant du mythe d'Adonis, étudié à la lumière d'autres récits mythiques, l'helléniste met en lumière les codes botaniques et sociologiques qui sous-tendent ces traditions mythologiques (Detienne 1972). Dans la lignée de l'approche structuraliste de Claude Lévi-Strauss, il s'emploie à récolter les différentes versions du mythe, à identifier les séquences, mais aussi à mettre au jour l'articulation avec les pratiques rituelles.

Pour proposer quelques éléments de réflexion sur la façon dont les voies tracées et empruntées par Daniel Fabre croisent celles que fraient depuis une quarantaine d'années les hellénistes, je partirai de remarques concernant la manière dont il mobilise l'Antiquité dans ses propres travaux.

Daniel Fabre et l'Antiquité : un retour aux sources ?

Daniel Fabre insiste sur la « fondamentale capacité d'ubiquité de l'ethnologue » qu'il oppose à la posture contrainte de l'historien, prisonnier des découpages temporels (Fabre 1986a). C'est donc d'abord pour user pleinement de cette liberté de franchir des frontières qu'il s'autorise quelques incursions en terre antique. À l'évidence, la limite entre Antiquité et Moyen Âge occidental, fixée par convention en 476 de notre ère, ne doit pas masquer les phénomènes de continuité dans les pratiques et traditions culturelles des sociétés européennes. Les historien·ne·s de l'Antiquité en ont pleinement conscience et les études, jusque-là trop focalisées sur les périodes « classiques », en Grèce et à Rome, portent une attention croissante à ce que l'on nomme désormais l'Antiquité tardive[2].

Les références glanées au fil des lectures suggèrent que Daniel Fabre convoque l'Antiquité pour mettre en perspective des représentations mentales et des schèmes de pensée qui informent les récits traditionnels pyrénéens. C'est le cas par exemple du motif du combat entre l'ours et le taureau, dont il retrouve la trace dans les traités naturalistes de l'Antiquité, chez Aristote et Pline l'Ancien (Fabre 1993 : 9), ou encore de l'histoire

2 Depuis l'étude de référence de Marrou (1977).

d'Œdipe, que lui narre la conteuse illettrée Louise Cassagneau – il ne peut alors s'empêcher de s'exclamer : « Mais vous savez, c'est une histoire très ancienne qui a plus de 2 500 ans ! » (Wendling 2013). Quel statut exact Daniel Fabre attribuait-il aux références antiques qu'il mobilisait ? Pourquoi les relever, les citer ? Il s'agissait pour lui, semble-t-il, de replacer la tradition orale dans une temporalité plus vaste, d'inscrire les contes qu'il étudiait dans la longue durée. Il invoque en effet l'« épaisseur de l'histoire » comme une chance pour l'ethnologue de l'Europe occidentale :

> En Europe, l'épaisseur de l'histoire fait que la comparaison n'est pas seulement une comparaison à plat, elle est nécessairement une convocation des siècles. Bien sûr, les historiens hurlent : « Attention à l'anachronisme ! » Si tu cites Pline pour comprendre un récit pyrénéen, tu risques de t'attirer les foudres des positivistes. Mais Lévi-Strauss aurait souhaité avoir des mythes du moment où certains groupes se sont installés en Amazonie ; en Europe, nous avons la chance d'avoir, dans certains cas, des récits qui remontent à cette époque. (Wendling 2013.)

On pourrait lui répondre avec malice que tous les historiens ne sont pas positivistes. De plus, s'il est vrai que l'anachronisme est leur bête noire, il en est qui osent faire son éloge : ainsi Nicole Loraux qui, dans un article au titre provocateur, invite à en assumer le risque (Loraux 1993). Lorsque son usage reste contrôlé, en effet, il s'agit d'un outil heuristique qui peut produire des résultats féconds[3].

Dans ce que j'ai pu lire de Daniel Fabre, la mobilisation de la documentation antique prend la forme d'un retour aux sources de la tradition européenne, en particulier pour les savoirs et les croyances relatifs aux plantes ou aux animaux. Explorer la profondeur historique permet de dégager « la récurrence de certains modèles – cognitifs et pratiques – dont témoignent des textes vénérables » (Fabre-Vassas & Fabre 1987 : 130). Daniel Fabre fournit l'exemple suivant : « Ainsi, à propos des questions de taxinomie, le terrain le plus actuel peut se trouver éclairé par la lecture de Pline l'Ancien et des agronomes latins » (*loc. cit.*). L'intérêt n'est point de traquer des survivances, mais de repérer les héritages. La comparaison est un outil qui permet « une mise au point du "regard éloigné" sur nos sociétés historiques » ; « il s'agit moins de conclure quant à la continuité de certains phénomènes à travers des conditions sociales fort diverses que d'en poser le constat et d'utiliser cette matière à des fins heuristiques propres » (*ibid.* : 131).

3 La démarche consiste à « aller du présent vers le passé avec des questions du présent pour revenir vers le présent, lesté de ce que l'on a compris du passé » (Loraux 1993 : 129).

L'Antiquité représente effectivement un bon laboratoire pour penser les sociétés européennes contemporaines. Il me semble même que l'on peut aller plus loin. J'ai en effet constaté que Daniel Fabre privilégie les références à l'Antiquité tardive et à la tradition chrétienne, dans lesquelles s'enracine le monde médiéval. Or les polythéismes antiques peuvent aussi nourrir une comparaison, mais d'un autre ordre : parce que l'Antiquité est un « territoire des écarts », elle offre un terrain d'enquête aussi exotique que ceux arpentés par les ethnologues des mondes extra-européens[4].

Des Pyrénées à la Grèce ancienne, aller et retour : construire des comparables

C'est à l'« école de Paris » que l'on doit le développement de l'anthropologie historique chez les antiquisant·e·s. Le Centre Louis-Gernet de recherches comparées sur les sociétés anciennes de l'École des hautes études en sciences sociales a été fondé en 1964 et dirigé par Jean-Pierre Vernant puis par Pierre Vidal-Naquet. Bénéficiant des apports d'Ignace Meyerson, initiateur de la « psychologie historique[5] », et du sillon tracé par Louis Gernet, mort en 1962, le Centre a permis de créer de véritables conditions d'échanges entre antiquisant·e·s et anthropologues, donnant lieu à la publication de volumes collectifs séminaux[6]. Le comparatisme mis en œuvre visait à traquer autant les similitudes que les dissemblances, sur un problème donné, afin de montrer comment les sociétés avaient apporté des réponses différentes aux mêmes questions (les invariants dont parle Paul Veyne)[7].

Certains ont perçu les limites du comparatisme expérimenté au sein du Centre, marqué par une tendance au gréco-romanocentrisme. Les critiques les plus vives ont émané de Marcel Detienne, qui souhaitait aller

4 Je reprends ici à dessein le nom de l'association « Antiquité, territoire des écarts », qui organise diverses manifestations scientifiques faisant dialoguer passé et présent (https://labantique.hypotheses.org/).

5 Voir, par exemple, Meyerson (1957).

6 Citons, entre autres, Malamoud & Vernant (1986). Récemment, une entreprise comparatiste analogue a porté sur la notion de puissance divine (Bonnet *et al.* 2017).

7 La tradition comparatiste mise en œuvre au sein du Centre se prolonge aujourd'hui au sein d'un Programme de recherche interdisciplinaire (PRI), « Pratiquer le comparatisme. Terrains, textes, artefacts » (http://daimon.hypotheses.org/).

plus loin et dépasser le partage disciplinaire entre historien et ethnologue, reposant sur la distinction entre des « sociétés à histoire », recourant à l'écriture, et des « sociétés sans histoire ». Il invitait à pratiquer un « comparatisme expérimental et constructif », en associant étroitement historiens et ethnologues : « Cela suppose travailler ensemble, librement, pendant des années, en allant d'une société à l'autre, en compagnie, elle est indispensable, des gens de terrain, des experts, des spécialistes. Sans la volonté active d'un Entre-Nous, sans le petit laboratoire ambulant d'ethnologues et d'historiens, à chaque fois plus ou moins renouvelé, il ne peut y avoir de comparatisme expérimental et constructif » (Detienne 2005 : § 7)[8]. Marcel Detienne a effectivement collaboré avec des médiévistes, des africanistes, des spécialistes de la Chine, du Japon, de l'Inde, de l'Amérique du Sud, de l'Océanie[9]… Daniel Fabre aurait trouvé sa place dans un tel laboratoire d'échanges et d'expérimentation. J'ai repéré en effet dans son travail plusieurs points susceptibles de nourrir une comparaison féconde. Je me limiterai ici à en signaler deux, qui rejoignent l'un de mes champs de recherche, à savoir les couleurs[10].

En lisant les analyses relatives aux rites d'initiation masculine et au « dénicheur d'oiseaux », figure marquante de l'adolescence masculine (Fabre 1986b), j'ai songé que ce dernier s'apparente à ce que nous, hellénistes, nommerions un « chasseur noir », suivant l'expression forgée par Pierre Vidal-Naquet. De nombreuses études, inspirées d'Arnold Van Gennep, ont porté sur les rites d'initiation des jeunes Grecs[11]. Celle de Pierre Vidal-Naquet (2005) a exploité les données mythologiques (par exemple l'histoire du héros Mélanion, « le Noir ») pour proposer une lecture renouvelée de l'éphébie athénienne, au cours de laquelle le pré-citoyen fait l'expérience de la marginalité, symbolisée par le port d'un manteau de couleur sombre. L'éphèbe agit comme un anti-hoplite et se situe dans un entre-deux, opérant aux confins du territoire (les *eschatiai*), recourant à la ruse (*apatè*) et s'adonnant à la chasse solitaire aux filets (*ibid.* : 173-174). Il est à sa façon un « dénicheur d'oiseaux », au fond, même si dans le monde grec le « chasseur noir » traque plutôt le lièvre (*ibid.* : 171) – un écart significatif, qui mériterait d'être exploré plus en avant.

8 Voir aussi Detienne (2000).

9 De ces collaborations sont issues plusieurs publications collectives : Detienne (1990), Cartry & Detienne (1996), Detienne (2003).

10 J'ai d'ailleurs pu constater que, si Daniel Fabre leur prête attention dans ses analyses – par exemple à propos du pelage des animaux (Fabre 1993 : 15, sur le taureau rouge de Vallespir) ou de la bigarrure des travestissements –, il ne leur consacre pas de développement spécifique, sans doute parce que, comme pour Claude Lévi-Strauss, le chromatisme ne constitue à ses yeux qu'un code parmi d'autres.

11 Citons l'étude séminale de Jeanmaire (1939).

Deuxième piste pour nourrir la comparaison : dans « L'ours, la vierge et le taureau » (Fabre 1993), Daniel Fabre part d'un toponyme, « La Parada de l'ors », et du récit étiologique qui s'y rattache pour explorer les liens qui existent entre la figure de l'ours et celle du taureau, toutes deux frappées d'une « incertitude classificatoire », dans l'imaginaire collectif des communautés rurales des Pyrénées. Or les deux animaux occupent également une place significative dans le système de pensée grec. Daniel Fabre fait d'ailleurs référence à quelques auteurs antiques au début de son article, sans y revenir par la suite[12]. Je souhaite m'attarder ici sur la figure de l'ours, car j'y décèle – comme d'autres avant moi – des ressemblances et des différences significatives avec la configuration pyrénéenne[13]. Daniel Fabre a mis en évidence la place du plantigrade dans les rites d'initiation des garçons. Or chez les Grecs, ce sont plutôt des ours*e*s qui figurent dans les mythes, souvent en lien avec la maternité (Giuman 1999 : 119-120), et qui entretiennent des affinités particulières avec les jeunes filles. Le cas du sanctuaire athénien de Brauron a été étudié en particulier par Pierre Brulé (1987, 1990b). Les jeunes Athéniennes prépubères d'une dizaine d'années allaient y « faire l'ourse », afin d'être préparées au mariage et à la maternité, sous le patronage de la déesse Artémis, gardienne du monde sauvage et des marges. On ignore malheureusement le déroulement exact des rites qui avaient lieu à Brauron et portaient le nom d'*arkteia* (le grec *arktos*, « ours-e », désigne autant la femelle que le mâle). Le témoignage de l'imagerie vasculaire laisse penser qu'ils comportaient des danses autour de l'autel et des courses impliquant des personnes déguisées en ours. De plus, le vêtement rituel porté par les jeunes filles portait le nom de crocote : teint au safran, avec le crocus, fleur liée au sang féminin, il symbolisait la puberté à venir, mais aussi, peut-être, le pelage fauve de l'ours (Giuman 1999 : 122-139). Pierre Vidal-Naquet voyait dans la couleur particulière de ce vêtement un moyen de « dramatiser le passage de la sauvagerie à la civilisation » (Vidal-Naquet 2005 : 199).

La lecture des travaux de Daniel Fabre m'a incitée à chercher du côté des savoirs naturalistes pour voir si l'on trouvait des traces de ces affinités entre ourse et maternité. J'ai constaté qu'effectivement Aristote s'intéresse

12 Aristote signale par exemple le comportement singulier de l'ours face au taureau : « En effet, il va à la rencontre du taureau et, lorsqu'il est face à lui, il se laisse tomber sur le dos, puis, quand le taureau essaie de le frapper, il lui entoure les cornes avec ses bras, lui mord la pointe de l'épaule avec sa gueule et le renverse par terre » (*Histoire des animaux*, VIII, 7, 595a).
13 Pierre Brulé (1990a) a proposé une comparaison entre la fête de l'Ours des Pyrénées et les rites de Brauron : il mobilise Daniel Fabre mais aussi et surtout les écrits d'Arnold Van Gennep. La confrontation avec le matériau ethnographique lui suggère une interprétation nouvelle de l'*arkteia* que les jeunes filles accomplissaient dans le sanctuaire athénien : non pas « faire l'ours-e » mais « subir l'ours ». Voir aussi Lévêque (1989).

davantage à la femelle qu'au mâle, soulignant le statut exceptionnel de ce plantigrade par rapport aux autres animaux et à l'homme : c'est la seule espèce, avec la panthère, chez qui la femelle est jugée plus courageuse que le mâle (*Histoire des animaux*, IX, 1, 608b). Les ourses constituent des modèles de mères attentives et protectrices de leur progéniture (« quand les ourses prennent la fuite, elles poussent leurs petits devant elles et les soulèvent pour les emporter », *ibid.* : IX, 7, 612a). De telles « croyances populaires », dont Aristote se fait l'écho, sous-tendent des représentations qui informent sans doute les rituels de Brauron.

L'Antiquité, un autre « territoire des écarts »

Daniel Fabre a montré que l'on pouvait *prendre au sérieux* la matière de ces récits traditionnels – « histoires » ou « contes » – aux multiples variantes que l'on raconte dans les Pyrénées. Ses enquêtes en pays de Sault ont révélé qu'il s'agit d'une matière vivante, orale, fluide et plastique, offrant une grande richesse d'analyse, parce que « le conte est un instrument d'illumination du monde » (Wendling 2013). L'helléniste ne peut manquer de penser immédiatement aux innombrables mythes produits et transmis au sein du monde grec, au fil des siècles. Rappelons que le terme *mythos* signifiait précisément « ce que l'on raconte ».

Nous avons malheureusement perdu cette dimension essentielle du mythe produite par l'oralité : nous ne disposons plus que de versions *mises par écrit* et qui ont par chance survécu au naufrage d'une bonne part de la littérature antique[14]. L'historien·ne n'a plus accès ni au matériau sonore d'origine ni à la performance des poètes. Or il s'agit de données essentielles, comme l'a constaté Daniel Fabre sur son propre terrain ethnographique, auprès des conteurs du pays de Sault : « Le contage traditionnel est une activité interne à un groupe. Le conteur connaît à fond ceux qui l'écoutent et lui-même est connu de son public qui n'est pas là pour être surpris par la nouveauté d'un conte » (*ibid.*). Les travaux menés, pour le monde grec, par Claude Calame (1977, 2005, 2017) insistent sur cette dimension pragmatique de la poésie – par exemple à propos des poèmes

14 L'helléniste dispose aussi de tout un réservoir d'images peintes ou sculptées mobilisant le fonds de récits traditionnels qui circulaient – je n'ai pas connaissance de l'existence de supports iconographiques pour les contes pyrénéens étudiés par Daniel Fabre.

d'Alcman, qu'il replace dans leur contexte rituel : la performance des chœurs de jeunes filles à l'occasion des fêtes religieuses spartiates destinées à les préparer au mariage.

Attardons-nous sur le cas fort débattu des épopées homériques. On s'est longtemps interrogé sur leur origine et l'identité de leur(s) compositeur(s). On admet aujourd'hui que ces poèmes monumentaux trouvent leur origine dans la tradition orale et leur mise par écrit a été tardive (pas avant le VI^e^ siècle av. J.-C.)[15]. Avant de devenir des textes, les épopées ont circulé, avec d'autres récits mythiques, grâce à la voix d'aèdes (« chanteurs ») et de rhapsodes (« couseurs ») qui parvenaient à mémoriser des milliers de vers. Il est intéressant de souligner que cette hypothèse concernant la genèse des poèmes homériques résulte d'une enquête ethnographique menée au début du siècle par Milman Parry et son collègue Albert Lord. Les deux hommes enregistrèrent en Yougoslavie un grand nombre de longs poèmes récités par des chanteurs populaires, souvent analphabètes, et observèrent, à plusieurs années d'intervalle, la récurrence du recours aux formules, éléments de support de la mémoire, permettant des variations lors de chaque performance. Ils établirent alors une comparaison avec ce qu'avait dû être, dans la Grèce archaïque, l'art des poètes[16]. J'ajouterai que, de la même manière que les conteurs du pays de Sault n'étaient pas des perroquets, comme se plaît à le souligner Daniel Fabre, les aèdes et les rhapsodes grecs composaient de manière subtile l'étoffe de leur chant en tissant sur une trame traditionnelle des motifs originaux. Leurs productions bariolées, reposant sur l'imitation dans la variation, s'apparentaient, dans l'imaginaire grec, au ramage mélodieux du rossignol. C'est ce que montre bien le philologue Gregory Nagy, qui explore la signification de termes comme « aède », « rhapsode », et la texture des mythes qui évoquent sous un angle symbolique le façonnage de la matière poétique. Pour mieux saisir la nature du processus de composition (*poiesis*) des poèmes archaïques, une « poésie en acte », Gregory Nagy (2000) recourt à des points de comparaison extérieurs au domaine classique, mobilisant le cas des troubadours médiévaux et des chants rituels apaches. Sans doute y aurait-il matière à leur adjoindre les conteurs du pays de Sault, pour approfondir la question des origines, de la transmission et de la légitimation de la parole du poète – avec son corollaire, la construction d'un régime de vérité spécifique. On sait qu'en Grèce, en dernier ressort, ce sont les dieux (par le tru-

15 Parmi les travaux qui font le point sur les questions homériques, voir Carlier (1999) et, plus récemment, Judet de La Combe (2017).
16 Sur la théorie formulaire développée par Parry et Lord, voir Turquier (2010).

chement des Muses) qui confèrent une autorité incontestée au chant des aèdes et des poètes, considérés comme des « maîtres de vérité[17] ».

En lisant Daniel Fabre raconter ses enquêtes de terrain, j'ai pensé qu'il mettait ses pas dans ceux d'autres arpenteurs des écarts : l'historien Hérodote, dont les premiers livres de l'*Enquête* portent sur les différentes régions soumises à l'Empire perse et leurs coutumes « barbares », mais surtout Pausanias le Périégète, qui parcourt la Grèce au IIe siècle de notre ère à un moment charnière, lorsque la domination romaine s'est établie sur l'ensemble des cités. Il récolte des informations sur les traditions locales à partir des empreintes laissées sur les paysages et les monuments : sa *Périégèse* est un inventaire des « lieux de mémoire » grecs à l'époque romaine (Pirenne-Delforge 2008). Elle recèle une mine de renseignements relatifs aux mythes locaux dont la mémoire aurait pu se perdre au fil du temps. Certes, Pausanias ne nous livre pas des *enregistrements sonores* des témoignages oraux qu'il a recueillis ; il ne nous donne pas accès au matériau brut, mais à une matière digérée et transformée par son propre travail d'écriture. Et souvent, le périégète n'hésite pas à intervenir pour formuler des jugements de vraisemblance sur certains mythes que lui racontent les gens du cru. Daniel Fabre est un périégète lui aussi, à sa façon, même s'il a parcouru une plus petite région, le haut pays de Sault. Mais je dirais que ce coin des Pyrénées a quelque chose de l'Arcadie (centre du Péloponnèse), dont le peuple aurait pour ancêtre fondateur et éponyme Arkas, « l'Ours ». Les Grecs eux-mêmes considèrent la région comme un territoire à la marge, à la fois étrange et vénérable, un lieu où le temps semble s'être arrêté : Pausanias y relève la survivance de traditions fort anciennes. Et c'est cette ancienneté qui, aux yeux des Grecs, est gage d'autorité : parce qu'au plus loin que l'on remonte dans le temps des hommes, il y a celui des dieux et des héros. Pausanias a-t-il « cru » aux mythes qu'il a entendus en Arcadie ? Cela dépend. Lorsque la vraisemblance était là, c'est-à-dire si le récit était cohérent, alors Pausanias adhérait à la part de vérité qu'il contenait. Ainsi, au sujet du deuxième roi d'Arcadie, Lykaôn, qui aurait sacrifié un nourrisson à Zeus puis se serait transformé en loup : « Pour ma part, je crois [littéralement, en grec : "je suis persuadé, convaincu par", verbe *peithô*] à ce *logos* ; il est raconté par les Arcadiens depuis les temps anciens (*ek palaiou*) et en outre il a la vraisemblance (*to eikos*) pour lui » (*Périégèse*, VIII, 2). Comme Pausanias, Daniel Fabre se montre sensible

17 Detienne (1967). Les systèmes polythéistes antiques, ouverts et plastiques, fonctionnaient suivant un régime de vérité original. Voir Veyne (1983) et Bettini (2016).

à cet art de la persuasion dont use le conte, à « cette voix indéfinie qui porte la vérité probable de faits anciens ». C'est ce qu'il souligne dans le début de « L'ours, la vierge et le taureau » :

> Sur le flanc sud de l'Ourthizet, ce mont trapu aux lignes adoucies qui domine le plateau de Sault, dans les Pyrénées languedociennes, il y a un rocher blanc [...]. On le nomme *La Parada de l'ors*. [...] Pourquoi ce nom ? La réponse me vint d'un berger et son récit n'est pas, pour lui, un « conte », ni une anecdote plaisante (une « couillonnade »), ni une de ces « histoires » rapportée à un personnage fameux, c'est simplement un « on dit ». Ici le genre est moins défini par le contenu que par cette voix indéfinie qui porte la vérité probable de faits anciens. (Fabre 1993 : 9.)