

EUROPE

Pnina Werbner

*Imagined Diasporas among Manchester Muslims
The Public Performance of Pakistani Transnational Identity Politics*

Oxford, James Currey/Santa Fe, School of
American Research Press, 2002, xii + 306 p., ill.

DANS CET OUVRAGE, Pnina Werbner analyse la dynamique à l'œuvre dans l'espace public créé par les Pakistanais en diaspora. L'auteure commence par étudier les espaces invisibles dans lesquels les acteurs pakistanais se mettent eux-mêmes en scène et construisent leur politique identitaire. Elle souligne d'abord l'hétérogénéité de cette population traversée par de nombreuses lignes de clivages, puis explique les raisons du caractère éminemment conflictuel de la culture politique pakistanaise tant dans le pays d'origine que dans celui d'accueil.

Cette violence endémique plonge ses racines dans les concepts fondamentaux de l'honneur et du prestige qui conditionnent largement les rapports sociaux et politiques au Pakistan. La douloureuse condition d'exilés des Pakistanais, largement exclus de l'espace public de la société-hôte, nourrit leur volonté de jouer un rôle-clé sur la scène diasporique aux frontières délimitées, nonobstant le risque de débordements violents provoqués par la concurrence farouche, aux accents passionnels, que n'hésitent pas à se livrer entre eux les divers chefs de faction, pour l'honneur et le pouvoir.

Ces conflits intracommunautaires révèlent également que l'espace public diasporique, loin d'obéir à une logique purement

locale, se nourrit au contraire de dynamiques transnationales : les luttes de faction et les alliances en tous genres du pays d'origine sont bien souvent transposées dans la société d'accueil.

Mais, au-delà de ces transplantations, sont aussi forgés des mythes de la nation d'origine. Si leur identité britannique est commémorée par l'État, les médias, l'école, etc., c'est à eux seuls qu'il revient de (ré)inventer à la fois l'histoire de la nation pakistanaise et de créer les espaces institutionnels dans lesquels sera célébrée cette identité. Ces mythes sont construits largement autour de personnages paradigmatiques de l'histoire islamique – comme le prophète Muhammad – ou de l'histoire pakistanaise – comme Muhammad Ali Jinnah – que se réapproprient des groupes adhérant pourtant à des conceptions politiques totalement opposées de l'État et de la nation.

Pnina Werbner étudie ensuite avec une grande rigueur l'affaire Rushdie dont les effets ont été multiples : elle a tout d'abord propulsé les musulmans au devant de la scène britannique (processus de « visibilité »), et a permis de s'unir à des acteurs diasporiques enfermés jusque-là dans leurs conflits internes. Certes, les réactions, parfois très violentes, des musulmans après la

publication des *Versets sataniques* a provoqué une vague d'islamophobie en Angleterre, qui a elle-même eu pour effet de creuser l'écart entre divers groupes d'immigrants et de reléguer les musulmans (les jeunes en particulier) au bas de l'échelle sociale. Mais, cette affaire a également obligé les immigrants musulmans tout autant que l'État britannique à réfléchir au concept de citoyenneté et de multiculturalisme, la société étant devenue, depuis, selon l'auteure, plus « consciemment » pluraliste (cf. les débats sur la loi antiblasphème), tandis que les musulmans, eux, ont été incités à articuler plus ouvertement leurs revendications, prenant par là même une part plus active dans la vie citoyenne britannique.

Cet ancrage dans la société anglaise se lit aussi, assez paradoxalement, dans la réaction des Pakistanais à la guerre du Golfe. Certes, ces derniers ont vigoureusement manifesté contre cette guerre, allant ainsi à l'encontre de la position officielle britannique. Mais, les discours des leaders communautaires ont conjugué une rhétorique islamique s'appuyant sur le Coran avec une rhétorique socialiste radicale que n'auraient pas forcément désavouée les militants du Parti travailliste. L'auteure s'interroge : cette conjonction ne représente-t-elle pas une étape vers la sécularisation des musulmans en Angleterre ? Cela d'autant plus que derrière les préoccupations transnationales des migrants pakistanais se profilent des angoisses locales face au racisme, aux inégalités et à la pauvreté.

Enfin, Pnina Werbner explore l'émergence d'espaces publics alternatifs qui sont symptomatiques des luttes intracommunautaires d'un genre nouveau. Elles opposent cette fois-ci les groupes ayant jusque-là monopolisé l'ensemble de l'espace communautaire (les hommes de la première génération) aux catégories longtemps marginalisées (les femmes et les jeunes). Ces conflits sont récurrents dans le

monde islamique où les islamistes radicaux sont en concurrence avec les féministes, les conservateurs et les modernistes pour un contrôle de l'espace public. Dans le cas pakistanais, l'islam fondamentaliste tente d'imposer son hégémonie face à l'invasion tant du consumérisme à l'occidentale que de la culture populaire sud-asiatique incluant des traditions importées de l'Inde (musique, danse, cinéma, poésie, etc.). Or, c'est pourtant au confluent de ces trois mondes culturels, islamique, occidental et sud-asiatique, que se sont forgées les identités postcoloniales pakistanaises. Mais, pour des raisons que l'auteure analyse très finement, les leaders communautaires de la diaspora ont eu tendance à insister dans l'espace public britannique sur une identité singulière, celle d'être musulman, tandis que le nationalisme pakistanais était très austèrement célébré dans la sphère communautaire privée. Cette orientation atteignit son point culminant lors de l'affaire Rushdie, mais, depuis, sous l'impulsion des femmes et des jeunes, un espace communautaire alternatif, centré sur le *fun* et la culture populaire sud-asiatique, a émergé, affaiblissant non seulement le pouvoir exclusif des hommes de la première génération sur la communauté, mais offrant également un moyen d'expression aux catégories jusque-là marginalisées. Le nationalisme et la religiosité n'en continuent pas moins aujourd'hui d'être célébrés, mais au travers de genres moins austères et plus créatifs comme le cinéma, le sport ou la parodie.

Ce livre, remarquablement documenté, fruit d'un travail longuement mûri, est également une réflexion sur le concept de diaspora dont Pnina Werbner souligne le caractère éminemment fluide et hybride : les Pakistanais n'appartiennent pas à une seule diaspora, mais à des diasporas multiples (pakistanaise, islamique, sud-asiatique, ...).

Aminah Mohammad-Arif

Les Contes de Luzel : légendes chrétiennes de la Basse-Bretagne

Préface de Nicole Belmont

Rennes, Presses universitaires de Rennes – Terre de Brume, 2001, xiv + 511 p.

CET OUVRAGE est le quinzième volume de l'édition des œuvres de François-Marie Luzel (1821-1895) qui, commencée en 1994, devrait en comprendre vingt-cinq. Il rassemble soixante-treize pièces de littérature orale, collectées de 1847 à 1873, réparties selon les sept entrées proposées par le folkloriste, et qui recourent assez largement la classification suivie par Marie-Louise Tenèze dans le quatrième tome du catalogue du *Conte populaire français* consacré aux contes religieux¹. Parmi ces entrées, trois d'entre elles abordent les voyages sur Terre de personnages sacrés, qu'il s'agisse de la Mort (section IV), du Christ et des apôtres (section I), ou encore de la Vierge, des saints et du diable (section II). Les autres groupements permettent de rassembler des textes qui traitent de la topographie de l'au-delà (le paradis et l'enfer, section III), de personnages tels qu'ermites, moines ou brigands, et, enfin, des revenants ou des morts en souffrance. Une table de correspondance réalisée par Robert Bouthilier et Nicole Belmont établit la concordance avec la classification internationale.

Les questions de classification (la typologie internationale pouvant se révéler insuffisante) comme de délimitation sont, dans le cas des légendes chrétiennes, quelque peu ardues : « Texte particulièrement problématique, sur un sujet lui-même problématique », concède Françoise Morvan. Le titre de *Religious Tales* apparaîtrait dans la classification internationale en 1928. En suivant Marie-Louise Tenèze, on dira que la meilleure traduction de l'allemand *Legendenartige Märchen* serait « Contes légendaires chrétiens », expression qui a le mérite de mettre en avant un des critères distinctifs de ces productions :

leur caractère chrétien. Est par ailleurs appelée légende une « vie dont le tracé d'ensemble est signifiant, et qui comme telle tend peu à s'adjoindre explicitement "une leçon" », ou un « événement qui tend tout naturellement à faire éclater sa "leçon" de façon explicite »². Cette définition ne nous dispense pas pour autant de nous confronter à une insistante incertitude qui, dans le cas de légendes chrétiennes, à la fois repousse et retient le lecteur : ces textes sont-ils des œuvres de fiction et leurs personnages empruntés au panthéon chrétien des instruments au service du développement de la narration, ou sont-ils des productions données pour véridiques par un témoin supposé réel et connu, ce qui, du coup, emporterait la croyance ?

Dans son introduction, Françoise Morvan pose les questions que suscite la pratique de Luzel. Elle confirme la valeur de l'entreprise tentée par le chercheur : sa perspicacité scientifique lui fait en effet saisir presque immédiatement la qualité de la collecte qu'il effectue, quand il eût pu être rebuté par le caractère par trop dévot de certains récits. Dès 1880, il envisage une publication, alors même que son amitié pour Ernest Renan et ses relations, un temps extrêmement polémiques avec le vicomte de La Villemarqué, mobilisent contre lui le clergé et les autorités ecclésiastiques bretonnes, qui boycottent la publication des *Gwerziou* en 1868 (vingt souscripteurs seulement, si l'on en croit la

1. Paul Delarue & Marie-Louise Tenèze, *Le Conte populaire français. IV : Contes religieux*, Paris, Maisonneuve & Larose, 1985.

2. *Ibid.* : 54.

Correspondance Luzel-Renan) et mettent durablement son œuvre à l'index³.

L'introduction présente les conteurs identifiés et indique le mode d'intervention du folkloriste sur le matériel recueilli. Concentrée sur le Trégor, la collecte proprement dite est terminée dès 1873. Le mendiant aveugle Garandel – à qui l'on doit « Le jeu de cartes servant de livre de messe » et « Le pape Innocent » –, rattache les *Légendes chrétiennes* aux premiers collectages de chansons et de contes. Il est présent de nouveau comme une figure de l'origine, associée au manoir natal de Keramborgne et à la représentation interdite de *Sainte Tryphine* à Pâques 1832, événement que Luzel place au principe de sa collecte (introduction au *Journal de route*⁴). C'est néanmoins Marguerite Philippe qui apparaît comme la conteuse principale de ce recueil puisqu'elle fournit vingt-trois pièces. Elle s'était faite elle-même collectrice au profit de Luzel, lui transmettant vraisemblablement le répertoire de quatre autres conteurs et conteuses, dont Anna Le Levrien et Catherine Le Berre.

De tous ces contes originaux recueillis par Luzel, nous n'en avons retrouvé aucun en breton. Françoise Morvan émet l'hypothèse qu'il ne s'agit pas de documents qui auraient été perdus, mais qui, selon toute vraisemblance, n'auraient jamais existé. C'est Luzel qui, en les retranscrivant et en prenant appui sur une sorte de schéma écrit en breton, aurait selon le cas rédigé dans cette langue ou bien transposé directement en français. Tout en affirmant ne « jamais rien ajouter ni retrancher », il s'est livré à un important travail d'écriture, en respectant scrupuleusement ce qu'il appelle la « fable », les éléments, l'ordre et le mouvement de la narration. Dans sa biographie de Luzel, Françoise Morvan étudie, à propos de l'exemple de « L'Homme juste » (*An Den gwirion*), les étapes intermédiaires qui relient les notes elliptiques du carnet de collectage au texte définitif publié. Outre une version au crayon repassé à l'encre, nous disposons du manuscrit de la pre-

mière version de l'adaptation en breton, d'une autre bretonne et d'une dernière française, publiées en revue. De sorte que l'on peut suivre les traitements particuliers que chaque étape entraîne, et toutes les reprises de détail qui remodelent de fond en comble le matériau mis en œuvre, en vue de la publication : ce que Luzel a appelé la « mise au net », le comblement des « petites lacunes de forme ».

Cette analyse permet de réexaminer quelques-unes des affirmations des collecteurs du XIX^e siècle, notamment les principes théoriques qui ont guidé leur travail, comme l'opposition entre contes mythologiques (ou païens) et légendaire chrétien, opposition qui organise effectivement la démarche scientifique de Luzel. Plusieurs notes de sa main ne manquent pas de rappeler que, pour lui, la fable païenne est altérée par l'introduction postérieure d'éléments chrétiens. C'est, par exemple, le point de vue qu'il adopte à propos de « Le Petit agneau blanc » (« La Vierge de ce conte devait être originairement une fée ») ou pour « Les deux frères et leur sœur » (« La Sainte Vierge était tout simplement une fée, reconnaissable, du reste, à sa baguette magique »). Pour ce qui est de « Le voyage dans l'autre monde » (T. 471), la substitution du Père éternel au Soleil est à ses yeux une opération arbitraire et quelque peu abusive. Cette opposition entre les deux « courants » dont parle Luzel n'est pas immotivée, même si elle ne se résout pas dans l'opposition chrétien/non chrétien ou archaïque/moderne : du païen au religieux, Luzel désigne à l'attention du lecteur un passage que le folkloriste a tenté d'ouvrir à tâtons.

3. Cf. François-Marie Luzel, *“Gwerziou Breiz-Izel” : chants populaires de la Basse-Bretagne*, Lorient, E. Corfmart, 1868-1874, 2 vol. et Françoise Morvan, ed., *Les Œuvres de Luzel : correspondance Luzel-Renan*, Rennes, Presses universitaires de Rennes-Terre de Brume, 1995.

4. Françoise Morvan, ed., *Les Œuvres de Luzel : journal de route et lettres de mission*, Rennes, Presses universitaires de Rennes-Terre de Brume, 1994.

La distinction du mythologique et du chrétien ne l'amène heureusement pas à éliminer des pièces de sa collecte. Dès lors, s'offrent au lecteur plusieurs textures narratives dans une masse d'origine, de longueur, de densité très hétérogènes. Quelques compositions s'avèrent d'une grande platitude, pesants auxiliaires qu'elles sont d'une prédication catholique qui manie à la serpe la terreur de Dieu (Dieu fait mourir à la pelle les fils et les nouveaux-nés des hommes pour que la leçon porte mieux) et la peur de la damnation éternelle. Dans l'univers des conteurs, la peur est partout : la peur de l'enfer, certes ; mais aussi la peur que suscite l'évocation des loups et des serpents diaboliques ; la peur, pour un mendiant, de mourir seul de privation et de froid, à deux pas d'une maison dont il vient d'être chassé par les chiens. Cette « terreur sombre et mystérieuse », comme pourra la qualifier Luzel dans « Le jour des morts en Bretagne » (1859)⁵, étreint sans trêve ; le destin, toujours déjà consommé, ne peut, sur terre, être modifié. À la différence de la version basque due à Webster, « *The saintly orphan girl* », l'héroïne luzélienne de « François Kergagal et Françoise Kergoz ou la destinée » ne détourne pas d'elle la funeste prédestination. Le destin attache les protagonistes du conte par les liens d'une émotion occulte, « des sentiments de bienveillance et d'affection » qu'ils ne s'expliquent pas bien (« Le frère, la sœur et leur fils, le pape de Rome »). Dans « Les deux frères et leur sœur », le hasard met en présence deux êtres unis par les liens de la filiation : alors, secrètement, « le sang parle ». Dans « Le fils de saint Pierre » encore, le père de Pierre se sent attiré vers un pauvre, « sans savoir pourquoi ». Son cœur bat avec force. C'est « son pauvre ». En réalité, c'est son fils qu'il n'a pas identifié. Paradoxalement, dans tous ces cas, la seule action véritablement possible est l'amélioration de l'autre destin, celui qui vient après la mort. Il peut être radicalement changé par la prière et la pénitence

sincères. C'est sur cette représentation du monde que viennent se plaquer les injonctions des textes à leçon, des anecdotes édifiantes dont nous avons parlé.

Mais, dans la même matière, se dessine une autre veine narrative : tout un lot d'histoires qui rapportent les aventures arrivées au Bon Dieu, à saint Pierre et saint Jean accompagnés de saint Philippe, quand ils visitent notre Terre. Sous nos yeux, évoluent alors avec familiarité des personnages plutôt truculents, et les histoires frôlent la facétie. Un saint Pierre un peu benêt est la cible privilégiée de plaisanteries. Le Bon Dieu, par exemple, persuade saint Pierre qu'il va le marier, et lui fait rencontrer trois vieilles hideuses et puantes. Dans « Celui qui racheta son père et sa mère de l'enfer », saint Pierre se défend d'être devenu père, tandis que Dieu s'amuse de cette éventualité. Ces historiettes, parfois burlesques, rompent avec la peur comme avec la religiosité moralisatrice et compassée des bien-croyants. Les personnages en sont vivants, proches des hommes, joyeux et irrévérencieux. Luzel avait envisagé de donner le titre de « Jésus-Christ en Basse-Bretagne » à son recueil, preuve s'il en est de la séduction qu'avaient exercée sur lui, malgré leur nombre somme toute réduit, les pièces où Jésus-Christ intervient ainsi directement. Ce sont elles qui, par leur allant et leur gaîté, situent l'inspiration du recueil.

Après ce premier ensemble, voici la « grande geste légendaire », selon l'expression de Nicole Belmont : des contes qui retiennent par la force de leur expression où passent les griffures laconiques de Luzel (semblable à celles du *Journal de route* où le clocher de Plouvorn est « un chalumeau oublié dans un champ moissonné »)⁶, par la beauté barbare de certains motifs (le pain blanc dégoulinant de sang, l'épingle noire enfoncée dans la tempe, le livre rouge scellé hérité de la mère défunte), autant

5. Françoise Morvan, ed., *Les Contes de Luzel : nouvelles veillées bretonnes*, Rennes, Presses universitaires de Rennes-Terre de Brume, 1995 : 194.

6. Françoise Morvan, ed., *op. cit.* : 92.

que par l'art éblouissant avec lequel une conteuse combine éléments et motifs empruntés à plusieurs contes-types. On en a un bel exemple dans « Le fils de saint Pierre » et on retiendra également la dynamique de « La bonne femme et la méchante femme ». D'un morceau à l'autre, de brefs passages se font écho de sorte qu'une seule voix unifie des fragments disparates en un immense patchwork : ainsi, la pénitence des nuits à passer dans l'eau glacée, que l'on retrouve dans « La femme qui ne voulait pas avoir d'enfants » et « Les deux amis »⁷. L'inspiration commune qui anime ces textes renvoie à deux points fondamentaux qu'analyse Nicole Belmont dans une préface qui, en treize pages, nous livre un panorama théorique de première importance.

D'abord, le miraculeux remplace le merveilleux quand, par exemple, sainte Touina retrouve vivant son enfant ébouillanté dans une bassine de lait. Mais, aussitôt, le conte oscille en sens inverse : c'est de merveilleux qu'il s'agit quand l'ermite, qui a sauvé l'enfant d'une mort par brûlure, réclame sa part ; il brandit un couteau comme ces morts reconnaissants qui rappellent le sacrifice d'Abraham.

Ensuite, si le miraculeux l'emporte, c'est parce qu'il n'est question que de bien mourir. À l'exception de quelques contes comme « Le fils ingrat », la préoccupation constante est de gagner une bonne mort ; de la gagner pour soi ou pour d'autres ; de la gagner à plusieurs, car l'épreuve de l'un, liée à la pénitence de l'autre, entraîne damnation ou salut pour les deux (ou les trois) pris ensemble (« Quelque compagnie que l'on suive l'on en a toujours sa part »). La finalité des légendes n'est pas, à la différence de celle des contes merveilleux, de mener vers la vie heureuse et accomplie qui attend le héros sur terre une fois ses épreuves passées. On peut dès lors distinguer fonctionnellement deux sortes de récits légendaires : d'une part, pour parler de la bonne mort, de brefs récits issus des *exempla* médiévaux campent autant de cas

d'espèce au service d'une morale qui tombe à l'épilogue comme un coup de massue ; d'autre part, des histoires longues relatent des récits de vie mouvementés en une narration que tente le roman et qui côtoie le conte-nouvelle (T. 934A « François Kergagal et Françoise Kergoz ou la destinée » ; T. 933 « Le frère, la sœur et leur fils, le pape de Rome » ; T. 910B « La miche de pain », etc.).

Sans doute ne peut-on être assuré d'avoir bien gagné sa mort que si certains peuvent porter témoignage de ce qui se passe après. La certitude concernant la bonne mort implique l'idée d'espaces religieux susceptibles de s'interpénétrer partiellement. C'est ce qu'illustre la visite dans l'au-delà et, symétriquement, la possibilité de venir ici-bas. Voyages d'humains dans l'autre monde, voyages d'êtres divins dans ce monde-ci : ces pérégrinations se fondent sur la conception d'un espace de communication traversable dans les deux sens, comme, de façon homologue, le passage de la vie à la mort.

De cette mise à jour découlent trois remarques : la première porte sur la possibilité (avancée par la préfacière) d'une transformation narrative du récit de voyage dans l'autre monde par élimination du motif merveilleux de l'exploration dans l'au-delà et substitution du motif miraculeux d'une errance terrestre vers Rome auprès du pape. Ce dernier, après avoir entendu la confession du pécheur, fixe la pénitence. Quand elle est accomplie, le pèlerin gagne le paradis. Dans les *Légendes chrétiennes de la Basse-Bretagne*, au moins six récits font état d'un voyage à Rome. Les pèlerins gagnent la ville seuls, anonymes, mendiants. L'héroïne de « Il est bon d'être charitable envers les pauvres » est enfermée dans une « chambre de pénitence » avec pour toute subsistance un pot rempli d'eau et un morceau de pain. Elle y est oubliée pendant un an. Miraculeusement, on la

7. François-Marie Luzel, *Contes du boulanger*, Rennes, Presses universitaires de Rennes-Terre de Brume, 1995 : 177-181.

retrouve vivante et en bonne santé. De façon proche, dans « Le frère, la sœur et leur fils, le pape de Rome », le jeune homme doit prier et pleurer constamment pendant trois ans, avec pour toute nourriture un pain et une cruche d'eau. Il gît sous un rocher, sur le rivage. On l'y oublie sept ans. Au bout de ce temps, il est miraculeusement vivant. Mais il a disparu sous le sable de la mer : « on fouit le sable ; on mit à nu le rocher, et dessous on retrouva Cadou, encore vivant, et près de lui le pain et la cruche pleine d'eau, dans l'état où il les avait emportés, il y avait sept ans ». Enfin, dans « L'ermite Jean Guérin », cette traduction d'une pièce en vers imprimée sur feuille volante, l'ermite de Montserrat doit parcourir la distance qui sépare Rome de Montserrat en marchant à quatre pattes « sur ses pieds et ses mains, comme un véritable animal ». Il doit ainsi rester courbé vers la terre pendant sept ans sans jamais relever la tête pour regarder le ciel. Dans l'intervalle, il se dénude, cependant que son corps se couvre de « crins et de poils ». C'est un homme sauvage : « on aurait dit un ours ou un sanglier ». Tous ceux qui le voient sont pris de la crainte qui saisit devant un prodige.

La deuxième remarque concerne le domaine de l'oralité. Le conte de « Saint Philippe » (T. 788), présentant le passage réitérable de la vie à la mort, fait mention de la calcination incomplète du saint renouvelé, ainsi que d'une procréation ultérieure par voie orale. Pour la France, outre celle de Luzel, existent une version d'Anatole Le Braz et trois autres (mâconnaise, poitevine et nivernaise) du même conte. Alors que les légendes d'origine probablement écrites n'imaginent pas un itinéraire réversible de la vie à la mort, il est également seul attesté pour toute l'Europe, de l'Italie à la Slovénie, la Lithuanie, l'Allemagne, etc., mais uniquement dans

des versions orales (comme le précise Marie-Louise Tenèze, « aucune version écrite de ce conte n'est à l'heure actuelle connue »). Quand bien même peut-on supposer que son apparition ait eu lieu dans l'Occident catholique romain postérieurement au schisme d'Orient, sa transmission et sa conservation par voie orale inclinent à envisager une ligne de partage durable, stable et fixée pendant plusieurs siècles « entre les récits inspirés directement par une pensée religieuse d'origine populaire et ceux qui, [...] passés par la doctrine chrétienne », ont connu une forme écrite antérieurement à la forme orale où le collecteur les reçoit.

La dernière des trois remarques porte sur la nature de la pensée « populaire » qui est ici à l'œuvre. Pour Nicole Belmont, « il ne s'agit en effet pas de "religion populaire", c'est-à-dire de croyances et de pratiques parallèles ou détournées, mais d'une pensée constituée, dont l'expression est figurative et imagée, comme celle du conte merveilleux », une pensée qu'on peut qualifier de *mythique*.

Devenu archiviste en 1881, Luzel cessa presque complètement de collecter. Il concentra ses efforts sur la publication de ce qu'il avait engrangé. C'est ainsi que, au début novembre 1881, il avait fait paraître chez Maisonneuve, dans la collection « Littératures populaires de toutes les nations », ces *Légendes chrétiennes*, ouvrage qu'il avait en chantier depuis plus de vingt ans⁸. Plus d'un siècle plus tard, grâce à l'obstination de Françoise Morvan, le public peut reprendre contact avec cette somme, dans une livraison qui se signale par la qualité et le soin du travail d'édition.

Marie-Claire Latry

8. François-Marie Luzel, *Légendes chrétiennes de Basse-Bretagne*, Paris, Maisonneuve, 1881, 2 vol.