

Entre formes narratives, croyances et rituels : la légende dans le folklore grec contemporain

Marianthi Kaplanoglou

National and Kapodistrian University of Athens

mkaplanog@phil.uoa.gr

RÉSUMÉ

Dans la tradition orale grecque, la légende manifeste sa présence à plusieurs niveaux de l'expression populaire. A partir de la collection des Légendes (Paradosis) de Nikolaos Politis (1904) et du Catalogue des Contes Merveilleux Grecs de Georgios Megas (publié dans FF Communications No. 303) d'une part, d'un corpus de récits recueillis au cours de mon travail de terrain, de l'autre, j'étudierai certains aspects de la formation et de la transmission des légendes par les narrateurs grecs, surtout leur tendance à la formation de récits hybrides. Dans la première partie de l'article, la théorie des genres narratifs est présentée, contribuant à percevoir la littérature orale comme une forme de création aussi variée que les événements communicatifs et les contextes sociaux où elle s'insère. Dans la deuxième partie, la légende, comme genre, est étudiée selon ses aspects narratifs, tels qu'ils sont perçus, créés et transmis par les narrateurs de la Grèce contemporaine. Trois récits oraux spécifiques sont présentés: deux provenant d'un milieu rural, « L'homme en quête de son épouse disparue » (ATU 400) + raconté parmi les bergers de l'île de Naxos (dans la mer Égée) et « La bonne fille et la mauvaise fille au moulin » (Megas 480B), raconté parmi les femmes dans les veillées de filage dans les communautés de la Grèce du nord (Macédoine et Thrace), tandis que la troisième narration, « Saint Phannourios et sa mère » (ATU 804) est diffusée en milieu urbain parmi ceux qui pratiquent la coutume de phanouropita. L'étude est limitée uniquement aux récits oraux.

MOTS-CLÉS

légende; genre narratif; événements communicatifs et contextes sociaux de la narration en Grèce; milieu rural et urbain; récit hybride

BETWEEN NARRATIVE FORMS, BELIEFS AND RITUALS: THE LEGEND IN CONTEMPORARY GREEK FOLKLORE

ABSTRACT

*In Greek oral tradition, legends manifest themselves in diverse communication practices. From the collection of Legends (Paradosis) by Nikolaos Politis (1904) to Georgios Megas' Catalog of Greek Magic Folktales (published in FF Communications No. 303), and including a corpus of stories collected during my own fieldwork, this paper studies the formation and transmission of legends by Greek folk narrators and in particular their tendency to form hybrid stories. In the first part of the paper, the theoretical framework draws on folkloristic theories of narrative genres, thus helping to show oral literature not as a series of fixed and isolated texts but as a form of creation as varied as the communicative events and the social circumstances in which they emerge. In the second part, the concept of the legend is studied on its own generic terms, as perceived, created and transmitted by folk narrators in contemporary Greece. Four specific oral narratives are presented: three from a rural milieu, namely "The Man on a Quest for His Lost Wife" (ATU 400) and "The Trickery of Charon (ATU 82IA */ Megas 82IC *)" as told among the shepherds of the island of Naxos (Aegean Sea) and "The good girl and the bad girl at the mill" (Megas 480B) as narrated among the women of Northern Greece (Macedonia and Thrace), while the fourth, "Saint Phanourios and his mother" (ATU 804) is heard mostly in urban settings, among those who practice the custom of phanouropita. The study is limited to the primary context of orality in relation to the social, cultural and religious context of recitation.*

KEYWORDS

*legend; narrative genre; communicative events and social contexts of narration in Greece; rural and urban settings; hybrid narratives; ATU 400; ATU 82IA */ Megas 82IC *; AT / Megas 480B; ATU 804*

RESUM

*En la tradició oral grega, la llegenda es manifesta en diverses pràctiques de comunicació. Aquest article estudia, a partir de la col·lecció de Llegendes (Paradosis) de Nikolaos Politis (1904) i del Catalog of Greek Magic Folktales de Georgios Megas (publicat a FF Communications núm. 303), així com d'un corpus d'històries recollides durant el meu treball de camp, la formació i transmissió de llegendes pels narradors populars grecs, especialment la seva tendència a la formació d'històries híbrides. A la primera part de l'article, el marc teòric parteix de les teories folklorístiques dels gèneres narratius, que contribueixen a veure la literatura oral no com una sèrie de textos fixos i aïllats, sinó com una forma de creació tan variada com els esdeveniments comunicatius i les circumstàncies socials en què es troben inserits. A la segona part, la llegenda s'estudia segons els seus propis termes genèrics, tal com es percep, crea i transmet pels narradors populars de la Grècia contemporània. Es presenten tres narracions orals específiques: dues provinents d'un entorn rural, «L'home que busca la seva dona perduda» (ATU 400) + «El truc de Caront (ATU 82IA */ Megas 82IC *)» tal com es narra entre els pastors de l'illa de Naxos (mar Egeu) i «La noia bona i la dolenta al molí» (Megas 480B) segons es narra entre les dones que giraven al nord de Grècia (Macedònia i Tràcia), mentre que la tercera, «Sant Phanourios i la seva mare» (ATU 804) circula principalment en entorns urbans, entre els que practiquen el costum de phanouropita. L'estudi es limita al context primari de l'oralitat en relació amb el context social, cultural i religiós de la recitació.*

PARAULES CLAU

*llegenda; gènere narratiu; esdeveniments comunicatius i contextos socials de narració a Grècia; entorns rurals i urbans; narracions híbrides; 400 ATU; ATU 82IA */ Megas 82IC *; AT / Megas 480B; ATU 804*

REBUT: 21/06/2021 | ACCEPTAT: 30/07/2021

1. Introduction : outils de recherche¹

La recherche folklorique sur la tradition populaire grecque et sur ses agents montre la diversité des modes d'appropriation des récits oraux suivant les groupes sociaux dans les multiples circonstances de la vie privée ou publique. Le recensement et le classement de l'énorme masse des versions orales comme travail de base pour la recherche, est dévolu au projet ambitieux du catalogue des contes populaires des diverses régions hellénophones par Georgios Megas à qui Nikolaos Politis a assigné la classification des récits populaires dans une perspective historico-comparative, selon le système international de classification du catalogue international proposé par Antti Aarne en 1910. En s'appuyant de façon délibérée sur des versions réelles et nombreuses – ainsi en se situant plus près de la vie du conte (Bru 2017: 19), ce système se départ du concept du conte-type qui est un schéma narratif particulier dans lequel s'organisent en séquences les épisodes et motifs caractéristiques d'un thème. Comme l'index typologique international, le catalogue grec fournit des références aux éditions critiques des contes, aux manuscrits inédits et aux archives. Néanmoins Megas se était confronté aux traditions vivantes et la rédaction du catalogue allait de pair avec le recueil des récits oraux et la construction des archives (la Société Hellénique de Laographie, le Centre De Recherches Du Folklore Hellénique de l'Académie d'Athènes, le Centre d'Etudes d'Asie Mineure, les archives constitués dans des milieux universitaires etc.).

La classification de Megas est reprise et adaptée par Anna Angelopoulos, Aigli Brouskou et un équipe de collaborateurs (durant les années 1987 à 2012) sous la direction de Michalis Meraklis selon des critères nouveaux de classification de la recherche comparative sur les récits de transmission orale établis par :

- *Le Conte Populaire Français* par Paul Delarue et Marie-Louise Tenèze.
- La troisième révision du catalogue international, *The Types of International Folktales*, par H. J. Uther.
- L'approche précise des thèmes et motifs des récits populaires fournie par *l'Enzyklopädie des Märchens*.
- Les rencontres du Groupe de Recherche Européen sur les Narrations Orales/ European Research Group on Oral Narratives (GRENO/ERGON) qui tout en la mettant en question, travaille avec la classification de ATU (Aarne-Thompson-Uther).

Certes tout système de classement est en partie arbitraire (Simonsen 2005 : 358). Un catalogue, même si il comprend des centaines des variantes d'un récit, transmet une image figée des pratiques sous forme de textes isolés de leur contexte d'énonciation. De nombreux récits oraux représentent des écarts par rapport aux textes « canoniques », mais le problème est évidemment du côté des chercheurs et non du côté de la tradition (Shojaei Kawan 2011a : 297-301). Dans la transmission orale, un récit peut engendrer des variantes qui ne se conforment pas aux cadres d'une typologie bien restreinte au vu de réalité constatée. Les micro-données de la recherche de terrain montrent la tendance des narrateurs populaires à recréer en permanence le matériau traditionnel. Cependant cette tendance « centrifuge » des narrateurs, comme l'a appelée Michalis Meraklis, « est exprimée d'une façon

¹ Je voudrais remercier Josiane Bru pour son aide précieuse concernant la rédaction en français de cet travail.

dialectique, comme contrepoids d'une autre tendance bien connue, celle de la soumission des narrateurs aux éléments de la forme principale » (Meraklis 1976 : 267). Néanmoins les choix individuels de chaque narrateur au contexte « primaire » qui est celui de l'oralité, montrent que toutes les variantes d'un conte ne sont pas seulement cumulatives (ajoutant de la précision l'une à l'autre) ou complémentaires (comblant les lacunes d'autres versions) mais aussi il est très probable qu'elles s'excluent mutuellement (Simonsen 1998: 211). La révision du catalogue international par Hans-Jörg Uther ainsi que les catalogues nationaux ou régionaux constituent une tentative de mettre les catégories génériques formulées par les chercheurs à l'épreuve de la recherche empirique.

Ces observations reflètent une autre différenciation par rapport aux conceptions des genres ethniques, c'est-à-dire les genres internes d'une culture (« emic method ») et genres dans le sens de types analytiques communs dans toutes les cultures, donc globaux, définis par les chercheurs (« etic method »). On a posé la question de savoir si la terminologie utilisée était seulement un outil, créé artificiellement pour faciliter la recherche (genres idéaux), ou si elle reflétait des genres fonctionnels dans une tradition populaire vivante (genres réels). On renvoie surtout au débat théorique entre Dan Ben-Amos et Lauri Honko. Ben-Amos souligne que les textes folkloriques et leur performance ont leur subjectivité culturelle spécifique, c'est-à-dire qu'ils constituent une réalité codifiée culturellement, dont les schémas répétés, les régularités et les règles sont des constructions culturelles, non académiques. De ce fait, les genres du folklore ne sont pas des utopies ou des constructions analytiques mais des catégories cognitives sociales du discours, émergeant dans des pratiques locales. Autrement dit, des conventions génériques auxquelles une expression culturelle est soumise existent et elles sont liées à une culture spécifique. Ben-Amos suggère donc que la terminologie et les catégories utilisées par les acteurs de la transmission eux-mêmes sont la seule base possible pour la recherche (Ben-Amos 1969 ; Ben-Amos 1992). Pour Honko les catégorisations nominalistes créés par les chercheurs sont essentielles pour la recherche, mais ces catégorisations doivent être continuellement adaptées aux matériaux empiriques, pour se tenir aussi proche que possible d'un système de genres réaliste (Honko 1989).

En outre, les récits oraux n'existent pas seulement dans les versions enregistrées telles qu'on les trouve dans les archives ou telles qu'elles sont récitées dans les performances, en présence d'un public, mais surtout, comme l'écrit Dell Hymes pour les contes populaires, ils existent surtout en dehors des actes de parole, dans la pensée de leurs narrateurs, qui les retiennent et continuent d'y réfléchir en rapport avec leur expérience quotidienne (Hymes 2000: 11).

2. La légende dans la tradition narrative grecque

Contrairement au conte, que les narrateurs grecs distinguent comme genre narratif en utilisant plusieurs termes (selon la région), il n'y a pas de terme spécifique pour désigner les légendes dans la terminologie locale. On les nomme contes [*paramythia*] (si les aspects fictifs et narratifs du récit dominent) ou bien histoires (en grec le mot *historia* - histoire désigne aussi bien un événement du passé qu'un récit de fiction). Selon le témoignage d'une narratrice : « ce n'était pas une histoire, c'était quelque chose de vivant ».

Des approches théoriques aussi mettent l'accent soit sur l'aspect de plausibilité de ce genre narratif, soit sur ses caractéristiques stylistiques visant à donner de la crédibilité à son contenu. Linda Dégh et Andrew Vázsonyi soulignent qu'il existe des modèles différents de réaction à la même situation narrative, selon les auditeurs qui participent (Dégh et Vázsonyi 1975 ; Dégh et Vázsonyi 1976). La façon dont les narrateurs populaires perçoivent ces récits reste donc ambiguë : Dans plusieurs cas, la légende est une histoire crédible, liée à la foi religieuse, au surnaturel ou à des idées philosophiques ou morales (Avdikos 2013). Dans certains cas, les légendes ne sont pas vraisemblables et elles sont racontées comme des histoires réalistes drôles. Un certain nombre de récits collectés plus récemment dans les îles de la mer Egée (Kaplanoglou 2002 : 246-247) décrit exactement comment la peur métaphysique liée à la croyance aux légendes a été exploitée par les hommes les plus courageux du village (qui, par exemple, se déguisaient en fantômes pour visiter les filles qu'ils aimaient sans être dérangés). Mais du point de vue de la structure dramatique de la légende, même dans les versions les plus démythifiées ou même humoristiques, ces récits reflètent l'idée d'une aliénation dramatique de l'individu provoquée par l'expérience du numineux (Lüthi 1943).

Ainsi, la légende peut – même de nos jours – se transformer, s'amplifier ou disparaître. Ces récits ont pu survivre hors du cadre mental de la communauté villageoise traditionnelle qui pouvait activer leur statut légendaire, en changeant leur statut référentiel : c'est-à-dire en se référant au passé en non plus au présent (Kontaxi 2010). Ainsi les gens qui ont quitté leurs villages pour aller vivre en ville, en suivant les mouvements d'immigration domestique en Grèce pendant les années 1950 et 1960, disent qu'ils voyaient des êtres surnaturels dans leurs villages mais qu'ils ne les voient plus dans les métropoles contemporaines. Leur remarque exprime une opposition entre la société traditionnelle et la société moderne d'un point de vue éthique : dans le passé les hommes des villages étaient « purs », honnêtes, c'est pourquoi ils voyaient les êtres du monde surnaturel : cette distinction entre le bien et le mal (les humains étant du côté du bien, les êtres surnaturels étant le plus souvent du côté du mal) n'existe plus pour les gens de la ville ; le citadin, devenu lui-même mauvais, a chassé ces représentations du mal en dehors de l'humain.

Généralement une légende ne reste pas isolée mais se mêle à d'autres expressions populaires participant d'un système interprétatif du monde. Par rapport à la collection des *Légendes* de Politis et au *Catalogue National des Contes Grecs*, les nouvelles micro-données collectées plus récemment dans plusieurs localités différentes montrent certaines tendances dans l'art narratif traditionnel qui ont influencé aussi le statut de la légende : dans ce cadre nous étudierons la tendance des narrateurs locaux à former des récits hybrides.

*2.1 Entre la légende et le conte : « L'homme à la recherche de son épouse disparue » (ATU 400) et « La ruse de Charon » (ATU 821A */ Megas 821C *) chez les bergers de Naxos*

Premièrement, cette tendance à l'hybridation se manifeste dans l'adaptation locale d'un conte merveilleux où certains narrateurs substituent à la fin heureuse du conte, celle, tragique, d'un récit légendaire. Ces associations renforcent l'aspect légendaire d'un récit, qui ordinairement n'avait pas ce caractère. C'est le cas

d'un conte merveilleux très répandu (ATU/Megas 400) connu par les bergers des communautés villageoises de l'île de Naxos dans les Cyclades de la mer Egée. L'introduction du conte renvoie à un pacte pastoral imposé entre père et fils : « Il était une fois une famille pauvre et cette famille avait un fils. Quand le garçon grandit un peu, son père lui donna quatre moutons et lui dit : 'Prends-les, va à la montagne et laisse-les brouter, et si tu ne parviens pas à avoir cent moutons, ne reviens jamais à la maison' » (Kaplanoglou 2004 : 57).

L'introduction du conte local ressemble à l'introduction bien connue du conte-type ATU/Megas 400 avec le thème des oiseaux-femmes (cygnes, dans les récits d'Europe occidentale), surpris par le héros au moment où ils se baignent : ici, l'introduction consiste également en une légende très connue en Grèce : un garçon faisant paître ses vêtes dans son « mitato » (la pâture d'un berger) rencontre les « neraïdes » (fées qui sont également décrites comme des démons ailés) : « Le garçon a pris les quatre moutons et est parti, il est allé à la montagne et les a laissés paître. Lors de sa première soirée là-bas, au coucher du soleil, trois fées apparurent devant lui. Elles lui ont demandé de tuer un des moutons. Que pouvait faire le garçon ? Il a abattu et fait cuire le mouton, elles l'ont mangé puis elles ont commencé à danser jusqu'au coup de minuit. À minuit, elles ont disparu et le jeune garçon s'est retrouvé avec trois moutons » (Kaplanoglou 2004 : 57-58).

Cela est répété encore deux fois, jusqu' à ce que le jeune homme, grâce au conseil d'un vieillard, parvienne à épouser la plus belle d'entre elles en l'embrassant (ou dans d'autres versions en volant ses vêtements). La fée suit son mari dans le monde des humains, à condition que chacun va respecter le tabou de silence. Mais la mère du héros l'oblige à parler en menaçant de jeter son enfant au feu, alors elle disparaît en laissant message à son mari qui devra la chercher dans « les montagnes de verre, les plaines d'os ».

Celui-ci, au cours d'une aventure épique, parvient à ce pays magique et ils vivent heureusement sans vieillir. Mais le mari devient nostalgique de son village. Sa femme lui donne la permission d'y rentrer avec son cheval ailé à condition que quoi qu'il voie, il ne descende pas de son cheval.

Il se rendit dans son village et le trouva désert et abandonné. Il passa devant la tombe de sa mère et vit qu'elle était recouverte des herbes. Mais bien qu'il veuille descendre et la nettoyer, l'ordre de sa femme était clair : « Ne descends pas du cheval. » Alors qu'il s'apprêtait à rentrer, il vit un vieil homme qui tentait en vain de soulever un énorme sac sur son dos.

« Jeune homme, dit-il, pourriez-vous m'aider à soulever ce sac, s'il vous plaît ? »

« Je ne peux pas, mon vieux, je suis pressé », répondit-il.

« Vous pouvez rester sur votre cheval, il faut juste étirer votre petit doigt et m'aider à le balancer sur mon dos ».

« Dans ce cas, d'accord », dit-il.

Alors il tendit son petit doigt pour l'aider, le vieil homme l'attrapa et le jeta à terre.

Puis le vieil homme ouvrit le sac et dit :

« Voyez-vous ce qu'il y a dans ce sac ? »

« Oui, c'est plein de chaussures abîmées ».

« Ce sont toutes les paires de chaussures que j'ai usées à ta recherche. Je suis Charon et tu es le seul homme à m'avoir échappé jusqu'à présent. Mais maintenant ton heure est venue » (Kaplanoglou 2004: 62-63).

Nous avons ici le conte-type ATU 821A * « La supercherie du diable sépare les couples mariés et des amis » / Megas 821C *, qui dans le folklore grec prend la forme d'une légende sur le stratagème de Charon (Mort), qui parvient par la ruse à prendre la vie du héros. Ainsi, la fin heureuse du conte merveilleux est remplacée par un dénouement tragique, comme dans les légendes. En outre, le récit est caractérisé par des éléments de localisation : les narrateurs utilisent des idiomes locaux, des noms issus de la terminologie locale (par exemple ceux des vents dans la mer Egée), cadres et toponymes locaux (c'est-à-dire des références aux lieux réels proches de leur communauté), des formules stéréotypées, d'introduction ou de conclusion et des références aux caractéristiques de leurs auditeurs, leurs données personnelles, leurs professions et activités.

Cette histoire hybride, d'une diffusion géographique limitée, connue parmi les communautés pastorales de Naxos montagnard, contient également une inversion : le conte merveilleux initial traite des problèmes d'un couple non homogène (il s'agit du motif T91 « Unequals in love » dans le *Motif Index of Folk-Literature* de Stith Thompson) ; une fille magique ou enchantée (ailée comme une divinité ou sous forme d'un animal) et un héros humain traversant l'autre monde (dans notre version : « les montagnes de verre, les plaines d'os ») pour retrouver sa femme ; mais dans l'histoire actuelle, le problème ontologique du héros lui-même se superpose à l'histoire d'amour du début. Le héros tente constamment de revenir de « l'autre monde » (représenté d'abord par le « mitato », un lieu hors du village, ensuite par le pays magique de sa femme) dans son village natal, mais quand finalement il y parvient, c'est seulement la mort qu'il rencontre.

L'isolement des bergers par rapport à la vie communautaire et familiale est un trait constant des villages pastoraux traditionnels. Les jeunes gens, même les enfants, dès le plus jeune âge, passaient longtemps dans des logements temporaires hors du village, pour garder du bétail, ce qui atténuait leurs liens avec la communauté. Ce problème est aussi mentionné dans la littérature néohellénique. Comme Georgios Drosinis, un poète grecque, écrit, en 1882, se référant à un village d'une autre île égéenne, Eubée : « Jusqu'à l'âge de 12 ans, les garçons et les filles ne demeurent presque jamais dans le village. Ils ne viennent que très peu tous les lundis soirs pour prendre de la nourriture. Le reste des journées, ils traversent des forêts et des canyons avec leurs troupeaux. Leur seul plaisir est de jouer de la flûte ou de la lyre ».

Le problème principal concerne donc les activités d'élevage, qui obligent le héros humain à une longue période d'isolement, hors de sa communauté. Au niveau local spécifique, les narrateurs semblent quitter le schéma narratif ordinaire au profit du cadre interprétatif d'une collectivité restreinte. D'une part, cette combinaison de deux genres narratifs renforce la véricité profonde du conte merveilleux par l'imposition d'une fin qui n'est pas heureuse, d'autre part, elle accentue les aspects narratifs et fictifs de la légende en l'intégrant dans un récit plus élaboré. De ce fait, la légende est moins perçue comme une histoire vraisemblable et se rapproche de la fiction.

2.2 Entre la légende et la parodie : « La bonne fille et la méchante fille au moulin » (AT 480B) dans les cercles féminins de filage en Grèce du Nord

Jusqu'aux années 1950-1960, les milieux sociaux privilégiés de diffusion des traditions narratives étaient en Grèce, comme ailleurs, les assemblés féminins des *nichteria*, c'est-à-dire, des veillées nocturnes (*nichta* = nuit) pour l'exécution d'un travail féminin collectif comme le filage. Ce travail était accompli pour la préparation de son propre trousseau, soit pour la préparation des trousseaux d'autres filles. La dot d'une jeune femme (dont le trousseau fait partie) attestait de sa force productive ainsi que de son statut social (Meraklis 2000 : 24-45 ; Bada 2002 : 28 ; Korre-Zografou 2004-2010 ; Korre-Zografou et Olymbitou 2003). Le filage était souvent accompagné par des narrations (se référant symboliquement aux tâches féminines et ayant comme but de transmettre la sagesse des femmes plus âgées aux plus jeunes) et aussi par des pratiques coutumières de divination concernant par exemple le choix d'un mari. Les héroïnes des contes populaires grecs illustrent souvent les valeurs féminines traditionnelles, comme leur habilité au filage (Olsen 1999).

Un des récits associé, selon les témoignages, avec ces cercles est la légende suivante dont je donne ici le résumé :

Une belle-mère envoya sa jolie belle-fille au moulin pendant la période de Dodecaimero (les douze jours de Noël à l'Épiphanie) pour que les *kalikantzari* l'emportent. En suivant le conseil des divers animaux qu'elle a traités avec gentillesse, l'héroïne demanda aux *kalikantzari* – qui veulent l'épouser – diverses choses dont une épouse a besoin (des habits, des bijoux, de l'or, une couronne de fleurs, un prêtre et des chantres etc.) : de cette façon, elle les retarde en leur demandant de lui raconter « les supplices du lin ». L'aube arrivant, ces créatures furent obligées à partir. La fille s'échappa du moulin, cachée dans la selle d'un animal, poursuivie par les *kalikantzari*. Mais ceux-ci furent repoussés par les villageois avec des flambeaux et eurent très peur. Inversement, la fille méchante se comporta durement avec les *kalikantzari*, qui la tuèrent, ou bien elle retourna à la maison consumée par des démons.

Il s'agit d'un conte appartenant au cycle des contes de la bonne et de la mauvaise fille (Roberts 1958), défini par le catalogue international (ATU) comme conte-type 480 qui comprend plusieurs sous-types. La tradition narrative grecque se différencie par rapport aux schémas internationaux. On trouve donc dans le catalogue de Megas la série des sous-types suivant : 480 The Kind and the Unkind Girls, *480 The Two Old Women and the Twelve Months, 480B The Good Girl and the Bad Girl at the Mill, 480C* The Good Brother and the Bad Brother, 480D The Three Brothers, *480D Tales of Kind and Unkind Girls et 480E The Cats. Le sous-type 480B dans le catalogue grec, que nous étudierons correspond au sous-type ATU 480A Girl and Devil in a Strange House dans le catalogue international (Uther 2011/vol.1 : 283-284). Cet écotype grec, bien qu'il soit classé parmi les contes merveilleux, est raconté pendant sa performance comme une légende associée aux croyances populaires sur les *kalikantzari*, les êtres qui visitent les humains pendant la période entre Noël et l'Épiphanie. Sa diffusion géographique,

selon les données du catalogue du conte grec, mais également selon les témoignages plus récents, comporte principalement la Grèce Centrale et la Grèce du Nord (Thrace, Macédoine, Thessalie et Épire).

Il y a des éléments internes et des éléments externes des récits qui montrent une association avec les groupes féminins de filage : en ce qui concerne les éléments internes, le conte se trouve en conformité avec les activités professionnelles, surtout féminines, des populations pastorales de ces endroits territoriaux et le rôle important du filage dans un contexte d'auto-subsistance productive de la famille élargie.

En fait, dans certaines versions, les aspects réels s'accroissent au détriment des aspects fictifs ou merveilleux. Dans une variante de la ville de Velvendo (Macédoine Occidentale), « la marâtre punirait l'orpheline, la mettrait à tricoter pendant la nuit avec les aiguilles pour faire des chaussettes, pour tricoter des vêtements, elle n'allumait pas la lumière, elle tyrannisait la petite orpheline ». Si on fait abstraction des personnages stéréotypés du conte, l'histoire fictive correspond à la réalité : parmi les communautés nomades et agro-pastorales de la Grèce Centrale et de la Grèce du Nord, le tissage des femmes, comme mode de production de biens, était crucial dans un système économique dont la famille élargie formait la base. Selon le témoignage d'un narrateur du village de Mellissourgoi (Mont Tzoumerka), dans les familles semi-nomades pastorales de cet endroit de la Grèce centrale « la belle-mère avait l'obligation de faire lever ses belles-filles très tôt pendant la nuit pour qu'elles commencent le tissage ».

Dans quelques versions le motif introductif de la méchante marâtre n'apparaît plus et l'héroïne est simplement une jeune fille retournant tard à sa maison parce qu'elle vient d'une veillée de filage. Une narratrice de Phylacto (village en Thrace) raconte :

Une fille est revenue tard du *nichter*. Les *kalikantzari* l'emportent, ils la conduisent près d'un puits. A leur question récurrente 'Maro, veux-tu devenir notre jeune épouse?' la fille répond en demandant successivement une belle robe, des chaussures, des flouria (pièces de monnaie d'or), une ceinture d'argent, des bracelets, des anneaux et des pantoufles à porter le lendemain matin ; les *kalikantzari* apportent tous ces cadeaux en demandant chaque fois : 'regarde-toi Maro dans le reflet du puits?' Et Maro se reflétait dans le puits. De cette façon, Maro a essayé de tromper les *kalikantzari* jusqu'à minuit lors que le coq chante (quand le coq chantait, ils partent) sinon ils allaient noyer Maro dans le puits. En effet, le coq chante, et Maro est échappée, elle s'enfuit et elle arrive à la maison toute décorée.

Au-delà d'éléments internes, des éléments externes des récits montrent leur association avec les groupes féminins de filage : certaines narratrices témoignent qu'elles ont appris cette histoire pendant leur enfance, dans les veillées de filage. La narratrice de Phylacto (Thrace) raconte : « Les femmes se sont rassemblées avec les fuseaux au *nichter*, elles m'ont dit parce que j'étais petite, 'assieds-toi, ma petite fille, ne va et ne reviens pas tard, parce qu'ils t'emporteront et tu diras je veux ceci et cela...' ».

Tandis qu'une narratrice de Velvendo raconte : « Je vais vous dire un conte que ma mère me disait quand nous faisons des *nichteria*, quand nous brodaient, quand nous avons cueilli le maïs, quand nous avons cardé la laine ». Le témoignage d'une narratrice de Thessalie est semblable : « Pendant que les femmes

faisaient le *nichteri*, je me suis assise là aussi parce que j'étais petite, elles étaient toutes heureuses. Ma tante m'a dit : 'assieds-toi, ma petite fille, je vais te dire un conte'. Elles filaient et elle disait : 'ne reviens pas tard, ne va pas chez tes amis parce qu'il y a les *kalikantzari*, ils te prendront...' ».

L'épisode initial de la légende grecque présente des analogies avec l'épisode initial du conte-type international (ATU 480) : le moulin ou le puits, les lieux alternatifs de la rencontre menaçante avec les *kalikantzari*, sont, malgré leurs rapports avec les activités productives, des espaces aquatiques associés au surnaturel et au monde souterrain. Pareillement, dans le conte-type 480, une jeune fille tombe au fond d'un puits où elle laisse tomber son fuseau et saute dedans pour le retrouver et elle arrive dans un autre monde. Plus conformément à la forme d'une légende, la jeune fille de la version de Thrace, retournant chez elle d'un *nichteri* (donc probablement gardant son fuseau), ne tombe pas dans le puits mais elle se reflète dans l'eau du puits avec la robe de la jeune mariée que les êtres cthoniens procurent pour elle : respectivement la jeune fille du conte-type 480 reçoit des richesses de l'être surnaturel qui se trouve dedans, elle devient très belle et rentre chez elle habillée d'une belle robe.

Selon Francisco Vaz da Silva, dans son étude du conte des frères Grimm *Frau Holle* (KHM 24), la chute dans un puits est associée avec « une phase de sang ». Dans la version des frères Grimm, la jeune héroïne file près d'un puits jusqu'à ce que ses doigts saignent. Sa quenouille poisseuse et tachée de sang lui échappe des mains et tombe au fond du puits. La fille la suit. En tombant, elle s'évanouit, elle finit dans un monde souterrain et elle se retrouve dans une prairie avec des milliers de fleurs. Là, elle sauve des pains d'être brûlés au four chaud et secoue un pommier. Dans cette histoire, le saignement des doigts provoque un évanouissement au fond d'un puits dans lequel la fille est associée à des fleurs et avec des pommes qui tombent « comme la pluie », un flux rouge métaphorique. Le thème sous-jacent révoque que la fille entre dans une phase humide - une phase de sang (la ménarche) (Vaz da Silva 2017). Le symbolisme sanglant des épingles associé avec les jeunes filles pubères est manifesté aussi dans plusieurs coutumes (Verdier 1995). L'héroïne du conte demeure une certaine période de temps dans ce monde aquatique de *Frau Holle* (une figure maternelle), elle reçoit ensuite ses cadeaux et retourne chez elle métamorphosée, comme la fille des versions grecques qui retourne portant une robe nuptiale.

Dans le cadre des coutumes nuptiales, le puits est souvent associé aux pratiques divinatoires relatives au mariage, comme dans la fête de Klidonas, célébrée le 24 de Juin.

Selon la coutume semblable de Kalinitza, célébrée parmi les descendants des réfugiés grecs de la ville de Stenimachos en Thrace Orientale installés à Kilkis (Macédoine Centrale), les jeunes filles plaçaient leurs objets dans un pot en bronze attaché avec une corde et descendu au fond d'un puits où on le laisse pendant toute la nuit parce que « ... les esprits devraient être rassemblés pour donner les réponses corrects » (Mavrommati 2016). Comme les puits étaient considérés comme des voies de communication avec le monde des morts (Varvounis 2010 : 236-237) l'eau du puits transmet ses propriétés magiques non seulement au pot portant les objets, mais également aux filles elles-mêmes qui, dans la région d'Iraklia, sont aspergées de l'eau du puits. Selon Démétrios Loukatos, qui cite une autre description de la coutume de Kilkis (basée sur des informations provenant d'une femme

de Stenimachos), Kalinitsa, la fille qui tirerait les objets de chaque fille du pot doit avoir douze ans et être vêtue d'une robe nuptiale (Loukatos 1992 : 54-60). En plus, les cadeaux que la fille demande aux *kalikantzari* correspondent au code vestimentaire de chaque région : dans la version de Thrace la fille demande les pièces d'un vêtement nuptial traditionnel : la robe, les chaussures, les florins, la ceinture d'argent, les bracelets, les anneaux, les pantoufles ornées. Dans la version de la ville de Velvendo il s'agit de vêtements plus modernes : une robe blanche, ainsi que des chaussures blanches, des chaussettes blanches et un voile blanc pour la tête (Katsantoni 2012 : 165-166).

Pourtant le symbolisme populaire du récit légendaire (480B) ne se limite pas à un cadre de métamorphoses initiatiques. Les histoires racontées par des femmes pendant les *nichteria* étaient profondément liées à leur statut social comme aussi à leurs aspirations. Néanmoins les narratrices introduisaient dans leurs répertoires non seulement des histoires sérieuses mais aussi des récits satiriques ou même obscènes, en relation avec leurs activités. Ainsi le thème du conte ATU 480B ne se trouve pas isolé mais intégré à un groupe de récits qui circulent pendant les *nichteria* parmi des femmes travaillant et se réfèrent à leur travail (le filage) ainsi qu'à l'apprentissage des valeurs féminines. Ayant comme thème central l'acquisition d'une dot par une fille orpheline, ce récit se situe entre histoire légendaire, parodie des rites nuptiaux et inversion cauchemardesque des illusions adolescentes sur le mariage. En bouleversant les règles du jeu social, le récit légendaire inverse le processus même du mariage puisque l'engagement est ici remplacé par une fausse promesse, à la place d'un bon mari apparaissent des êtres hideux et la robe de mariée, que l'héroïne doit normalement fabriquer elle-même durant les longues nuits de travail, est fournie par un donateur magique. Loin de remplir une approche du type de « wishful thinking », le récit, plus qu'en indiquant une métamorphose initiatique, se conclut comme une farce dans laquelle l'héroïne ne se reconnaît pas elle-même. L'élément humoristique, bien établi pour la légende contemporaine (Shojaei Kawan 2011b), souvent d'un style grotesque et macabre (Klintberg 2005 : 274-275), est bien présent dans la légende traditionnelle rurale.

L'ambiguïté du récit est renforcée par le statut complexe des *kalikantzari* dans la religion populaire : êtres souterrains maléfiques et grotesques, personnifications symboliques des enfants conçus pendant la fête de l'Annonciation (célébrée le 25 mars) et nés pendant la période de Noël (ces enfants sont appelés *kalikantzari*), ils sont présents aussi dans les histoires racontées aux enfants pour les mettre en garde et ils reçoivent des dons des humains (la premier galette de Noël leur est offerte). Pour les enfants qui participaient aussi à ces réunions de filage, cette narration avait une fonction différente, plus proche de la légende d'avertissement ; en d'autres termes elle était vécue comme une histoire crédible. On disait aux petites filles « ne sortez pas à cette heure-ci, quand il est tard, hors de la maison parce que les *kalikantzari* viendront vous enlever ».

La trame d'un conte merveilleux internationalement a donc absorbé des figures légendaires bien établies en se transformant à une parodie des rites nuptiaux et du travail difficile du filage. Ce sont précisément ces ajustements aux nécessités culturelles et locales qui expliquent la fréquence et la popularité du récit qui a pu survivre parce qu'un contexte social (les groupes de femmes et le filage) en a assuré la transmission jusqu'à nos jours.

2.3 Entre la légende et le culte : « Saint Phanourios et sa mère » (ATU 804) dans les milieux urbains

Un autre récit prend des voies différentes. Il s'agit d'une légende, *La mère de Saint Phanourios* qui correspond au conte-type ATU 804, St. Peter's Mother Falls from Heaven (Uther 2004 : 447; Merkt 2002). Le conte de Saint Pierre et sa mère n'est pas attesté en Grèce sous la forme indiquée par le catalogue international. Toutefois, il est présent dans la tradition orale grecque sous deux formes différentes : l'une, peu fréquente, est un conte religieux dont les héros restent anonymes, mais ce conte reste marginal par rapport à une légende et aux coutumes très diffusés qui lui sont associées et qui concernent Saint Phanourios, un saint récemment entré dans la tradition ecclésiastique orthodoxe (Vassilakes-Mavrakakes 1980-81 : 223-38) et sa mère.

En voici le résumé selon les textes imprimés mais aussi d'après des témoignages oraux plus récents :

La mère de Saint Phanourios était méchante et ne faisait pas l'aumône aux pauvres. Une seule fois, elle donna une feuille d'oignon (une lame de poireau, une tranche d'ail, un moulinet de fil) à un mendiant ou une mendicante. Quand elle mourut, elle alla en Enfer bouillir dans un chaudron plein de goudron (dans les flammes de l'Enfer, couverte de boue jusqu'au cou, dans une fosse, au fond d'un puits sec). Le Saint, qui était allé au Paradis et vit sa mère en Enfer, plaida Dieu (l'Archange Michel, Saint Pierre) de lui pardonner ses péchés. Dieu lui donna la permission de la hisser avec la feuille d'oignon (le fil etc.). Pendant que son fils (ou un ange) la hisse, les autres damnés saisirent également la feuille d'oignon (ou s'accrochèrent à ses pieds, à ses vêtements, etc.). La femme leur donne des coups afin qu'elle seule soit hissée. Ce faisant, elle commet un péché beaucoup plus grave, le fil se coupe et elle retombe en Enfer. A la suite, le Saint demande non un don mais un service : les fidèles devront préparer un pain pour que les péchés de sa mère soient pardonnés. En échange, il leur fera retrouver ce qu'ils ont perdu. Pour cette raison, lors du partage du pain, la coutume veut que l'on répète la phrase 'Puisse Dieu absoudre la mère de Saint Phanourios' (Kaplanoglou 2006 : 58-62).

Le thème de la vie après la mort comme récompense ou punition des actes des vivants est toujours au centre de la narration. C'est l'avarice, défaut principal de la méchante mère (ou belle-mère), qui la condamne à l'Enfer. A l'inverse, la bonté et la miséricorde envoient son fils en Paradis. Toutes ces versions témoignent de la croyance qu'une vie pieuse est récompensé dans l'au-delà, non seulement pour soi-même mais aussi pour les autres, en montrant le bon exemple.

Cette légende est liée au culte populaire du saint, très répandu en Grèce et en Chypre (plutôt en milieu urbain) et elle atteste de sa sainteté.

L'élément majeur de ce culte est la préparation d'un pain particulier, la *phanouropita* (littéralement tourte de Phanourios) que l'on ne cuit pas pour le Saint lui-même, mais 'pour l'âme de sa mère'. L'offrande du pain est liée à une série de pratiques divinatoires : en se basant sur l'étymologie populaire du nom du saint, abusivement rapproché du verbe grec *phanerono*, (révéler), les croyants lui demandent de leur faire retrouver un objet perdu ou de leur procurer quelque chose

de bénéfique, de faire advenir la ‘chance’ sous la forme, par exemple, d’un bon et jeune époux (ou d’une bonne épouse).

Le culte du Saint a assimilé divers éléments religieux et folkloriques préexistants, remplaçant des coutumes anciennes très attestées dans le passé mais qui étaient basées sur un rituel plus complexe et liées au domaine rural. L’église grecque avait d’abord interdit le culte de Saint Phanourios avant de l’intégrer ensuite dans la liturgie. Son culte populaire s’est ainsi greffé sur le culte officiel. Il reste encore aujourd’hui attaché à une foi populaire relevant autant du merveilleux folklorique que du merveilleux chrétien.

La transmission du récit va toujours de pair avec le culte de Saint Phanourios : les histoires concernant Saint Phanourios et sa mère ne sont pas racontées indépendamment mais sont toujours liées à la préparation rituelle du pain.

Des femmes de tous les âges pratiquent la coutume. Les hommes y participent parfois, mais à un moindre degré. Les croyants répètent la phrase : ‘Puisse Dieu pardonner la mère de Saint Phanourios’ lors du partage de la tourte, même s’ils n’en connaissent plus le sens. Néanmoins, le rituel est plus rarement accompagné d’une narration qui justifie cette phrase : la légende demeure bien présente dans la mémoire collective, mais à un degré moindre que la coutume, dont la diffusion est remarquable.

3. Conclusions

Cet article examine les voies d’évolution différentes dans la création et la transmission des récits populaires par les narrateurs grecs : d’une part, une légende peut être associée à une variation locale d’un conte merveilleux ; d’autre part, un récit légendaire peut être accompagné de faits divers et de coutumes qui se sont superposés au culte officiel. La légende est de ce fait perçue soit comme une histoire véridique, soit comme une histoire à la limite de la fiction. En outre, leur parodie valorise leur aspect grotesque et bouleversant. Plusieurs thèmes du conte populaire grec sont traités d’une façon complexe, sérieux-épique d’une part, humoristique-obscène, même grotesque, de l’autre part. Toutes ces variations sont liées à des milieux sociaux et culturels spécifiques ruraux ou urbains, justifiant ainsi leur popularité. Ce processus montre, d’une part, le dynamisme et la plasticité de la tradition orale dont les récits ne peuvent se fixer dans des genres narratifs bien distincts. D’autre part, les micro-données de la recherche de terrain montrent la tendance des narrateurs populaires à recréer le matériau traditionnel. En adaptant un thème connu par la petite collectivité qu’ils constituent avec leurs auditeurs, ils effectuent, dans l’espace et le temps de la performance, un travail constant d’appropriation. La légende, comme genre, dont les aspects stylistiques rendent crédibles le contenu, favorise ce rapprochement entre traditions populaires différentes. Un récit traditionnel peut, dans certains cas, survivre en s’agrégeant à d’autres expressions de la culture populaire (coutumes, croyances, gestes rituels, faits divers). Ainsi le légendaire manifeste sa présence à plusieurs niveaux de l’expression populaire, celui de la production narrative, celui de la tradition culturelle et celui de la perception multiple des relations humaines et des pratiques de communication.

4. Références bibliographiques

- AF KLINTBERG, Bengt (2005): « Do the Legends of today and yesterday belong to the same genre? ». In: Alan DUNDES (ed.): *Folklore. Critical Concepts in Literary and Cultural Studies*. London and New York: Routledge, p. 268-277 (vol. 3).
- AVDIKOS, Evangelos (2013): « Vampire Stories in Greece and the Reinforcement of Socio-Cultural Norms ». *Folklore*, num. 124/3: 307-326.
- BADA, Konstandina (2002): « Draseis tis ylikis koultouras kai mnimis: to kalamatio metaxi apo tin pleyra ton yfantrion (Faits de la culture matérielle et de la mémoire: la soie de Kalamata de la part des tisseuses) ». In *Thiteia. Timitiko aferoma ston Kathigiti M. G. Merakli*. Athènes: National and Kapodistrian University.
- BEN-AMOS, Dan (1969): « Analytical Categories and Ethnic Genres ». *Genre* 2 (no. 3): 275-301.
- (1992): « Do We Need Ideal Types (in Folklore)? An address to Lauri Honko ». NIF (Nordic Institute of Folklore) *Papers* 2. Turku: Nordic Institute of Folklore: 1-35.
- BRU, Josiane (2017): *Le Conte Populaire Français. Contes merveilleux. Supplément*. Toulouse: Presses Universitaires du Midi.
- DEGH, Linda; Andrew VAZSONYI (1976): « Legend and Belief ». In Dan BEN-AMOS (ed.): *Folklore Genres*. Austin: University of Texas Press, p. 93-124.
- (1975): « The Hypothesis of Multi-Conduit Transmission ». In Dan BEN-AMOS, Kenneth GOLDSTEIN (ed.): *Folklore: Performance and Communication*. Mouton: The Hague, p. 207-254.
- DELARUE, Paul; Marie-Louise TENEZE (1957-1985): *Le Conte Populaire Français* (4 volumes). Paris: Maisonneuve et Larose.
- DROSINIS, Georges (1997): « Agrotikai epistolai (Lettres rurales) ». In *Apanta* (vol. 4). *Peza 1882-1886*. Athènes: Syllogos pros diadosin ofelimon vivlion.
- HONKO, Lauri (2005) [1989]: « Folkloristic Theories of Genre ». In Alan DUNDES (ed.): *Folklore. Critical Concepts in Literary and Cultural Studies*. London and New York: Routledge, p. 4-25 (vol. 3).
- HYMES, Dell (2000): « Survivors and Renewers ». *Folklore Forum* 31 (1): 3-16.
- KAPLANOGLOU, Marianthi (2002): *Paramythi kai afigisi stin Ellada: mia palia texni se mia nea epoxi. To paradeigma ton afigiton apo ta nisia toy Aigaioy kai apo tis prosfigikes koinotites ton Mikrasiation Ellinon* (Contes populaires et narration en Grèce: un art ancien dans une nouvelle ère: l'exemple des conteurs des îles égéennes et des communautés de réfugiés grecs d'Asie mineure). Athènes: Editions Patakis.
- (2004): *Kokkini klosti klosmeni. Laika paramythia kai afigites toy Aigaiou* (Contes populaires et narrateurs dans la mer Égée). Athènes: Editions Patakis.
- (2006): « The Folk Cult of St Phanourios in Greece and Cyprus, and its Relationship with the International Tale Type 804 ». *Folklore* 117 (1): 54-74.
- KATSANTONI, Anna (2010): *Zousan kai vasilevan ki emas mas filevan. Laika paramythia, tragoudia kai paixnidia sto Velvendo Kozanis* (Contes, chansons et jeux à Velvendo de Kozani). Athènes: Patakis.

- KONTAXI, Kassiani-Maria (2010) : « Les légendes comme tradition ‘secondaire’ : l’exemple de deux corpora narratifs en Aétolie et Acarnanie ». *Dissertation* (en grec). Athènes: National and Kapodistrian University.
- KORRE-ZOGRAFOU, Katerina (2004-2010) : *Anthropoi kai paradosiaka epaggelmata sto Aigaio* (Hommes et professions traditionnelles dans l’Egée), II-III. Athènes: Foundation of the Hellenic World.
- KORRE-ZOGRAFOU, Katerina ; Evdokia OLYMBITOU (2003) : *Anthropoi kai paradosiaka epaggelmata sto Aigaio* (Hommes et professions traditionnelles dans l’Egée), I. Athènes: Foundation of the Hellenic World.
- LOUKATOS, Démétrios S. (1992) : *Ta kalokairina* (De l’été). Athènes: Philippotis.
- LÜTHI, Max (1943) : *Die Gabe im Märchen und in der Sage*. Bern: Francke.
- MAVROMMATI, Maria (2016) : « Teletourgika dromena ston kyklo toy chronoy, os ekfansis tis politismikis tautotitas tvn Stenimachiton stous nomous Kilkis kai Imathias » (Fêtes au cours de l’année, comme expressions de l’identité culturelle des Stenimachites aux endroits de Kilkis et d’ Imathia). *Dissertation*. Athènes: National and Kapodistrian University.
- MEGAS, Georgios A. (2005) : *Ellinikes Giortes kai ethima tis laikis latreias* (Fêtes Grecques et coutumes du culte populaire), 5e ed. Athènes: Estia.
- MEGAS, Georgios A. *et alii* (2012) : *Catalogue of Greek Magic Folktales*. Folklore Fellows’ Communications 303. Helsinki: Suomalainen Tiedeakatemia.
- MERAKLIS, Michalis G. (2000) : « Die Familie ». In *Damals – Heute – Damals : Einführung in die griechische Volkskunde*. Köln: Romiosini Verlag.
- (1976) : « Sxolia » (Commentaire). In : Kalliopi MOUSAIYOU-BOUGIOUKOU. *Paramythia tou Livisiou kai tis Makris* (Contes de Livisi et Makri). Athènes: Centre d’Études d’Asie Mineure.
- MERKT, Andreas (2002) : « Petrus’ Mutter (AaTh 804) ». In *Enzyklopädie des Märchens* vol. 10: p. 810-812.
- OLSEN, Birgit (1999) : « Women and gender roles in Modern Greek Folktales ». *Kambos Cambridge Papers in Modern Greek* num. 7: 21-42.
- POLITIS, N. G. (1866) : « Peri Lykokantharon ». *Pandora* 16: 453-454.
- (1904) : *Paradosis* (Légendes). Athènes.
- ROBERTS, E. Warren (1958) : *The Tale of the Kind and Unkind Girls: AA-TH 480 and Related Titles*. Berlin: De Gruyter.
- SHOJAEI KAWAN, Christine (2011a) : « Fairy Tale Typology and the ‘New’ Genealogical Method: A Reply to Willem de Blécourt ». *Fabula*, num. 52 (3/4): 297-301.
- (2011b) : « The Contemporary Legend as a Cross-generic Genre ». *Fabula*, num. 52 (3/4): 250-266.
- SIMONSEN, Michèle (1998) : « Culture and Symbols. Some thoughts about Bengt Holbek’s Interpretation of Fairy Tales ». *Estudos de Literatura Oral* 4: 209-214.
- (2005) : « Remarques sur la classification des contes au Danemark ». *Nommer/ Classer les contes populaires. Cahiers de Littérature Orale* num. 57-58: 357-364.

- THOMPSON, Stith (1955-58): *Motif Index of Folk-Literature*, 6 vols. Copenhagen and Bloomington.
- UTHER, Hans Jörg (2011): *The Types of International Folktales. A Classification and Bibliography*. Part I – III. Folklore Fellows Communications, num. 284-286. Helsinki: Suomalainen Tiedeakatemia (1st ed. 2004).
- VARVOUNIS, Manolis G. (2010): *Laikes thriskeutikes teletourgies stin Anatoliki kai Voreia Thraki* (Rituels religieuses populaires en Thrace de l'Est et du Nord). Athènes: Poreia.
- VASSILAKES-MAVRAKAKES, Maria (1980-81) : « Saint Phanourios : Cult and Iconography ». *Deltion tis Christianikis Archaialogikis Etairias* num. 10: 223-38.
- VAZ DA SILVA, Francisco (2017): « Are the Grimm Tales Traditional? The Tale of the Girl Who Seeks Her Brothers, in KHM and in Oral Traditions ». In M. G. MERAKLIS et alii (ed.). *The tale. From the Brothers Grimms to our times. Diffusion and study*. Athènes: Gutenberg.
- VELAY-VALLANTIN, Catherine (2013) : « Le conte mystique du Petit Chaperon rouge : la Bête du Gévaudan et les « inutiles au monde » ». *Féeries* 10: 27-58.
- VERDIER, Yvonne (1995): « Le Petit Chaperon Rouge dans la tradition orale ». In: Yvonne VERDIER: *Coutume et destin*. Paris: Gallimard: p. 171-206.