

Les dragons de la crue

Philippe Reyt

Volume 44, Number 122, 2000

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/022899ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/022899ar>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Département de géographie de l'Université Laval

ISSN

0007-9766 (print)

1708-8968 (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this article

Reyt, P. (2000). Les dragons de la crue. *Cahiers de géographie du Québec*, 44(122), 127–145. <https://doi.org/10.7202/022899ar>

Article abstract

Through some legends of western dragons and the associated ceremonies, the author searches in the symbolic of the snake the significance of this image, in order to suggest a new interpretation: a profane image of the running water illustrating its mechanism and maintaining the conscience of the floods within society, while exorcising its anguish by the feast and the mask. In conclusion, the author points out the part of images, with the scientific concepts and theories, in the pedagogy of the environment and the relationship between man and the environment.

Les dragons de la crue

Philippe Reyt

Le Château d'Uriage

Route de Chamrousse

38410 Saint-Martin-d'Uriage

France

Phreyt@aol.com

Résumé

S'appuyant sur quelques légendes de dragons occidentaux et les cérémonies qui leur sont associées, l'auteur recherche, à travers la symbolique du serpent, la signification de cette image rémanente et propose une nouvelle interprétation : celle d'une image profane de l'eau vive destinée à illustrer le comportement de celle-ci et à entretenir la conscience de la crue au sein de la société, tout en exorcisant l'angoisse de cette dernière par la fête et le masque. En guise de conclusion, l'auteur pose la question du rôle des images, en marge des concepts et des théories scientifiques, dans la pédagogie de l'environnement et le rapport de l'homme au milieu.

Mots-clés : eau vive, rivière, crue, perception, folklore, France.

Abstract

Dragons of the floods

Through some legends of western dragons and the associated ceremonies, the author searches in the symbolic of the snake the significance of this image, in order to suggest a new interpretation: a profane image of the running water illustrating its mechanism and maintaining the conscience of the floods within society, while exorcising its anguish by the feast and the mask. In conclusion, the author points out the part of images, with the scientific concepts and theories, in the pedagogy of the environment and the relationship between man and the environment.

Key Words : running water, river, floods, perception, folklore, France.

INTRODUCTION

Cet article se propose d'aborder une image forte mais méconnue de notre imaginaire occidental : le dragon, dont le spectre hanta les rives de nos cours d'eau durant au moins douze siècles, jusqu'à l'aube de la révolution industrielle. Cette image, que la plupart des auteurs ont trop souvent reléguée au rang d'archaïque superstition ou limitée au symbolisme chrétien, est sans doute l'une des plus répandues du bestiaire fantastique dont nos ancêtres peuplaient les bois, les montagnes et les rivières – tout ce qui, en un mot, n'appartenait ni à l'espace socialisé, ni au champ de leur connaissance, et constituait les fondements de la pensée analogique. Notre postulat est double : partant du principe que la mémoire – ou plutôt la conscience – de la crue, et à travers elle du comportement naturel des eaux vives, s'est perdue dans l'euphorie du développement de l'hydraulique, nous essayerons de montrer que cette perte de conscience témoigne d'un changement dans la perception du monde, passant par la perte des repères traditionnels empiriques et des moyens de leur transmission, en l'occurrence des dragons et des processions des Rogations qui viennent, chaque année, en perpétuer le souvenir. Double postulat et double gageure, puisqu'avant même de penser convaincre le lecteur que les processions des Rogations puissent avoir un rôle social dans la connaissance de la crue, il nous faudra le persuader que le dragon est bien aussi une image de l'eau vive et non seulement, comme le veut la réinterprétation catholique, un symbole terrien de la mort et du péché. Si l'article emprunte ses exemples au cas français, il convient de rappeler que l'image du dragon s'est étendue à l'ensemble de l'Europe et qu'elle participe également de l'imaginaire des émigrants ayant quitté le continent après le XVII^e siècle.

DRAGONS FAMILIERS

AUX ORIGINES DU MYTHE

Il est difficile de dater, même approximativement, l'apparition du mythe du dragon dans l'imaginaire occidental. S'agit-il d'un archétype au sens où Jung l'a lui-même défini, c'est-à-dire remontant aux origines des temps, indifférent à toute notion de frontière, de groupe ou de culture, ou s'agit-il d'un avatar du mythe du serpent, comme nous sommes tentés de le croire? Dans tous les cas, le dragon est déjà présent chez les Anciens sous la forme des « monstres gloutons » dont Plaute et Juvénal se font l'écho, et dont Rabelais s'inspire en 1548 pour dresser, dans le *Quart Livre*, la description d'un Manduce imaginaire que les Astrolâstres portent en procession (Rabelais, 1994 : 513). La découverte d'une effigie de monstre anthropophage attribuée aux Cavares et imprécisément datée d'entre le premier siècle avant et le sixième siècle après J.-C. atteste la présence du dragon à la veille ou dès le début de l'ère catholique (Musée Calvet d'Avignon). Le lieu même de la découverte, un gué sur la Durance, paraît conforter l'hypothèse d'une convenance, c'est-à-dire d'une assimilation par le voisinage des lieux (Foucault, 1966 : 33), entre le dragon et l'eau vive dans la pensée analogique. L'iconographie générale, bien qu'illustrant principalement des scènes hagiographiques ou des processions tardives et certainement altérées, permet d'étayer la théorie de la généralisation du mythe du nord de la France jusqu'à la Méditerranée.

Curieusement, le thème ne semble pas avoir soulevé l'intérêt des folkloristes comme Sébillot ou Van Gennep qui ne disposaient – à l'exception de la Tarasque, devenue un symbole de l'identité provençale et exploitée comme telle – que de textes rares et disparates, s'apparentant plus à la profession de foi catholique qu'à la description méthodique et, dans tous les cas, ne présentant le mythe que dans sa version catholicisée. D'autres écrits sont le fait de conteurs qui, comme Georges Sand dans ses *Légendes rustiques* ou Frédéric Mistral voyant à Mondragon un drac qui n'y sévit jamais, s'éloignent de la stricte anthropologie. En l'état actuel de nos recherches, nous devons donc nous contenter de vingt-six dragons, répartis de façon assez homogène sur le territoire¹, dont quinze ont donné lieu, de manière avérée, à des processions, parfois à l'occasion de fêtes votives et plus généralement à l'occasion des fêtes des Rogations.

DES DRAGONS À NOS PORTES

Une Tarasque au cœur du Rhône

À Tarascon, la Tarasque (figures 1 et 2), née de l'union du Léviathan et d'un animal non moins féroce qu'on nomme onachum, hante les eaux du Rhône d'où elle surgit régulièrement pour dévorer les enfants et le bétail ou submerger les bateaux. Jacques de Voragine, dans la *Légende dorée*, la décrit comme un dragon terrifiant, moitié animal, moitié poisson, plus épais qu'un bœuf et plus long qu'un cheval, avec des dents semblables à des épées et grosses comme des cornes. À ceux qui la poursuivent, elle jette à la distance d'un arpent sa fiente comme un dard, et tout ce qu'elle touche s'enflamme (de Voragine, 1967, t. 2 : 21). Frédéric Mistral, dans le chant IX de *Mireille*, s'attarde lui aussi sur cette bête à la queue de dragon et aux yeux de cinabre, dotée d'un mufler de lion et de six pieds pour mieux courir, avec sur le dos des écailles et des dards qui font peur, et qui, dans sa caverne sous un roc qui domine le Rhône, emporte ce qu'elle peut (Mistral, 1859).

Figure 1 La Tarasque figurant sur le sceau des consuls de Tarascon en 1220 (croquis Ph. Rey)

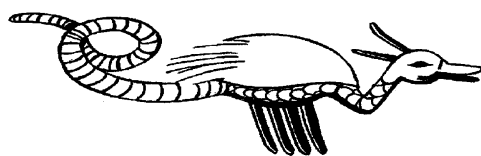
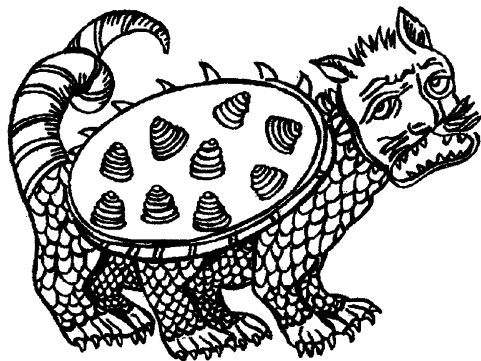


Figure 2 La Tarasque à partir du XV^e siècle (croquis Ph. Rey)



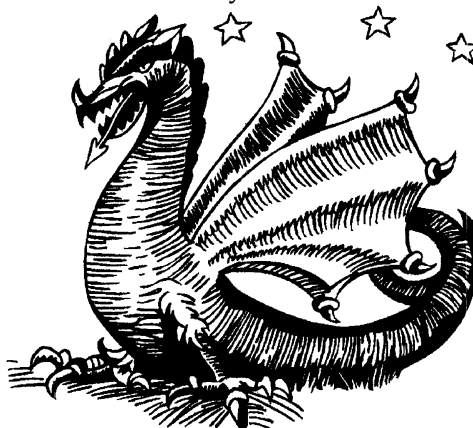
Machecroûte, Graouilly et autres dragons...

À Lyon, la Machecroûte hante au Moyen-Âge les remous du pont de la Guillotière. À Metz, un Graouilly (figures 3 et 4) affublé de deux pattes et d'un bec de canard occupe avec une armée de serpents les ruines de l'amphithéâtre romain, empoisonnant les alentours de leur haleine fétide (Vazemmes, 1976 : 373). Au VI^e siècle à Fontaine-de-Vaucluse, une couleuvre monstrueuse, le Couleuvre, terrorise jusqu'aux faubourgs de Cavaillon. Couverte d'écailles et pourvue de larges ailes, le dos bigarré d'une multitude de couleurs et les yeux rouges et étincelants, elle n'ouvre sa large gueule que pour dévorer les hommes et leur bétail (Saint-Martin, 1861 : 16). À Poitiers sévit la Grand'Gueule, ou Sainte-Vermine, dragon ailé à la gueule remplie de crocs acérés. À la Chapelle-Saint-Mesmun et Meung-sur-Loire, deux dragons gâtent les terres et en chassent les habitants par leur souffle (Chenault, 1997 : 64). La Chair Salée sévit à Troyes, le Doudou de saint Georges à Mons, le Dragon et la Lézarde à Provins, le Drac à Arles, Draguignan, Beaucaire et dans le Cantal, la Lycastre à Porquerolles, le Grand Bailla à Reims, le Bœilla à Suippes, etc.

Figure 3 Le Graouilly au XIII^e siècle (croquis Ph. Reynt)



Figure 4 Le Graouilly au XIX^e siècle d'après Kieffer (croquis Ph. Reynt)



NAISSANCE DU DRAGON OU LA MÉTAMORPHOSE DU SERPENT

Achéloos et le Serpent Nuage à la Barbe de Pluie

Le serpent, mythe fondateur et largement associé aux cultes solaires comme le mithraïsme, se métamorphose dans l'imaginaire en empruntant les attributs des autres animaux afin de renforcer sa puissance : symbole de fertilité, il emprunte dans la Gaule romano-celte les vertus et la tête du bélier reproducteur; incarnation présumée des eaux vives, il endosse la puissance du taureau, comme lors du combat mythique qui oppose Héraclès au fleuve Achéloos pour l'amour de Déjanire. Avant cette ultime métamorphose, le fleuve essuie d'ailleurs deux affronts, l'un sous sa

forme liquide, l'autre sous la forme d'un serpent. Apparaissant également sous les traits d'un dragon, Achéloos – aujourd'hui Aspropotamos – joue un rôle central dans la mythologie des eaux vives : aîné des trois mille dieux fleuves, son nom devient synonyme de fleuve lui-même dans la zone linguistique grecque, où l'on dénombre cinq autres cours d'eau portant son nom. Pour rejoindre les nuages porteurs de pluie, le serpent endosse les ailes de l'oiseau. Ainsi apparaît le dragon, serpent ailé dont l'image fantastique se développe principalement dans les civilisations agraires, de l'Extrême-Orient au continent américain où le Quetzalcoatl des Tolèques, puis des Aztèques, porte sur son dos le cumulus chargé de pluie, mais qui se retrouve également dans l'image des dragons occidentaux.

Le dragon né du serpent : avatar ou syncrétisme?

Pour des sociétés analogiques où la similitude est la base de la connaissance, le serpent, dans son anatomie filiforme dépourvue de pattes comme dans son mode de déplacement – la reptation – est un être unique qui ne peut être comparé à aucune autre espèce du monde animal. Cet aspect primitif a fait de lui le plus ancien des animaux, et parfois l'être originel qui, prenant naissance dans les eaux primordiales, vomit ou éjacule l'univers tel le serpent Atoum du monde méditerranéen. L'ouroboros, serpent lové qui se mord la queue, participe de cette symbolique de l'univers en garantissant la continuité des cycles qui l'animent (Chevalier, 1969 : 868). Dans *La terre et les rêveries du repos*, Bachelard interprète cette image comme une dialectique matérielle de la vie et de la mort, l'une et l'autre se succédant de façon cyclique et continue (Bachelard, 1948 : 212). Par cette connaissance qu'il exprime et garantit, le serpent est capable sans distinction de rendre la vie comme de donner la mort. Associé aux profondeurs de la terre et à l'empire des morts, on le retrouve figuré aux côtés des puissances ténébreuses (Chevalier, 1969 : 876), et sa mue figurant pour les Celtes la métamorphose de l'être incite nombre d'auteurs à comprendre les dragons occidentaux comme des monstres anthropophages uniquement terriens, symbolisant les âmes avalées par la terre lors du trépas et régurgitées sous une forme meilleure (Brasseur, 1998 : 147), conformément au mythe générique de Jonas. Mais le serpent est également un principe de vie, maîtrisant les secrets de l'eau et des herbes de guérison, que l'on retrouve aux côtés des dieux guérisseurs, comme la Celte Sirona (Green, 1993 : 113) ou le Grec Asclépios (Esculape). Enfin, le serpent aux deux phallus révèle aux hommes le secret de leur sexualité et garantit la fécondité des femmes. Sa forme droite et lisse qui évoque l'organe viril est abondamment utilisée dans l'iconographie ou les objets culturels (Frazer, 1930). Garants de cette connaissance traditionnelle représentée par un trésor ou un objet précieux, le serpent et le dragon en deviennent les gardiens jaloux jusque dans la mythologie irlandaise (Green, 1993 : 114) où le serpent est pourtant absent du règne animal : l'un des premiers gestes de saint Patrick évangélisant l'Irlande n'est-il pas d'en bannir les serpents, comme il a vu son maître saint Honorat le faire sur l'archipel de Lérins? Les légendes sont nombreuses dans l'imaginaire occidental qui illustrent la vertu initiatrice de l'eau vive et la tentation d'y accéder, à travers les ablutions sacrées ou le vol rituel du trésor : assiette en or pour les dracs, escarboucle pour les vouivres... Mais contrairement à la réinterprétation catholique qui en fait un acte de bravoure, on ne tue pas impunément le dragon pour s'arroger son trésor. Cadmos tue le dragon gardant la source pour ériger auprès d'elle la ville de Thèbes, mais doit ensuite

expier sa faute auprès d'Arès, le dieu de la guerre, en le servant huit années durant. Dès lors que de nombreuses civilisations considèrent le serpent comme l'être suprême, une lutte sans merci l'oppose au Dieu des religions monothéistes, chacun se posant en créateur du monde, le premier syncrétisme catholique transposant sur le dragon les valeurs négatives du serpent et associant étroitement les deux dans une même allégorie du mal. Si le combat générique est sans doute celui du jardin d'Eden, où le serpent signe une demi-victoire en condamnant l'humanité à l'errance, la lutte se renouvelle à l'infini dans une liturgie catholique où le Bien temporel n'a de légitimité que dans son opposition au Mal.

Le mimétisme

Serpents et dragons présentent des corrélations manifestes avec la rivière, dans leurs brusques assauts comme dans leurs reptations qui rappellent la sinuosité des méandres. Sur le principe analogique, les rivières habitées par le dragon deviennent dragons elles-mêmes, gigantesques sauriens géographiques qui se dessinent sur la cartographie des lieux. Le Drac, ce torrent du Champsaur qui tire son nom du dragon latin, le draco, s'unit en confluence à l'Isère, elle-même représentée par « une serpente », tandis qu'au Val d'Aoste, l'arrivée des eaux dans le lit d'un torrent est précédée par un serpent (Samivel, 1973 : 201). Par ailleurs, l'essentiel de l'œuvre catholique consistant ici à dénaturiser les représentations en les déconnectant de leur support analogique, la rémanence de certaines caractéristiques liées à l'eau laisse supposer qu'elles appartiennent bien au champ de la légende pré-catholique. Le postulat paraît donc recevable que les dragons soient originellement des figures d'eau vive, et très certainement du fleuve, à l'image du dragon Achéloos. Dans ce schéma de convenance aquatique, le bestiaire imaginaire de l'eau vive corrobore d'ailleurs une ébauche de typologie hydro-géographique : le drac, génie facétieux aux multiples métamorphoses, est étroitement associé aux cours torrentiels, tandis que la vouivre, serpent ailé muni d'une longue queue ondulante, se rencontre principalement dans les vallées à l'amont des bassins. Dans les zones concernées, on relève globalement autant de dracs et de vouivres que d'entités géographiques élémentaires, définies généralement par un cours d'eau de rang 1 ou 2 selon Strahler et ses bassins versants. Les dragons se rencontrent plutôt à l'aval, là où le cours ralenti par les faibles pentes s'élargit au contact des roches sédimentaires. Ce sont des figures généralement solitaires, habitant au cœur des rivières ou dans les rochers les surplombant, et rayonnant largement. Affublés des couleurs de l'arc en ciel, ils prennent une valeur météorologique : leurs ailes leur permettent, à l'image du Quetzalcoatl, de rejoindre le ciel où se forment à la fois les pluies salvatrices et les orages dévastateurs, et le feu de leur gueule béante ou de leurs yeux, souvent rehaussé par des fusées allumées dans les naseaux de leurs effigies, évoque les éclairs. À travers leur haleine fétide, qui empoisonne ou assèche tout comme celle du dragon de Meung sur Loire, transparait la métaphore de l'étiage et de l'absence de l'eau. Enfin, ils incarnent encore la crue dans leurs violents coups de queue et le tribut qu'ils prélèvent sur les hommes et le bétail, mangés par le dragon, c'est-à-dire noyés par les eaux.

CÉRÉMONIES

Les fêtes des Rogations

Aux premiers siècles de notre ère, l'église catholique doit surmonter une double concurrence qu'elle n'identifie sans doute que partiellement : un panthéon officiel décadent, hérité de Rome, qui, exception faite de quelques religions solaires persistantes, lui offre peu de résistance, et un grand nombre de représentations jalonnant l'espace et les éléments, imaginés par les sociétés pour se doter d'une interprétation commune et cohérente de la nature. Sans aucun doute, le dragon participe de ce bestiaire fantastique et nécessaire. La dialectique manichéenne plaquée sur l'univers par les religions monothéistes ne parvient pas à éradiquer ces symboles complexes des éléments évoluant en dehors du Bien et du Mal, et se superpose à la pensée analogique pour générer une double interprétation des symboles. Louis Beinaert souligne ce procédé dans ses travaux sur la symbolique ascensionnelle chrétienne : l'un des soins les plus constants des Pères de l'Église primitive « est précisément de manifester aux incroyants la correspondance entre les grands symboles immédiatement expressifs et persuasifs pour la psyché, et les dogmes de la religion nouvelle » (Beinaert, 1951 : 275). Dès lors, partout où l'imaginaire a placé un dragon, l'Église lui oppose une âme sainte pour en venir à bout. Sur l'ensemble des paroisses, on instaure en remplacement de fêtes profanes plus anciennes les fêtes catholiques des Rogations, le jour de la Saint-Marc et durant

Figure 5 Monstre anthropophage du cloître de l'abbaye bénédictine de Montmajour en France (cliché Ph. Rey)



les trois jours précédant l'Ascension. Le phénomène semble partir de la vallée du Rhône, où saint Mamert instaure à Vienne des processions aquatiques (Van Gennep, 1949, t. 2 : 1382), tandis qu'à Arles, saint Césaire institue les Rogations en remplacement des Balationes en l'honneur de Cybèle, assorties d'une procession religieuse (Clébert, 1986 : 55). Dans ce nouveau contexte, la cérémonie symbolise la victoire du Bien sur le Mal, que le dragon incarne désormais à travers les valeurs chtoniennes du serpent : puissance des ténèbres et des mondes souterrains, symbole de luxure et d'abandon, idole païenne dont l'Église commémore la chute. Mais également figure rédemptrice de la dialectique bachelardienne de la vie et de la mort, symbole de la renaissance tel qu'on le figure sur les chapiteaux des cloîtres des abbayes de Montmajour (figure 5) et de Sénanque. Les célébrations se rapprochent par la date et l'esprit des fêtes païennes qui marquent, à la moitié du printemps, la victoire du soleil sur le monde des ténèbres et la

renaissance de la vie après le sommeil hivernal, et se généralisent rapidement sur l'ensemble du territoire où elles se perpétuent pendant plus de douze siècles.

Le mythe générique de saint Georges

Déjà, selon Job et Cyrille de Jérusalem, le dragon Béhémoth hantait les eaux du Jourdain (Eliade, 1952 : 203). Pour transformer dans l'imaginaire collectif l'effigie du dragon en représentation liturgique du mal, l'église se livre à une réécriture des légendes selon un modèle invariable : celui imposé par saint Georges, pourfendant le dragon tapi dans les eaux d'un étang proche de la ville de Silcha, en Libye. Selon l'hagiographie du saint, il suffit à cette bête monstrueuse de s'approcher des murailles de la ville pour en détruire les habitants de son souffle. Pour apaiser sa fureur, ceux-ci ont pris l'habitude de lui sacrifier des brebis, puis des jeunes gens désignés par le sort. Lorsque vient le tour de la fille du roi, Georges, « se fortifiant du signe de la croix, attaque avec audace le dragon qui s'avance vers lui : il brandit sa lance avec vigueur, se recommande à Dieu, frappe le monstre avec force et l'abat par terre » (de Voragine, 1967, t. 1 : 297). Un peu partout en France, les saints défricheurs se voient crédités de nouveaux faits d'armes, selon ce modèle invariable : aux premiers temps de l'ère chrétienne, un saint évangéliste arrive dans une contrée terrorisée par un monstre anthropophage, héraut du paganisme qu'il terrasse par le signe de la croix, ceinture de son étole devenue chaîne d'acier puis reconduit aux portes de la nature – la montagne, la rive du fleuve – où il lui ordonne de disparaître à jamais. Poursuivi par saint Véran, le Coulobre s'envole et s'écrase sur le hameau le plus haut du monde, connu désormais sous le nom de Saint-Véran (Saint-Martin, 1861 : 16) ou disparaît pour toujours dans la montagne du Lubéron (Clébert, 1986 : 199). À Reims, le Grand Bailla est terrassé par saint Timothée à l'époque de l'assainissement des marais. Le même récit vaut, à peu de détails près, pour saint Mesmin et le dragon de Béaire, saint André et le Dragon d'Aix-en-Provence, saint Hermentaire et le Drac de Draguignan, saint Liphard et le dragon de Meung sur Loire, saint Romain et la Gargouille de Rouen, saint Loup et la Chair Salée de Troyes, etc. Dans la bataille qui l'oppose au paganisme, cette réinterprétation des légendes devient l'une des armes majeures du catholicisme, s'appuyant sur l'architecture, l'iconographie religieuse et par-dessus tout l'écrit. Au XIII^e siècle, la *Légende dorée* de Jacques de Voragine présente la première synthèse hagiographique, signe de l'achèvement du processus. Il y recense au moins quatre exemples de ces personnages légendaires résumant, par leur lutte, le combat des évangélistes pour faire des confins païens les avant-postes de la chrétienté et qui tous n'accomplissent leur action d'éclat qu'en échange du baptême de la population : saint Georges, l'archange Michel luttant contre Lucifer le dragon, et dont les pèlerins sur la route du Mont-Saint-Michel éprouvent aux sources de la Loue leur résistance à la tentation de la Vouivre, sainte Marthe débarrassant Tarascon de sa Tarasque, et saint Bernard détruisant le dragon du Mont-Joux. Dans le même temps, partout en France, de nombreux villages confrontés au péril des hautes eaux se placent sous la protection de saints vernaculaires pourfendeurs de dragons et de serpents monstrueux, et notamment de saint Véran (ou saint Vrainus), dont les habitants de Jargeau seraient venus chercher les reliques vers l'an mille, parcourant 700 kilomètres pour faire tomber les eaux de la Loire (Chenault, 1997 : 63). En 1885, dans la *Revue celtique*, Jean François Cerquand décrit un tableau suspendu dans la chapelle Saint-Véran de l'église de Jargeau, figurant une procession dans la basse ville envahie par le fleuve en crue.

L'effigie du dragon

Sur l'effigie du dragon proménée solennellement aux Rogations, nous possédons peu d'éléments par rapport à l'ampleur du phénomène. Nous savons par les écrits que celle du Graouilly, conservée aujourd'hui encore au trésor de la cathédrale Saint-Étienne de Metz, ressemble fort à celle du Grand Bailla de Reims, de la Mâhecroute de Lyon et de la Grand'Gueule de Poitiers : un mannequin d'osier grossièrement travaillé dont la mâchoire est animée par un système de corde ou de ressort. En 1548, dans un chapitre du *Quart Livre*, Rabelais décrit la Mâhecroute lyonnaise comme « une effigie monstrueuse, ridicule, et terrible aux petits enfants : ayant les yeux plus grands que le ventre et la tête plus grosse que tout le reste du corps, avec d'amples, larges et effrayantes mâchoires bien édentellées, tant au dessus comme au dessous; lesquelles, au moyen d'une petite corde cachée dans le bâton doré faisait l'une contre l'autre terriblement cliqueter, comme à Metz l'on fait du Dragon de saint Clément » (Rabelais, 1994 : 513). À Désertines, dans l'Allier, nous avons connaissance d'un dragon de toile peinte porté à la Saint-Georges, sans autre description. À Aix-en-Provence, un monstre de carton bariolé est amené en procession au Rocher du Dragon jusqu'au XVIII^e siècle. Quant à l'effigie de la Tarasque, elle est décrite en 1891 par Joseph Gautier, rédacteur du journal local *La Cornemuse* : « un monstre à mufler de lion, à carapace de tortue, armé, tout autour du corps, de petites cornes, avec des crocs sur la colonne vertébrale – dents de lézard, ventre de poisson, queue de dragon; une fusée dans chaque narine; et six hommes, dedans, pour la porter » (Gautier, 1891 : 73).

JEUX PROCESSIONNELS

Le cortège

À Reims, durant les trois jours des Rogations, le Grand Bailla précède les processions, suivi des croix, des bannières et d'une célèbre effigie de la Vierge, puis du chapitre de Saint-Timothée qui le conserve le reste de l'année. Viennent ensuite les différents ordres du clergé réunis par communautés (Guillemot, 1908). À Saint-Benoît-sur-Loire, l'effigie d'un dragon ailé est promené au bout d'une perche au cours des processions de l'Ascension. À Désertines, le jour de la Saint-Georges, une procession précédée par la vielle et la musette réunit sous les effigies du saint et de la Vierge les bannières, les vigneron avec ceps et outils, et les jardiniers avec fruits et légumes. En queue de cortège, un homme dissimulé dans un dragon de toile dispense de violents coups de queue aux jeunes gens qui l'entourent, tous costumés de manière grotesque (Van Gennep, 1949, t. 2 : 2081). Quant à la Tarasque, on attribue la création de ses jeux au « Roi René », comte de Provence, en 1474. Ce comte adulé, proclamé chanter de la Provence par les Félibriges et dont il faut considérer avec recul les faits et gestes largement légendés, ordonne qu'ils se renouvellent au moins six (ou sept) fois par siècle, et crée pour le respect de cette tradition l'ordre des Chevaliers de la Tarasque, les tarascaires. Dans les faits, il paraît plus vraisemblable que le comte de Provence ne fasse que réglementer les jeux qui accompagnaient les Rogations, déjà vieilles à cette époque de près de dix siècles. Quoi qu'il en soit, la description la plus complète – bien que tardive – de ces festivités nous vient de la relation qu'en fait Joseph Gautier en 1891. Le lundi de Pentecôte, la procession démarre de l'église Sainte-Marthe : à sa tête, une jeune fille représentant la sainte, en robe blanche et voile bleu, tient à la main un aspersoir,

suivie des viticulteurs, puis des jardiniers, portant fleurs, fruits, légumes, oignons, etc.; juchés sur un char fleuri, ils arrosent abondamment l'assistance à l'aide de leurs arrosoirs. Viennent ensuite les portefaix, puis les mariniers, portant des cordages ou des écopés peints en bleu, qui se livrent au jeu de l'Esturgeon. Huit gros chevaux de halage traversent la ville au galop, tirant sur un char une embarcation remplie d'eau, que les mariniers répandent généreusement sur les badauds. Le cortège s'achève par les pâtres. Le maître de cérémonie allume alors les fusées dans les narines de la Tarasque, et le monstre porté par les tarascaïres s'élance à travers la ville, et « bute, secoue, heurte, déchire et foule », provoquant « des chutes violentes » (figures 6 et 7).

Figure 6 Effigie de la Tarasque entourée de ses tarascaïres (cliché Ph. Rey)



Une célébration des eaux vives

Certains folkloristes comme Arnold Van Gennep, se fondant sur le rôle central des rites d'aspersion, ont vu dans le dragon une image de la sécheresse et dans ces processions un rituel destiné à préserver les récoltes (Van Gennep, 1949, t. 2 : 1381). Pourtant, certains éléments représentent clairement la crue : si les jardiniers arrosent (irriguent) la foule comme à Tarascon, le jeu de l'Esturgeon figure pour Joseph Gautier « l'eau courroucée et les ouragans qui noient, et les inondations du Rhône » (Gautier, 1891 : 101). Durant la cérémonie elle-même, les servants du monstre lui impriment d'ailleurs de violents coups de queue (caractéristique commune avec la Vouivre jurassienne et le dragon de Désertines), et n'hésitent pas à charger la foule, quitte à provoquer des drames. Les narrations font généralement état de circumambulations *a priori* aléatoires – car non répétitives d'une cérémonie à l'autre – qui

pourraient figurer les eaux de crue se répandant dans la cité. On retiendra encore l'image de fertilité associée au dragon : les statuts de l'ordre des tarascaires prescrivent de « tout prodiguer » pendant une période de cinquante jours à l'occasion des fêtes de la Tarasque, émaillées de plantureux festins, tandis que les jeux processionnels s'accompagnent de distributions de vin, de friandises, de pains, et que toutes les productions agricoles sont représentées à travers les attributs des agriculteurs et des jardiniers. À Reims, le peuple jette dans la gueule du Grand Bailla ornée de guirlandes de fleurs et de fruits des pièces de monnaie, des pâtisseries, du pain d'épices et des friandises, tandis que le Bœilla de Suippes reçoit des œufs durs et des morceaux de lard fumé (Guillemot, 1908 : 303).

Figure 7 La Tarasque chargeant la foule lors des jeux processionnels
(cliché Ph. Rey)



LA FIN DU DRAGON

LA VICTOIRE DE L'ORDRE PUBLIC

Le dragon tué par le diable

À partir du XVI^e siècle, l'église procède à la conquête territoriale des confins païens et intègre la notion de catastrophe à sa dialectique manichéenne. En 1545, le concile de Trente épure les dogmes et les rituels de leurs fondements profanes, dans une vaste entreprise d'harmonisation des interdictions antérieurement édictées au niveau des diocèses. La transcription spatiale du dogme donne naissance à une nouvelle géographie et l'Église marque jusque dans la toponymie son autorité sur les territoires conquis par elle : saint Michel occupe les monts, les saints Théodule,

Bernard, Gothard, Barnabé, Bernardin et Denis protègent les cols, saint Martin garde les ponts, sainte Marthe et saint Véran, grands pourfendeurs de dragons, veillent à la fois sur les chemins de montagne et les villages menacés par les eaux. Repoussés par l'extension du terroir socialisé, les diables se réfugient en des confins réputés inaccessibles, dernières terres méconnues ou mésumées, où la nature règne encore sans partage : au sommet de certaines montagnes, comme celle des Diablerets d'où le diable Vaudai provoque les tempêtes sur le Léman, au lit des fleuves et des rivières, au fond des marais ou des lacs...

La main de Dieu ou le procès du diable

Dès 1601, le révérend Annibal Serra di Vigliano, curé exorciste de Pettinengo, dans le Val d'Aoste, intente un procès en bonne et due forme au diable, accusé d'avoir provoqué des éboulements dans la région. « Cette ruine, dit le diable à l'exorciseur, est une peine que Dieu a donné aux hommes de ce lieu » (Samivel, 1973 : 128). C'est à cette période que se développent les nombreuses légendes – nous en avons relevé une quinzaine sur le territoire français – des villes et des monastères engloutis au fond des lacs pour punir les habitants ou les moines de leur impiété, selon le mythe générique de la destruction de Sodome et Gomorrhe. La catastrophe devient une punition divine pour les hommes de mauvaise vie, induisant, fondamentalement, l'idée d'une culpabilité préalable. Ce discours devient constant et, au XIX^e siècle, le pape Pie IX répète encore que les catastrophes sont des moyens choisis par Dieu pour rappeler les hommes à la stricte observance de ses lois. En faisant peser sur le diable la responsabilité des catastrophes, l'Église espère se débarrasser des représentations traditionnelles alors que la pensée analogique handicape l'affirmation d'une dialectique induisant nécessairement une nouvelle façon de conceptualiser le monde. L'expérience cistercienne, reposant sur la symbolique du nombre et de la forme, illustre dès le XI^e siècle cette volonté d'appréhender l'univers en dehors du schéma analogique afin de s'accorder avec le principe dogmatique de l'affrontement spirituel.

Chronique d'une mort annoncée : le dragon pourfendu

À la fin du Moyen-Âge, les fêtes des Rogations deviennent un argument choisi pour fustiger ce que les incrédules et les réformateurs considèrent comme une coupable confusion entre folklore et liturgie. Les jeux populaires sont l'occasion de railler toutes les autorités et il est probable que les rituels d'abondance – et notamment le vin à profusion – entraînent quelques excès, dans le verbe ou dans les mœurs, sans que ne soit rendu crédible pour autant le constat orgiaque qu'en dressent le clergé et les édiles. Toujours est-il qu'au XVII^e siècle Charles Maurice le Tellier, archevêque de Reims, bientôt suivi par tous les diocèses, interdit de porter en procession l'effigie du dragon local, le Grand Bailla (Guillemot, 1908 : 305). L'interdiction frappe d'ailleurs toutes les festivités jugées trop libérales, comme la Saint-Jean ou le Jour des Fous et ses sarabandes « enfantées par le Diable » (Lauras-Pourrat, 1989 : 263). C'est là une parfaite illustration des prémices de l'hygiénisme, vaste entreprise d'uniformisation du territoire et de la société qui connaît son apogée au XIX^e siècle et s'attache avec le même soin à éradiquer les miasmes de la délinquance morale, politique ou juridique. À la veille de la Révolution, ces cérémonies annuelles sont largement tombées en désuétude : dès 1775, le conseil municipal de Tarascon doit s'attacher les services d'un érudit de Carpentras afin

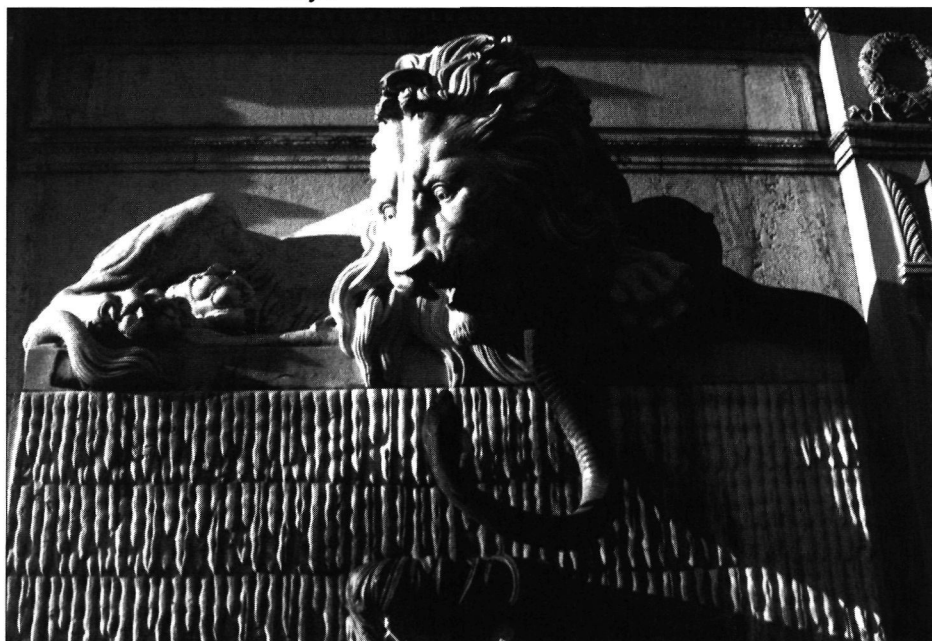
de résoudre les litiges qui le divisent au sujet du déroulement des jeux. Leur souvenir s'estompe rapidement, même si l'on continue jusqu'au XIX^e siècle de menacer les enfants lyonnais de la Mâchecroute, comme on le fait ailleurs du père fouettard. Certaines fêtes renaissent au XIX^e siècle, à Reims et à Tarascon par exemple, mais de façon ludique et déconnectée de la représentation naturelle.

L'AVÈNEMENT DE LA PENSÉE RATIONALISTE

La domestication des éléments

Dans le même temps, le développement de la technique vient supplanter les anciennes et indomptables représentations en s'attachant désormais à identifier directement les causes des catastrophes sans la médiation d'une image. En 1694, dans le chapitre VIII du *Traité de la concupiscence*, Bossuet écrit : « L'homme a presque changé la face du monde; [...] il a même fléchi par adresse les créatures inanimées. [...] Il serait superflu de vous raconter comme il sait ménager les éléments, après tant de sortes de miracles qu'il fait faire tous les jours aux plus intractables, je veux dire au feu et à l'eau, ces deux grands ennemis, qui s'accordent néanmoins à nous servir dans des opérations si utiles et si nécessaires ». En 1843, pour célébrer l'achèvement des digues de l'Isère à Grenoble — et la mort « technique » du dragon —, Victor Sappey réalise une fontaine face au pont Saint-Laurent représentant la ville sous les traits d'un lion tenant dans sa gueule un serpent agonisant figurant l'Isère (figure 8).

Figure 8 Fontaine du pont Saint-Laurent, à Grenoble, représentant la ville par un lion tenant entre ses griffes l'Isère agonisant sous les traits d'un serpent, réalisée pour célébrer la fin de l'endiguement - Victor Sappey, 1843 (cliché Ph. Reynt)



Déconnexion des modèles analogiques

Sur cette période où « la similitude n'est plus la forme de la connaissance, mais l'occasion de l'erreur », Michel Foucault écrit : « Désormais, les belles figures rigoureuses et contraignantes de la similitude vont être oubliées. Et l'on tiendra les signes qui les marquaient pour rêveries et charmes d'un savoir qui n'était pas encore devenu raisonnable » (Foucault, 1966 : 65). Il s'agit donc, bien plus que d'une remise en question du dogme catholique, d'un changement radical de la pensée occidentale. Dès lors, les hommes tentent vainement d'appréhender les images de la pensée analogique par les schèmes de leur pensée rationaliste et formulent à l'endroit des dragons deux théories qui prévalent encore aujourd'hui, et que cet article souhaiterait compléter : une approche historico-religieuse consistant à ne retenir du dragon que sa valeur catholicisée d'incarnation du mal et une approche naturaliste consistant à rechercher empiriquement ce qui, dans le règne de la nature, est susceptible d'inspirer une telle frayeur aux riverains des cours d'eau. Les tenants de l'approche naturaliste illustrent parfaitement l'incapacité de la société rationaliste à retrouver les mécanismes de la pensée analogique, opérant par exemple des rapprochements hâtifs entre dragons et crocodiliens – dont la gueule est considérée au Moyen-Âge comme l'une des portes de l'enfer – venu d'outre-Méditerranée dans le sillage des embarcations (Renard, 1991 : 31). Il est vrai que Bernard de Breydenbach rapporte au XIII^e siècle que « les marins ont coutume de dépouiller les crocodiles et de vendre leurs peaux desséchées à des marchands » qui « les emportent dans les pays lointains et affirment mensongèrement que ce sont des peaux de dragons » (cité par Kapler, 1980 : 61). Mais la coutume de suspendre des crocodiles aux plafonds des églises (Bollène, Sisteron, Marseille, Pignans, Apt, Arles, etc.) ou des grottes artificielles qui ornent les jardins, comme celui de l'Hôtel-Dieu à Lyon (Lauras-Pourrat, 1989 : 285), n'apparaît qu'au XVIII^e siècle, soit un siècle après la fin des Rogations.

LA PERTE DE CONSCIENCE DES CATASTROPHES

UNE DICHOTOMIE ENTRE SCIENCE ET CONSCIENCE

La fête pour exorciser l'angoisse

Dans un article consacré à la perception du risque d'avalanche (Reyt, 2000), nous avons pu montrer qu'au moins deux types d'interprétations cohabitent dans la pensée analogique pour dresser la géographie des lieux. Le récit mythologique événementiel, qui participe essentiellement de la création du monde connu, reparaît périodiquement pour expliquer et commémorer des catastrophes d'ampleur si grande ou d'occurrence si espacée qu'elles n'entrent pas dans les mécanismes traditionnels de l'univers et sont reçues comme des dysfonctionnements majeurs. Ces récits très particuliers empruntent au schéma analogique, mais sont datés et localisés avec une précision qui les distinguent nettement du conte : le 24 novembre 1248, les « diables » provoquent un éboulement au mont Granier, dans le massif de la Grande-Chartreuse, engloutissant seize villages autour du bourg de Saint-André (Fodéré, 1619, cité par Samivel, 1973 : 127). À l'approche du XVIII^e siècle, ce type de récits, avenants aux représentations analogiques, cède le pas à la simple chronique. Le deuxième type d'interprétation repose sur les supports analogiques,

dont participe le dragon. Il ne s'agit plus de commémorer les dysfonctionnements du système, mais d'illustrer chacun de ses éléments constitutifs dans toutes ses dimensions « normales », c'est-à-dire à occurrence humaine, à travers les formes, couleurs, mouvements et légende générique associés à l'image. Intégrée à l'univers et remontant à ses origines – les légendes concernant la Vouivre sont très explicites sur ce point –, l'image se reproduit au quotidien, d'où l'organisation de fêtes périodiques destinées à en entretenir la prégnance. L'occurrence des fêtes de la Tarasque – six ou sept fois par siècle – correspond d'ailleurs au renouvellement des générations. Nous avons vu qu'au cours des jeux associés au dragon, il convient de se garder physiquement des frasques de l'effigie, et qu'en outre le nom même du dragon sert encore au XIX^e siècle à rappeler à l'ordre les enfants turbulents, évoquant la coutume provençale de baptiser « Durance » les femmes versatiles... Si nous admettons le postulat que le dragon soit également une figure des eaux vives, alors il semble clair que les fêtes des Rogations jouent un rôle fondamental dans le maintien d'une conscience collective du comportement naturel de l'eau vive et de ses périls pour l'humain. La procession permet alors de préserver le lien social et de maintenir la conscience du risque tout en exorcisant son angoisse par la fête.

L'oubli de l'eau vive

À partir du XIX^e siècle, l'extension et la diversification du champ de la connaissance rationnelle et sa théorisation souvent complexe entraînent un éclatement disciplinaire qui en restreint considérablement l'accès et dénote une incapacité à proposer un modèle cohérent du monde et de ses mécanismes recevable par l'ensemble de la société. L'inopérance de l'actuelle pédagogie du risque trouve sans doute quelques éléments d'explication dans cette dichotomie entre, d'une part, une connaissance scientifique et une technicité hydraulique efficaces au plan de la compréhension et de la régulation physique des mécanismes naturels et, d'autre part, une perception collective se reportant par défaut sur des schèmes analogiques altérés lorsque la science et la technique sont mises en échec. Dans tous les cas, la coïncidence entre la disparition du dragon – et de la pensée analogique – et la perte de conscience de la crue est très nette. Elle est regrettée dès le 7 décembre 1860 par Alfred Maury, rapporteur de la Commission des antiquités de la France : « Les calamités récentes causées par le débordement des grands fleuves nous conduisent naturellement à rechercher si des calamités pareilles, plus terribles même, n'ont pas affligé nos aïeux » (Champion, 1861). Même constat pour Haroun Tazieff, alors secrétaire d'État français aux risques majeurs, qui déclare le 17 juillet 1987 dans une entrevue au journal *La Tribune* « qu'autrefois, les gens du pays savaient qu'il ne fallait pas construire dans telle partie inondable de la ville, de la vallée, car on respectait les traces de ces inondations rares ». Si ce dernier postulat est discutable, ce qu'exprime Haroun Tazieff, et qu'exprimait Alfred Maury cent vingt-sept ans avant lui, c'est le grand désarroi collectif aux lendemains de la crue. C'est là une des différences fondamentales entre pensée rationaliste et pensée analogique, et peut-être l'atout majeur de la seconde au regard de la première. Par les fêtes périodiques, la société analogique entretient une conscience collective du risque avant son occurrence, là où la société rationaliste se laisse surprendre et n'entreprend d'expliquer le phénomène qu'*a posteriori*, moins dans le but de l'intégrer durablement que dans celui de panser ses plaies. Mircea Eliade, pour qui

le pouvoir et la mission des images sont de montrer tout ce qui demeure réfractaire au concept, explique par la perte de ces images la disgrâce et la ruine de l'homme ainsi désemparé : « il est coupé de la réalité profonde de la vie et de sa propre âme » (Eliade, 1952 : 23). Aux lendemains des crues, la presse fustige cette perte de conscience, sans pour autant y proposer des remèdes convaincants : « Météo, les Français ont la mémoire courte (*Sciences & Vie*, 902, novembre 1992) », « la mémoire trop courte des catastrophes (*Ouest-France*, 25 septembre 1992) », etc.

RÉMANENCES ANALOGIQUES

Le complexe de culpabilité préalable...

Si le complexe de culpabilité préalable, introduit par l'église catholique dès le XVII^e siècle, s'est exprimé jusqu'à la seconde moitié du vingtième siècle par de fréquentes processions destinées à faire cesser les sécheresses ou à calmer les eaux des fleuves en expiant collectivement ses fautes, le processus laïcisé est toujours bien présent à travers la quête des responsabilités, individuelles ou collectives, qui marque toujours les lendemains des catastrophes. Invariablement, les aménageurs, les opérateurs immobiliers et les autorités habilitées à délivrer les permis de construire sont alors montrés du doigt. En 1992, après les ravages causés par l'Ouvèze à Vaison-la-Romaine (46 victimes), de nombreuses plaintes en justice sont enregistrées contre les services d'équipement et la préfecture. En janvier 1999, les riverains du Gapeau débordé, dans la région d'Hyères, accusent encore la municipalité de leur avoir accordé trop légèrement les permis de construire de leurs habitations.

...et le sentiment d'impunité

Alors que la rupture épistémologique caractérisant la crue est marquée par la culpabilité ponctuelle, le temps long développe en revanche un sentiment d'impunité qui conduit la société autochtone (légitimation par l'inscription territoriale) et respectueuse de l'enseignement de ses anciens (légitimation par l'ancestralité) à se croire à l'abri des catastrophes, entraînant un profond sentiment d'injustice lorsqu'un drame désormais surnaturel – car non intégré dans la représentation collective de la nature – se produit. Portée essentiellement sur l'évaluation économique des dommages, l'analyse postérieure de la crue trahit le désarroi à travers son catastrophisme rémanent : « tragédie » (*Nord Républicain*, 26/27 septembre 1992), « la France engloutie ! » (*Paris-Match*, 20 janvier 1994), « les orages fous ont balayé tout le Sud » (*Le Figaro*, 29 septembre 1992), « À l'Ouest le déluge » (*Le Progrès*, 27 avril 1989). En mai 1996, à l'occasion d'une crue cévenole très localisée dans la région d'Yssingeaux, dans le massif central français, nous avons pu montrer les effets pervers de ce catastrophisme dans la diffusion d'une information présumée objective : cette nuit-là, le centre de secours CODIS 43 a reçu 129 appels d'urgence confirmés par la préfecture. Le lendemain, ils sont estimés à quelques dizaines dans *Le Progrès* de Saint-Étienne, à 300 dans *Le Progrès* d'Yssingeaux le surlendemain, et jusqu'à 1300 dans *La Montagne* du même jour. Les mêmes écarts valent pour les mesures de débits ou de précipitations qui, de toutes façons, ne sont pas représentatifs du risque ou de l'ampleur d'un phénomène en dehors du cercle restreint des initiés, universitaires ou techniciens.

Nouveaux mythes événementiels et nouveaux dragons

Le processus analogique s'illustre au travers du rôle référentiel assigné à certains épisodes comme celui de Vaison-la-Romaine, en septembre 1992, qui sert désormais à jauger de l'ampleur des catastrophes, d'une manière somme toute assez proche des récits mythologiques événementiels. Le 26 mai 1996, deux jours après la crue torrentielle de la région yssingelaise (une victime), on peut lire dans la presse locale ces propos d'un sapeur-pompier : « Quand on est arrivés sur les lieux, ça faisait penser à ce qui s'était passé dans le Vaucluse, à la folie de l'Ouvèze comme on l'avait vu à la télé » (*Le Progrès* de Saint-Étienne). Le 19 janvier 1999, à l'occasion de la crue du Gapeau, au nord d'Hyères, dans le quotidien *La Provence* : « À Vaison-la-Romaine, on a retenu la leçon ». Toutefois, ce type de référent ne constitue pas à proprement parler une image, puisqu'il conserve à la crue tout son caractère d'anormalité, conduisant même, au contraire du dragon, à une dramatisation *a posteriori* de l'événement. En outre, la crue appelle des métaphores guerrières, comme si l'inondation devenait la lâche agression d'une nature cherchant bataille. Dans *L'inondation*, où elle rapporte la crue de la Charente de 1994, l'écrivaine Madeleine Chapsal se rassure de jeunes et joviaux pompiers « qui débarquent en nombre d'un véhicule avec gyrophare » (Chapsal, 1994 : 65), comme des soldats bien entraînés sautés d'un camion pour infléchir le cours de la bataille. La métaphore est abondamment exploitée par la presse et, lors de l'événement yssingelais de mai 1996, la presse locale présente à 22 heures un point particulièrement rassurant : « Pour autant on pouvait toutefois estimer qu'à cette heure, la gendarmerie avait la situation bien en mains. Tous ses effectifs, il va sans dire, étaient sur le terrain, plus particulièrement dans les parages de Beaulieu [...] où les militaires tenaient les routes » (*Le Progrès*, 25/05/96). Il n'y a pas loin à imaginer une métaphore moderne du chevalier en armure, saint Véran en uniforme de la république pourfendant le dragon fleuve.

Le grand désarroi dans lequel la société semble plongée à chaque nouvelle crue nous amène à nous demander si la recherche a accordé à ces images toute l'attention qu'elles méritaient, tant sur le plan culturel que sur le plan de la pédagogie de l'environnement, ce dernier thème apparaissant aujourd'hui aussi crucial pour la préservation de l'environnement lui-même que pour la prévention du « risque par ignorance » : en Occident, l'accident touche le plus souvent des personnes qui ignorent ou sous-estiment le risque de la crue et adoptent un comportement inadapté à la situation. Si la technique permet de réduire le risque, les images permettent de le réintroduire dans le champ du possible, c'est-à-dire de le réintégrer dans la nature même des eaux vives. Nous concluons cette réflexion par une citation de Mircea Eliade extraite de *Images et Symboles* : « l'homme moderne est libre de mépriser les mythologies et les théologies, cela ne l'empêchera pas de continuer à se nourrir de mythes déchus et d'images dégradées » (Eliade, 1952 : 24).

NOTE

- 1 En 1949, dans son ouvrage de référence consacré au folklore français, Arnold Van Gennep recensait « tout juste une demi-douzaine de cas (de dragons) épars sur le territoire de la Gaule, ou de la France » (Van Gennep, 1949, t. 2 : 1382).

BIBLIOGRAPHIE

- BACHELARD, Gaston (1948) *La terre et les rêveries du repos*. Paris, José Corti.
- BEINAERT, Louis (1951) *Le symbolisme ascensionnel dans la liturgie et la mystique chrétiennes*. Zurich, Eranos-Jahrbuch.
- BIEDERMANN, Hans (1989) *Knaurs Lexikon der Symbol*. Munich, Droemersch Verlagsgesellschaft Th. Knaur Nachf.
- BRASSEUR, Marcel (1998) *Provence, terre de mythes et de légendes*. Rennes, Éditions Terre de Brume.
- CASSIRER, Ernst (1923-29) *La philosophie des formes symboliques*. Paris, Éditions de Minuit, 3 tomes.
- CHAMPION, Maurice (1861) *Les inondations de la France*. Paris, Dunod.
- CHAPSAL, Madeleine, (1994) *L'inondation*. Paris, Fixot.
- CHENAULT, Christian (1997) Croyances et légendes populaires liées aux crues. *La Loire et ses Terroirs*, n° 97, pp. 62-63.
- CHEVALIER, Jean et GHEERBRANT, Alain (1969) *Dictionnaire des symboles*. Paris, Robert Laffont/Jupiter.
- CLÉBERT, Jean-Paul (1986) *Guide de la Provence mystérieuse*. Paris, Éditions Sand.
- DUMONT, Louis (1951) *La Tarasque*. Paris, s.é.
- ELIADE, Mircea (1949) *Traité d'histoire des religions*. Paris, Payot.
- (1952) *Images et symboles*. Paris, Gallimard.
- (1965) *Le sacré et le profane*. Paris, Gallimard.
- FOUCAULT, Michel (1966) *Les mots et les choses*. Paris, Gallimard.
- GAUTIER (1891) *Prose d'Almanach*. s.l., s.é.
- GREEN, Miranda Jane (1993) *Celtic Myths*. Londres, British Museum Publications.
- GRIAULE, Marcel (1948) *Le dieu d'eau*. Paris, Fayard.
- GUILLEMOT, A. (1908) *Contes, Légendes, Vieilles coutumes de la Marne*. Chalons sur Marne, Imprimerie librairie de l'Union républicaine.
- JUNG, Carl Gustav (1964) *Dialectique du Moi et de l'inconscient*. Paris, Gallimard.
- KAPPLER, Claude Claire (1980) *Monstres, démons et merveilles à la fin du Moyen-Âge*. Paris, Payot.
- LAURAS-POURRAT, Annette (1989) *Guide de l'Auvergne mystérieuse*. Paris, Éditions Sand.
- LÉVI-STRAUSS, Claude (1962) *La pensée sauvage*. Paris, Plon.
- MISTRAL, Frédéric (1859) *Mirèio*. Paris, Grasset & Fasquelle.
- (1897) *Pouèmo dou Rose*. Paris, William Blake & Co.
- RABELAIS, François (1548) *Quart Livre*. Paris, Gallimard, 1994, Édition de Mireille Huchon.
- RENARD, Louis (1991) *La Tarasque*. Marguerittes, Équinoxe.

-
- REYT, Philippe (1997) *Formes et paysages de l'eau dans le bassin de la Loire*. Lille, Presses universitaires du Septentrion.
- (2000) La neige et l'imaginaire des altitudes. *Revue de géographie alpine* (à paraître).
- SAINT-MARTIN, Jean (1861) *La Fontaine de Vaucluse et ses souvenirs*. Nîmes, Lacour.
- SAMIVEL (1973) *Hommes, Cimes et Dieux*. Paris, Arthaud.
- VAN GENNEP, Arnold (1949) *Le folklore français*. Paris, Laffont, 4 tomes.
- VAZEMMES, Felix (1976) Le Graouilly de Metz et sa légende. *Revue Lorraine*, n° 12, p. 373.
- VORAGINE, Jacques de (1967) *La légende dorée*. Paris, Garnier, Flammarion, 2 tomes, Édition de J.-B. Roze.