

# folklore

REVUE D'ETHNOGRAPHIE MÉRIDIONALE

Ethnographie des Pays d'Oc

TOME XXXIX

49<sup>me</sup> Année N° 2-3-4

Été, Automne, Hiver 1986

202 - 203 - 204

# FOLKLORE

REVUE D'ETHNOGRAPHIE MÉRIDIONALE

**Fondateurs :**

Fernand Cros-Mayrevieille - René Nelli

**Directeur :**

J. Cros-Mayrevieille

**Secrétaire :**

René Piniès

**Comité de rédaction**

Claude Achard, Josiane Bru, Daniel Fabre, Urbain Gibert  
Jean Guilaine, Jean-Pierre Piniès.

TOME XXXIX

49<sup>me</sup> Année N° 2-3-4

Été, Automne, Hiver 1986

**RÉDACTION :**

Les articles doivent être adressés à **FOLKLORE :**  
« Maison Mot » 91, rue Jules-Sauzède - 11000 CARCASSONNE

**Abonnement Annuel :**

Prix de ce numéro .....	45 F.
— France .....	50 F.
— Etranger .....	65 F.

**Adresser le montant au :**

« Groupe Audois d'Etudes Folkloriques »,  
Domaine de Mayrevieille, Carcassonne  
Compte Chèques Postaux N° 20.868 Montpellier.

# FOLKLORE

TOME XXXIX - 49<sup>e</sup> Année

N° 2, 3, 4 - Été, Automne, Hiver 1986



---

## AVANT-PROPOS SOMMAIRE

---

### ETHNOGRAPHIE DES PAYS D'OC

Jean-Claude BOUVIER

*Frédéric Mistral et l'ethnographie d'après Lou Tresor dóu Felibrige*

Guy MATHIEU

*Frédéric Mistral : l'ethnographie au service de l'élaboration symbolique*

Neil BIG

*La Photographie mistralienne de Gaëtan Dumas (1879-1950)*

Robert LAFONT

*Le Folk de Folklore, ou le non-dit de la science*

Xavier RAVIER

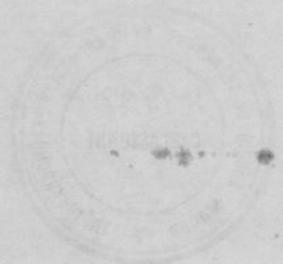
*Atlas linguistiques et ethnographie*

Jean-Noël PELEN

*Protestantisme et Folklore en Cévennes. Réalités et discours*

Yves ROUQUETTE

*Un écrivain occitan face à la culture populaire*



# FOLKLORE

TOME XXIX - 1957

N. 1 - 4 - 1957

## SOMMAIRE

### ETHNOGRAPHIE DES PAYS D'OC

- Jean-Claude BOUYER  
L'ethnologie et l'ethnographie dans les pays du littoral
- Georges MAHIEU  
L'ethnologie : l'ethnographie au service de l'ethnologie

### NOTES

- La Photographie dans l'ethnologie de Gaston Dupont (1929-1950)
- Robert LAFONT  
Le folk de l'ethnologie en France
- Xavier RAVIER  
A propos de l'ethnologie

### REVUE DE L'ETHNOLOGIE

- Jean-Pierre BILLET  
L'ethnologie et l'ethnographie en Occident
- Jean BOUQUET  
L'ethnologie et l'ethnographie en France

FREDERIC MISTRAL ET L'ETHNOGRAPHIE  
D'APRES L'ŒUVRE DE FELIBRIGE

## AVANT-PROPOS

Les premières Rencontres de Carcassonne, organisées en mai 1982 sur le thème de l'ethnologie occitane, avaient donné lieu à un certain nombre de communications orales et de textes écrits dont la plupart étaient restés inédits. La présente publication veut combler cette lacune en donnant à lire ces interventions qui n'ont rien perdu de leur intérêt.

L'œuvre incontournable de Frédéric Mistral a suscité pas moins de trois articles soulignant l'importance ethnographique de la recherche lexicographique et son utilisation dans la création littéraire mais aussi l'ampleur de son influence dans un domaine aussi lointain et moderne en apparence que la photographie.

Car toute représentation et toute désignation du populaire pose question comme le suggère l'interrogation des termes mêmes servant à désigner ce que longtemps on appela le folklore. Au-delà des mots et des choses dont l'indispensable atlas linguistique *et* ethnographique tente de dresser la cartographie, l'exemple de la croyance commune à bien des « savants » que le « folklore » a été la victime du protestantisme en Cévennes est là pour nous rappeler que la réalité est complexe. Complexité dont veut témoigner, avec parfois une violence que nous nous sommes gardés de juger en l'atténuant, le plaidoyer autobiographique d'un écrivain occitan engagé, comme bien d'autres participants, dans un triple mouvement de reconnaissance, d'étude et de création d'une culture.

LA REDACTION

## AVANT-PROPOS

Les premières Rencontres de Carcassonne, organisées en mai 1982 sur le thème de l'ethnologie occitane, avaient donné lieu à un certain nombre de communications orales et de textes écrits dont la plupart étaient restés inédits. La présente publication veut combler cette lacune en donnant à lire ces interventions qui n'ont rien perdu de leur intérêt.

L'œuvre incontestable de Frédéric Mistral a suscité pas moins de trois articles soulignant l'importance ethnographique de la recherche lexicographique et son utilisation dans la création littéraire mais aussi l'impact de son influence dans un domaine aussi lointain et moderne en apparence que la photographie.

Cat toute représentation et toute désignation du populaire pose question comme le suggère l'interrogation des lettres mêmes scrites à désigner ce que longtemps on appela le folklore. Au-delà des mots et des choses dont l'indispensable atlas linguistique et ethnographique tente de dresser la cartographie, l'exemple de la croyance connue à bien des « savants » que le « folklore » a été la victime du protestantisme en Occident est là pour nous rappeler que la réalité est complexe. Complexité dont veut témoigner, avec parfois une violence que nous nous sommes gardés de juger ex l'attendant, le présentoyer autobiographique d'un écrivain occitan engagé, comme bien d'autres participants, dans un triple mouvement de reconnaissance, d'étude et de création d'une culture.

## FREDERIC MISTRAL ET L'ETHNOGRAPHIE D'APRES LOU TRESOR DOU FELIBRIGE

Pour comprendre et apprécier ce que fut « un siècle d'ethnographie occitane », il est indispensable de s'arrêter quelques instants sur ce « massif » imposant qui est au point de départ de l'itinéraire conduisant à aujourd'hui et qui a une importance décisive dans l'histoire des lettres et de la culture d'Oc : l'œuvre de Frédéric Mistral.

L'ethnographie est omniprésente dans l'évocation de la « Provence éternelle » à laquelle se livre Mistral, que ce soit dans la description très précise des travaux agricoles de *Mirèio*, la présentation des danses et joutes provençales de *Calendau* (ch. 6) ou encore le récit des péripéties de la navigation sur le Rhône dans *Lou Pouèmo dóu Rose...* Mais à côté de ces grandes œuvres littéraires où l'attention aux particularités de la vie quotidienne traditionnelle conduit à dresser une toile de fond colorée et rassurante et à créer une atmosphère chargée de symboles de permanence et de sérénité, il est des œuvres qui ont une visée ethnographique beaucoup plus affirmée. Mais fort curieusement, comme essaiera de l'expliquer Guy Mathieu, ce sont précisément celles qui d'une certaine façon ont reçu le moins d'élaboration et en tout cas ont été minorées par Mistral lui-même : ce sont les contes dispersés aux quatre coins de l'*Armana Prouvençau* et intégrés après la mort de Mistral seulement à un recueil spécifique, mais assez hétérogène, *Prose d'Almanach* ; c'est aussi *Li Meissoun*, œuvre de jeunesse qui, on le sait, n'a été publiée qu'en 1966 par P. Rollet ; c'est enfin le fameux manuscrit de la Bibliothèque Inguimbertaine de Carpentras que Jean Boutière avait consulté et décrit<sup>1</sup> et que G. Mathieu se propose maintenant de publier. Véritable « matrice ethnographique » de la production mistralienne, dans laquelle on retrouve tel ou tel élément de littérature orale utilisé dans les œuvres de la maturité, il témoigne de la volonté constante de Mistral d'être à l'écoute de la tradition orale du peuple de Provence et constitue en lui-même une œuvre originale.

Mais, comme toujours, on aurait tort de s'enfermer dans une vision trop étroitement binaire des choses. Car il y a une œuvre qui bouscule cette opposition entre un *fini* littéraire reconnu par Mistral et un *matériau* ethnographique laissé dans l'ombre, ou du moins oblige à la relativiser sérieusement. C'est *Lou Tresor dóu Felibrige*, le « grand œuvre » dont on sait que Mistral a assumé seul la conception, la réalisation et même en partie la vente en y consacrant trente années de sa vie <sup>2</sup>.

\*  
\*   \*  
\*

Il n'est sans doute pas inutile de rappeler brièvement ce qu'est *Lou Tresor dóu Felibrige*. Evidemment c'est d'abord un dictionnaire de la langue, qui a pour objet de recenser le vocabulaire de la langue d'Oc et d'en donner en français les significations. Mais du point de vue strictement linguistique il est clair que ce dictionnaire, même s'il a la prétention d'embrasser la diversité de l'ensemble de la langue d'Oc et y parvient effectivement, a un caractère normatif : en privilégiant les formes rhodaniennes et en les présentant d'une façon quasi-systématique en tête d'articles ou dans les citations, il définit pour la langue littéraire une norme linguistique à base rhodanienne, tout en montrant les possibilités d'enrichissement offertes par le recours aux formes des autres dialectes <sup>3</sup>.

Mais, comme on le sait bien, *Lou Tresor dóu Felibrige* est une œuvre particulièrement ambitieuse, puisqu'il ne veut pas se contenter d'être un trésor des richesses linguistiques de la langue d'Oc, mais prétend rassembler les données qui permettent de définir l'univers culturel des pays d'Oc. A cet égard le processus publicitaire, publié en tête du premier volume, est parfaitement clair :

- « 12<sup>e</sup> : La collection complète des proverbes, dictons, énigmes, idiotismes, locutions et formules populaires ;
- 13<sup>e</sup> : Des explications sur les coutumes, usages, mœurs, institutions, traditions et croyances des provinces méridionales ».

Et de fait, même si la revendication d'une « collection complète » était quelque peu illusoire, on peut dire que Mistral restera fidèle à ce programme encyclopédique. Le *Tresor* est sans aucun doute une mine extraordinaire d'informations de toute sorte, plus ou moins développées, sur les coutumes et usages, les croyances, les techniques... les proverbes bien sûr, mais aussi les chansons ou les contes dont parfois des extraits sont cités. Toute une étude serait à faire pour apprécier la nature exacte et la valeur de cette information ethnographique. On en arriverait sans doute à établir la continuité de Mistral avec une certaine tradition lexicographique du XVIII<sup>e</sup> siècle et du début du XIX<sup>e</sup> siècle, celle qui aboutit à Jean-François Rey par exemple <sup>4</sup>, et en même temps sa capacité d'innovation par rapport à ses prédécesseurs immédiats, Honnorat principalement <sup>5</sup>. On accor-

derait aussi certainement une grande attention au contexte historique dans lequel a été élaboré ce dictionnaire, à l'idéologie dominante de l'époque et à celle de Mistral en particulier. Mais la précaution essentielle pour engager une telle étude, qui devra être faite un jour ou l'autre, est certainement de replacer *Lou Tresor dóu Felibrige* dans l'œuvre tout entière du poète et de bien comprendre l'unité fondamentale de la création mistralienne.

N'ayant pas le temps de m'attarder sur cette question, je résumerai seulement en quelques mots ce qui est connu de tous. *Lou Tresor dóu Felibrige* s'inscrit dans le projet global de Mistral et de ses amis de vouloir restaurer la langue dans sa dignité et son intégrité. Clef de voûte de l'entreprise mistralienne, ce dictionnaire a pour objet premier, selon les propres termes de Mistral, de « fixer les articles de la loi » qui doivent « régir » la langue et donc guider l'activité littéraire des Félibres<sup>6</sup>. En d'autres termes il s'agit de définir, comme on l'a déjà vu, une norme linguistique qui, née des œuvres littéraires des premiers Félibres, devra servir de référence constante à eux et à leurs successeurs et qui est inséparable de ce qu'on peut appeler une norme culturelle fixée par l'idéologie félibréenne : la sublimation de la Provence pré-industrielle.

On comprend dans ces conditions que, moteur de l'entreprise tout entière, *Lou Tresor dóu Felibrige* ne puisse être dissocié des autres pièces de la production mistralienne, que ce soit les œuvres poétiques, les discours de banquets... ou encore, comme nous le verrons, la création du *Museon Arlaten*. Mais on voit mieux aussi quelle est l'originalité de ce dictionnaire qui, même s'il a largement puisé dans ses prédécesseurs, est tout à fait unique en son genre. A la fois descriptif et normatif, linguistique et encyclopédique, découvreur de vérités scientifiques qui ont fait avancer la connaissance de la langue d'Oc et producteur de mythes qui renvoient avant tout à l'image félibréenne et obscurcissent parfois la connaissance des réalités du langage, c'est une sorte de monument baroque colossal qui n'a pas fini de nous interroger et de nous apporter.

\*

\* \*

Cela étant dit, il faut revenir à notre sujet et tenter de montrer par quelques coups de sonde quelle est dans le *Tresor* l'attitude de Mistral face à l'ethnographie et donc comment on peut interpréter et utiliser les matériaux recueillis. Je prendrai trois séries d'exemples qui me paraissent significatifs et qui mériteraient bien sûr de bien plus longs développements : les *objets*, les *fêtes*, les *êtres fantastiques*.

Sur les objets, je serai bref, car l'un des objectifs de l'exposition organisée en 1979 pour marquer le centenaire du *Tresor dóu Felibrige* en collaboration avec le *Museon Arlaten* était précisément de mettre

en lumière la façon dont le *Tresor* rendait compte d'un certain nombre d'objets du *Museon Arlaten* se rapportant à divers domaines de la vie quotidienne<sup>7</sup>. Je rappellerai seulement quelques-unes des conclusions auxquelles l'exposition avait permis d'aboutir :

1 — Les objets évoqués dans le *Tresor* sont très nombreux, mais le plus souvent en relation directe avec le *Museon Arlaten* que Mistral fondera quelque vingt ans plus tard. Dans une certaine mesure le Dictionnaire constitue le « pré-inventaire » du futur Musée.

2 — Il y a souvent peu d'information ethnographique dans les définitions que Mistral donne des objets : par exemple l'instrument utilisé pour la ferrade des taureaux en Camargue, la *marco* est seulement défini comme « outil servant à marquer » ! On peut même dire que parfois on a affaire à une véritable contre-information, quand il s'agit de définitions archaïsantes qui obscurcissent le sens des mots : ainsi en est-il de *droulet* présenté comme une « espèce de hongreline en casaquin à larges basques flottantes ».

3 — En revanche les définitions peuvent être précises et pertinentes quand un effort est fait pour tenir compte à la fois de la forme, de la matière et de la fonction de l'objet, ou du moins de deux de ces données. C'est souvent ce qui se passe avec les objets provenant du pays d'Arles (Camargue, Crau, Alpilles), c'est-à-dire de ceux qui vont constituer l'essentiel des collections du *Museon Arlaten*, même s'ils ont une extension géographique beaucoup plus large. Comme j'ai déjà essayé de le montrer ailleurs, on peut ainsi aboutir à l'esquisse d'une véritable typologie de l'objet, extrêmement précieuse pour les chercheurs d'aujourd'hui, dans le cas de *veiriau* « verrier » par exemple<sup>8</sup>.

En définitive les objets et les mots du lexique sont traités de la même façon dans le *Tresor*. Dans les deux cas c'est une vision globale des choses qui pourra conduire soit à des approximations peu utilisables, et même à des erreurs, soit au contraire à une présentation synthétique fort utile. Et surtout peut-être on peut dire qu'à la norme géolinguistique de la variété rhodanienne correspond, sur le plan des objets, une norme socio-géographique assez précise : celle du monde rural du pays d'Arles au milieu du XIX<sup>e</sup> siècle.

\*  
\* \*

Les fêtes et usages festifs sont dans les régions occitanes un univers d'une telle richesse et d'une telle complexité qu'on ne peut que l'effleurer dans le cadre de cette communication. A première vue la sélection du *Tresor* est du même ordre que celle qui a été faite pour les objets. Il arrive certes à Mistral d'évoquer des fêtes d'autres régions que la Provence : ainsi la célèbre fête languedocienne du *pepusc* de Béziers, dont Mistral a d'ailleurs emprunté la description

à Millin<sup>9</sup> ; ou encore les *Vaqueto* de Narbonne « petites vaches en bois doré que l'on mettait annuellement aux enchères à Narbonne », etc.

Mais d'une façon générale l'espace dans lequel sont circonscrites les fêtes du *Tresor* est la Provence, et plus exactement la Basse-Provence rhodanienne. Ainsi la *Sant Aloi*, la « Saint Eloi », et son cortège de *carreto ramado*, fêtée avec éclat encore aujourd'hui dans plusieurs communes du Vaucluse ou des Bouches-du-Rhône, est-elle décrite d'une façon sommaire, mais assez précise. Il en est de même pour les particularités à la fois professionnelles et festives de Camargue, telles que l'*abrivado* ou la *ferrado*... ou encore pour tout ce qui concerne la célèbre fête de la Tarasque à Tarascon, dont il est question dans plusieurs articles du dictionnaire (voir plus loin). L'usage des *Belles de Mai*, déjà bien délabré, mais encore pratiqué à l'époque de Mistral dans plus d'une commune de la Provence rhodanienne et méditerranéenne, et notamment à Marseille et Toulon<sup>10</sup>, cet usage fait lui aussi l'objet de deux articles assez copieux du dictionnaire (*Bello de Mai* et *Maio*)...

Il est significatif que, lorsqu'on s'éloigne de cet espace, sans pour autant quitter la Provence, l'information devienne plus lacunaire et plus imprécise. Ainsi Mistral parle-t-il bien entendu des *bravades*, décrites comme des « décharges de mousqueterie qu'on fait solennellement et processionnellement un jour de fête en l'honneur de quelqu'un... ». Mais, s'il fait allusion à la bravade d'Aix, « dégénérée de nos jours en simple jet de serpenteaux » ou à la bravade de Fréjus, il ne dit rien de celle de Saint-Tropez, qui située dans la même zone côtière du Var que celle de Fréjus, a toujours été plus célèbre et a survécu jusqu'à aujourd'hui<sup>11</sup>. Les *Tripettes* de Barjols sont évoquées en très peu de mots, sous le seul aspect de la danse populaire bien connue et sans référence à la fête où elle est incluse.

A plus forte raison peut-on s'étonner que dans l'article *Santo-Agato* rien ne soit dit sur l'usage de la Sainte-Agathe dans la Provence alpine. Dans cette région en effet la sainte a parmi ses attributs essentiels d'être la protectrice des femmes mariées et la fête, qui appartient au cycle de Carnaval, prend l'aspect d'une fugitive fête de libération féminine au cours de laquelle les femmes se réunissent et mangent entre elles toute la journée en excluant les hommes. De cette fête dont la mémoire collective alpine garde aujourd'hui un souvenir précis<sup>12</sup>, il n'y a aucune trace dans le *Tresor*. Et de même nous ne trouverons rien dans le *Tresor* sur le déroulement de la fête des vignes, la *Saint-Vincent*, qui contrairement à ce que dit Mistral (à la fin de l'article *Vincèns*) n'est pas réservée au Dauphiné : elle est bien attestée ici et là en Provence, dans les alentours du Lubéron notamment<sup>13</sup>.

Ce qui frappe surtout, quand on tente de confronter les lumières et les ombres, c'est la façon dont Mistral semble avoir privilégié un

certain type de fête, et particulièrement la fête familiale qui rassemble la parentèle autour du foyer : le meilleur exemple nous est fourni évidemment par la description de *Noël*, qui occupe, on le sait, plusieurs articles du *Tresor* et qui mêle d'ailleurs des souvenirs personnels à des emprunts à des sources écrites (Bérenger-Féraud...).

A côté de *Noël*, l'évocation du *Carnaval* et de *Carmentrant* est assez pauvre. Il est simplement dit que *Carmentrant* est un « mannequin qu'on promène sur la place publique ou qu'on jette à la mer après une procédure burlesque ». Quant à la *Saint-Jean*, la grande fête du solstice d'été, qui est le pendant de *Noël*, fête religieuse du solstice d'hiver, elle apparaît dans le *Tresor*, mais comme une articulation essentielle du calendrier rural, comme l'« époque d'échéance pour les paiements » et non comme une fête. Rien n'est dit sur les feux de la Saint-Jean qui ont illuminé les nuits de beaucoup de communes de Provence, hier plus qu'aujourd'hui, ni sur les différents rites de protection dont cette fête a été l'occasion en Provence comme dans bien d'autres régions <sup>14</sup>.

Les articles *marida*, *maridage* ou *noço* n'apportent sans doute aucune description synthétique du mariage en Provence : ils contiennent seulement un certain nombre de proverbes sur le sujet. Malgré tout, au fil des pages du *Tresor*, plusieurs coutumes importantes du mariage en pays d'Oc surgissent, brièvement mais correctement définies par Mistral : ainsi à propos des *novi*, le *pan de novi* en Languedoc, le refrain célébrant la *novio* que chantaient à Agen les jeunes gens la veille des fiançailles ; l'usage des *dragèio* un peu partout ; pour la Provence plus spécialement la célèbre *barrière*, la *barro* « enguirlandée de laurier ou même remplacée par un ruban [qui] est mise ordinairement en travers de la porte d'église, au moment où les époux vont sortir » ; pratique qui a lieu, comme l'indique nettement Mistral quelques lignes plus haut, « quand un étranger prend une femme du pays ou quand l'époux est allé chercher femme hors de la localité » ; ou encore la pratique bien connue du *vin chaud* porté aux époux le soir des noces, *rosto* en Gascogne, *roustido* en Dauphiné...

Face à cette abondance de détails précis pour les rites du jour ou du temps du mariage, l'information est assez décevante en ce qui concerne l'un des aspects particuliers du mariage qui a fait beaucoup de « bruit » : le *charivari*. La définition de Mistral à l'article *calibàri* (variante toulousaine pour une fois mise en tête de l'article) est vague et abstraite : *fa lou calibàri*, *faire lou charivarin* « donner un charivari, insulte qu'on fait ordinairement à ceux qui convolent en secondes nocés à moins qu'ils ne donnent des étrennes aux jeunes gens ». Certes l'essentiel est dit, mais le lecteur peu averti ne pourra imaginer les formes concrètes que prenait cette « insulte ». Honorat était en l'occurrence beaucoup plus précis, qui définissait le *charivari* comme un « bruit confus et tumultueux qu'on fait avec des poëles, chau-

drons, casseroles, sonnettes aux portes de ceux qui sont en secondes noces, pour les tourner en dérision ».

Il est évident qu'il faut se garder des généralisations hâtives. Mais ces exemples, aussi limités soient-ils, nous autorisent au moins à formuler des hypothèses que des études ultérieures devraient permettre de vérifier. Même si on peut trouver des exemples du contraire, il semble bien que d'une façon générale l'attitude de Mistral à l'égard des fêtes dans *Lou Tresor dóu Felibrige* reflète une certaine conception de l'ordre social qui le pousse à donner la préférence aux fêtes qui, bien codifiées par la tradition, renforcent la cohésion et l'harmonie des groupes sociaux et plus particulièrement de la cellule familiale et à minimiser celles qui constituent et mettent en scène des écarts, des déviances par rapport à la norme sociale de la Provence rurale.

Cela est peut-être encore plus net dans le domaine des croyances populaires et du légendaire dont l'enfance de Mistral a été imprégnée et dont il a gardé un souvenir précis, comme en témoignent de nombreuses pages des *Memòri e Raconte* : voir notamment le chapitre 3 *Li Rèi Mage*, p. 35-49. Un grand nombre d'êtres fantastiques très divers se trouvent inventoriés dans le *Tresor* : ainsi, pour ne donner que quelques exemples dans l'ordre alphabétique, *l'armassié*, *lou diable*, *lou dra*, *l'esperit-fantasti* ou *lou fantasti*, *la fado*, *lou fouletoun*, *la garamaudo*, *lou loup-garou* ou *leberoun*, *la masco*, *lou matagot*, *lou sourcié*, *la Tarasco*, *la tiro-graïso* (« vampire »), *la trèvo*, etc.

Les définitions données par Mistral sont, elles aussi, très diverses, allant de la simple traduction (*tiro-graïso* = « vampire »), qui n'apporte aucune information ethnographique, à l'explication élaborée, nourrie de références (pour le *dra* par exemple), en passant par le développement en une phrase qui donne quelques-uns des attributs essentiels, comme par exemple pour le *matagot*. Mais, pour essayer de les apprécier à leur juste valeur, il n'est pas sans intérêt de confronter, sur ce point, la méthode de Mistral à celle d'Honorat.

Une première constatation s'impose. Mistral et Honorat recourent très souvent l'un et l'autre à un procédé habituel à l'époque, qui peut dispenser de la rédaction de tout commentaire : la citation d'extraits plus ou moins longs de sources écrites dans lesquelles il y a un essai de définition du phénomène. Ainsi l'article *loup-garou* est-il constitué à l'aide d'un texte fort suggestif de Bladé.

L'érudition pousse aussi les deux lexicographes à donner le pas à l'explication historique sur le commentaire ethnographique. Ainsi Honorat définit-il le *drac* comme un être qui a sa source dans le paganisme et qui rappelle soit les lares et les pénates des Anciens, quand il a un caractère faste (les bons dracs), soit au contraire les larves ou les lémures (mauvais dracs). A propos de la Tarasque, Mistral fait aussi référence à des usages celtes et grecs. Mais il faut reconnaî-

tre que cela est finalement assez rare chez l'auteur du *Tresor dóu Felibrige* dont l'encyclopédisme est beaucoup plus porté vers l'ethnographie que vers l'histoire. Et c'est là une première différence importante entre les approches des deux auteurs.

Ce qui unit le plus sûrement les deux hommes dans leur perception et leur description de l'univers fantastique, c'est que dans une certaine mesure ils participent de la même idéologie rationaliste que beaucoup de leurs contemporains. Ce sont de dignes héritiers du siècle des lumières que la volonté de défendre et maintenir une langue et une culture menacées n'empêchent pas d'avoir une certaine attitude de confiance à l'égard des croyances et « superstitions » populaires.

Il n'y a pas de doute que, dans le choix même des mots employés pour définir tel ou tel être fantastique, Mistral et Honnorat marquent souvent leur distance, leur absence d'adhésion. Cela peut même aller jusqu'à présenter une pratique populaire contemporaine comme une supercherie et à la dénoncer. Ainsi le célèbre personnage de l'*armassié* (ou *armié*), ce « messenger des âmes » qui a tenu une si grande place, en Languedoc notamment, dans l'univers des représentations populaires de l'au-delà<sup>15</sup>, est-il exécuté par Mistral en quelques mots dépourvus d'ambiguïté : « espèce de sorcier qui, pour exploiter les gens du peuple, se dit tourmenté par les âmes du Purgatoire ».

Honorat ne dit rien de ce personnage, le seul sens qu'il reconnaît à *armier* étant celui de « lieu de repos des âmes ». Mais l'emploi du verbe *supposer* dans les deux définitions suivantes est assez révélateur du détachement affirmé à l'égard de la croyance populaire :

— *loup-garou* : « homme que le peuple suppose être sorcier et courir les rues, les champs, transformé en loup » ;

— *fada* : « femme ou divinité imaginaire qu'on suppose douée du pouvoir de faire des choses extraordinaires ».

Il est évident que cette prétendue lucidité ne favorise pas la compréhension des phénomènes envisagés et ne permet pas toujours au lecteur de se faire une idée exacte de leur nature et de leur pertinence culturelle. Comment en effet se représenter la fonction complexe d'intermédiaire entre le monde d'en haut et le monde d'en bas dévouée à l'*armassié*, à la seule lecture de la définition de Mistral ?

De là vient aussi peut-être que l'information du *Tresor* soit souvent dans ce domaine aussi pauvre et décevante : ainsi le *sourcié* est-il simplement défini comme « sorcier, devin, homme heureux », le *devinaire* « celui qui devine, devineur, devin » ; la *galino blanco* et le *chivau negre* tout bonnement la « poule blanche » et le « cheval noir », alors que dans les *Memòri et Raconte* Mistral s'attarde sur ces deux êtres et rapporte à leur sujet des récits entendus dans son enfance (p. 43-45). Mais c'est que les *Memòri et Raconte* sont un livre de souvenirs très particulier, une autobiographie où le mythe et

la réalité se confondent, et non, comme le *Tresor* un ensemble rationnel d'« articles de loi » linguistiques et culturels à l'usage de la nouvelle école. Il est significatif que dans le passage précité, la rencontre de la *galino blanco* et du *chivau negre* soit présentée comme un événement de la vie quodidienne dont la crédibilité n'est guère mise en cause. Cela fait partie, comme le dit Mistral, des « causo que vuei se parlo plus e que proun de *persouno fisablo afourtissien lis agué visto* » (souligné par moi). Dans le contexte des *Memòri e Raconte la galino blanco* et le *chivau negre* appartiennent au même registre que les légendes ou contes de tradition orale dont l'œuvre mistralienne se fait largement l'écho : comme les contes, ils contribuent à fixer l'image d'une Provence intemporelle qui n'a jamais plus de fraîcheur que quand elle vit dans les souvenirs de l'enfance transformés par la mémoire et par l'art ; comme les contes, les récits qui les mettent en scène relèvent de la logique de l'actualisation et se situent donc au-delà de l'opposition « rationnelle » entre le réel et la fiction. Ainsi, malgré l'unité profonde de l'œuvre mistralienne, la démarche du narrateur ne peut-elle se confondre avec celle du lexicographe.

Mais la convergence idéologique avec Honnorat ne doit pas nous empêcher de voir l'originalité du *Tresor* par rapport au « savant docteur » de Digne, mais aussi par rapport à l'ensemble de la tradition lexicographique. Dans la présentation du vocabulaire des êtres fantastiques, Mistral se distingue en effet par trois aspects principaux qui sont assez représentatifs de la méthode qu'il utilise généralement dans le dictionnaire.

C'est d'abord la dimension résolument linguistique de ces articles. Alors qu'Honorat fait une large place, comme on l'a vu, aux références historiques, Mistral a constamment le souci de recenser les constructions linguistiques de toute sorte faites avec les termes désignant les êtres fantastiques et particulièrement les expressions métaphoriques. Ainsi l'article *diable* ne dit-il rien du tout sur les formes qu'a pu prendre la croyance au diable, mais, outre les divers sens seconds, et métaphoriques, du mot : « fourche coudée, ... machine à carder... », il nous offre toute une panoplie riche et utile de groupes lexicaux :

— des comparaisons : *brama coume un diable, fort coume li cinq cènt diable* ;

— des formules d'imprécation : *lou diable te ploure* « peste soit du pleurard », *lou diable te rigue* « peste soit du rieur » ;

— des expressions figurées, verbales ou nominales, telles que : *faire lou diable de La Faro*, même sens que *faire lou diable a quatre* ; *faire Dièu e diable, un ome dóu diable* « un homme endiablé » ; *lou diable l'a caga, pièi l'a leissa aqui* « se dit d'un mauvais garnement » ; *man-jarié lou diable emé si bano*, etc.

C'est peut-être un exemple extrême. Mais il est sûr que cette attention aux possibilités d'extension lexicale n'est jamais absente chez Mistral ; elle se manifeste aussi, même si c'est à un degré moindre, dans les articles où l'information historique ou ethnographique est plus importante : ainsi par exemple à la fin de l'article *Tarasco*, dont nous allons reparler, les expressions *La Tarasco te vèn querre*, *aquelo femo es uno tarasco*, *vièio tarasco*.

Cette préoccupation, qui fait la joie du linguiste, peut d'ailleurs parfois oblitérer complètement la perception du sens premier, c'est-à-dire la définition du trait « fantastique ». Ainsi à l'article *càrri* trouve-t-on l'expression *lou càrri dis amo*, *lou car de las armos* (toul.), mais uniquement pour désigner la constellation appelée la *Grande Ourse* en français : même si la traduction littérale « char des âmes » est donnée entre parenthèses, aucune référence n'est faite au riche contenu mythique de cette expression qui, en Languedoc notamment, a servi de support linguistique aux croyances sur les pérégrinations des âmes des défunts<sup>16</sup>, et a évidemment une relation étroite avec le terme *armière* déjà vu.

Dans le champ immense de la linguistique, Mistral a été particulièrement attiré par les désignations toponymiques. Et c'est là, pour la catégorie qui nous occupe, une dimension du *Tresor* encore plus intéressante peut-être, parce qu'elle manifeste une volonté d'inscrire dans l'espace les croyances évoquées.

L'un des meilleurs exemples est sans doute celui de l'article *fado* « fée », qui contient certes des informations strictement ethnographiques, comme la description du *repas di Fado* dans les Hautes-Pyrénées, et aussi des expressions du langage quotidien : *parlo coume uno fado*... mais a surtout, à mon avis, l'intérêt d'établir une liste de 16 toponymes associant la croyance aux fées à un élément naturel du paysage (rocher, grotte, source, ruisseau), une voie de communication (chemin...) ou encore un monument celtique (dolmen) ou romain. Ainsi : *lou banc de las Fados*, dolmen d'Auvergne, *la baumo de las Fados* « grotte des Fées » (dans l'Hérault) ; *la tino di Fados* « nom vulgaire de l'amphithéâtre romain de Cimiez (Alpes-Maritimes) », etc.

Ainsi le recours à la toponymie permet-il une localisation précise des faits de croyance, que l'on trouverait plus difficilement chez Honorat. Certes il serait absurde de vouloir dresser une carte de la croyance aux fées en domaine d'Oc à partir de cet article ! Mais il n'est pas douteux qu'en insistant sur la façon dont les hommes peuvent enraciner leurs croyances dans leurs représentations de l'espace, Mistral donne un caractère concret et vrai à ses analyses. Même si, comme c'est le cas pour l'exemple de *fado*, l'espace envisagé est celui de l'Occitanie tout entière, la toponymie contribue à fixer les contours de cette norme socio-géographique dont j'ai déjà parlé : la

situation des faits de langage et des valeurs humaines qu'ils véhiculent dans l'espace rural de la Basse-Provence rhodanienne.

En ce qui concerne les êtres fantastiques, les meilleurs articles du *Tresor* sont sans doute ceux où une croyance, plus ou moins largement répandue en pays d'Oc, est circonscrite dans cet espace familial, avec l'aide de la toponymie, mais aussi et surtout avec le secours d'une expérience directe et personnelle. Ainsi dans l'article *dra, drac*, Mistral définit très vaguement le drac comme un « lutin, follet, farfadet en Languedoc et Velay » ; mais dans le commentaire qui suit, c'est bien entendu le drac du Rhône qui est décrit avec précision et c'est au légendaire local, que Mistral connaît bien et qu'il illustrera magnifiquement plus tard dans *Lou Pouëmo dôu Rose*, qu'il emprunte la substance de son propos.

Le bon — ou mauvais — génie du drac nous conduit tout droit vers la troisième dimension de ces articles consacrés à des êtres fantastiques, et qui est sans doute la plus importante. Dans les articles les plus développés les notations peuvent être très diverses : à une explication historique, voire archéologique, succéderont des informations ethnographiques, puis viendront des éléments de littérature orale, des proverbes par exemple ; s'y ajouteront des expressions en grand nombre... des toponymes... et bien entendu des citations littéraires. C'est que, fidèle à la conception d'ensemble qui a présidé à l'élaboration du *Tresor*, Mistral essaie de saisir les faits de croyance en relation avec les autres faits culturels auxquels ils se trouvent associés. C'est une vision globale des choses qui nous est proposée, vision pluridisciplinaire, comme nous aimerions dire maintenant, qui peut donner des résultats d'un immense intérêt pour les chercheurs d'aujourd'hui, quand il s'agit de réalités familières à Mistral, car c'est sans doute ce qu'il y a de plus neuf et de plus actuel dans la tentative mistralienne.

Sans m'éloigner des eaux rhodaniennes hantées par le drac, je prendrai pour finir l'exemple de la Tarasque. A l'article *Tarasco*, ou *Tarasca*, de leur dictionnaire, Mistral et Honnorat s'entendent pour définir la Tarasque par référence à la fois à la légende selon laquelle Sainte Marthe aurait tué le monstre marin et à la fête célébrée à Tarascon pour commémorer cet événement. Mais Mistral va beaucoup plus loin. A l'information venant du légendaire historique il associe le témoignage de l'archéologie : les sculptures celtiques découvertes aux Baux et à Noves qui indiqueraient que « la Tarasque était une divinité adorée en Provence avant le christianisme ». Il donne aussi, selon son habitude, plusieurs expressions métaphoriques faites avec le mot *tarasco* (voir ci-dessus). Bien entendu la fête moderne de la Tarasque est décrite, sous trois aspects particuliers : la course proprement dite avec « six hommes cachés sous la carapace du monstre » ; les fusées allumées dans les narines de la bête, et l'air de la Tarasque dont Mistral cite le refrain : « *Lagadigadèu la*

*Tarasco/Leissas la passa, la vièio masco* ». Les jeux de la Tarasque qui « ne se célèbrent qu'à de longs intervalles » sont simplement mentionnés dans cet article, mais trois d'entre eux sont présentés avec quelque détail dans d'autres articles du dictionnaire : *embriago* (jeu de la *bouto embriago*), *courdèu* et *esturioun*. Leur brève mention dans l'article *Tarasco* n'est en fait qu'un prétexte pour revenir à une explication d'ordre historique : le rapprochement des Jeux de la Tarasque avec les Jeux Pythiens de l'ancienne Grèce.

\*

\* \* \*

Il n'est guère possible d'apporter des conclusions après l'examen si rapide d'une question qui mériterait des dépouillements systématiques et donc un livre entier. On peut seulement rappeler brièvement quelques-unes des pistes que nous avons cru entrevoir. L'information ethnographique donnée par Mistral dans le *Tresor* doit être évidemment utilisée avec beaucoup de précautions. Limitée par les sources mêmes de Mistral, dont il faudra faire l'inventaire pour l'ethnographie comme pour la langue elle-même, et par les contraintes techniques de l'entreprise lexicographique, elle porte la marque de certaines idéologies contemporaines et surtout de l'idéologie mistralienne : elle est en particulier dépendante de la volonté de « maintenir » une langue et une culture menacées par les bouleversements socio-économiques du monde moderne et du choix de la norme sociogéographique effectué par le Félibrige.

Malgré tout il est incontestable que le *Tresor dóu Felibrige* est un extraordinaire document pour la connaissance de la culture populaire provençale au milieu du XIX<sup>e</sup> siècle. Il contient un grand nombre d'observations de détail souvent bien localisées et aisément utilisables. Mais il a surtout à mes yeux l'immense mérite d'avoir une approche que je qualifierais d'ethnolinguistique, si je n'avais pas peur de l'anachronisme. Sensible à la nécessité d'une saisie globale des faits, Mistral a su montrer, au fil de ses analyses, que, moyen d'expression d'une culture, la langue était du même coup l'une des composantes essentielles de l'univers culturel d'un peuple et que l'un ne pouvait pas être analysé sans référence à l'autre. C'est en cela que résident l'originalité et la modernité du *Tresor dóu Felibrige*.

Jean-Claude BOUVIER

NOTES

(1) Sur ce manuscrit, voir *Correspondance de Frédéric Mistral avec Paul Meyer et Gaston Paris*, recueillie et annotée par Jean Boutière, Paris, 1978, p. 260-62.

(2) Voir J.-C. Bouvier, « Introduction » au *Tresor dóu Felibrige*, Edisud, Aix-en-Provence, 1979, p. 7-47.

(3) Sur cette norme linguistique, voir J.-C. Bouvier, « Introduction »... p. 26 et 34 ; Hans-Erich Keller, « La valeur du *Tresor dóu Felibrige* pour les études lexicologiques occitanes », dans *Revue de Linguistique romane*, t. 23, 1959, p. 131-43.

(4) Jean-François Rey, *Dictionnaire provençal et français*, 1812-1819, manuscrit, 4 vol. in 4°, Bibliothèque Municipale de Marseille.

(5) S.-J. Honnorat, *Dictionnaire provençal-français*, Digne, Repos, 1846-1847, 2 vol.

(6) Frédéric Mistral, *Memòri e Raconte*, Paris, 1906, p. 214.

(7) Voir le catalogue de l'exposition : *Mistral et la langue d'Oc. Centenaire du Tresor dóu Felibrige*, Edisud, Aix, 1979 ; voir aussi J.-C. Bouvier, « Introduction »..., p. 41-45 ; Ch. Galtier et J.-M. Rouquette, *La Provence et Frédéric Mistral au Museon Arlaten*, Paris, 1977.

(8) J.-C. Bouvier, « Introduction », p. 45.

(9) A.-L. Millin, *Voyage dans les départements du Midi de la France*, 5 vol., Paris, 1807.

(10) Voir Villeneuve, *Statistique du département des Bouches-du-Rhône*, t. 3, Marseille, 1826, p. 156-58 ; A. Van Gennep, *Manuel de folklore français contemporain*, tome premier, vol. IV, Paris, 1949, p. 1453-57 ; Cl. Seignolle, *Le folklore de la Provence*, nelle édit. Paris, 1967, p. 210-11 ; sur l'état de la fête au début du XIX<sup>e</sup> siècle, voir surtout M. Vovelle, *Les métamorphoses de la fête en Provence de 1750 à 1820*, Paris, 1976, p. 25-26 et p. 80.

(11) Voir Seignolle, ouvrage cité, p. 219-21 ; M. Vovelle, ouvrage cité, p. 41-42 ; M. Agulhon, *Pénitents et franc-maçons de l'ancienne Provence*, Paris, 1968, chap. 2.

(12) Voir par exemple A. Van Gennep, *Le folklore des Hautes-Alpes*, Paris, 1946, t. I, p. 64-68 ; J.-C. Bouvier, « La mémoire partagée - Lus-la-Croix-Haute (Drôme) », *Le Monde Alpin et Rhodanien*, 1-4, 1980, Grenoble, p. 96-97.

(13) Voir Seignolle, ouvrage cité, p. 267 ; F. Benoit, *La Provence et le Comtat-Venaisin, Arts et Traditions Populaires*, nelle édit., 1975, p. 223.

(14) Sur la Saint-Jean en Provence les témoignages sont nombreux au XVIII<sup>e</sup> et au XIX<sup>e</sup> siècles : cf. M. Vovelle, ouvrage cité, p. 26-27. Voir aussi : Cl. Seignolle, ouvrage cité, p. 225-37 ; F. Benoit, ouvrage cité, p. 241... et surtout la magistrale étude de Van Gennep pour l'ensemble de la France, qui contient beaucoup d'informations pour le domaine d'Oc, dans *Manuel...*, tome premier, vol. IV, p. 1726-2130.

(15) Voir D. Fabre et J. Lacroix, *La vie quotidienne des paysans du Languedoc*, Paris, 1973, p. 324-41.

(16) D. Fabre et J. Lacroix, ouvrage cité, p. 324-27.

Tarasco/L'ancien le passé, le vécu nasco ». Les Jeux de la Tarasque qui « ne se déroulent qu'à de longs intervalles » sont simplement mentionnés dans cet article, mais trois d'entre eux sont présentés séparément avec quelque détail dans d'autres articles du dictionnaire : *embriago* (jeu de la haute embriago), *courda* et *esgruou*. Leur brève mention dans l'article Tarasco n'est en fait qu'un prétexte pour revenir à une explication d'ordre historique : le rapprochement des Jeux de la Tarasque avec les Jeux Pythiens de l'ancienne Grèce.

NOTES

- (1) Sur le thème de la Tarasque, voir l'ouvrage de J. L. L. de la Tarasque, paru en 1971, chez le même éditeur, sous le titre de *La Tarasque*, p. 101-102. Voir aussi l'ouvrage de J. L. L. de la Tarasque, paru en 1971, chez le même éditeur, sous le titre de *La Tarasque*, p. 101-102.
- (2) Sur le thème de la Tarasque, voir l'ouvrage de J. L. L. de la Tarasque, paru en 1971, chez le même éditeur, sous le titre de *La Tarasque*, p. 101-102.
- (3) Sur le thème de la Tarasque, voir l'ouvrage de J. L. L. de la Tarasque, paru en 1971, chez le même éditeur, sous le titre de *La Tarasque*, p. 101-102.
- (4) Sur le thème de la Tarasque, voir l'ouvrage de J. L. L. de la Tarasque, paru en 1971, chez le même éditeur, sous le titre de *La Tarasque*, p. 101-102.
- (5) Sur le thème de la Tarasque, voir l'ouvrage de J. L. L. de la Tarasque, paru en 1971, chez le même éditeur, sous le titre de *La Tarasque*, p. 101-102.
- (6) Sur le thème de la Tarasque, voir l'ouvrage de J. L. L. de la Tarasque, paru en 1971, chez le même éditeur, sous le titre de *La Tarasque*, p. 101-102.
- (7) Sur le thème de la Tarasque, voir l'ouvrage de J. L. L. de la Tarasque, paru en 1971, chez le même éditeur, sous le titre de *La Tarasque*, p. 101-102.
- (8) Sur le thème de la Tarasque, voir l'ouvrage de J. L. L. de la Tarasque, paru en 1971, chez le même éditeur, sous le titre de *La Tarasque*, p. 101-102.
- (9) Sur le thème de la Tarasque, voir l'ouvrage de J. L. L. de la Tarasque, paru en 1971, chez le même éditeur, sous le titre de *La Tarasque*, p. 101-102.
- (10) D. Fabre et J. Lacroix, *La vie quotidienne des bretons de Languedoc*, Paris, 1971, p. 314-61.
- (11) Voir D. Fabre et J. Lacroix, *La vie quotidienne des bretons de Languedoc*, Paris, 1971, p. 314-61.
- (12) Voir D. Fabre et J. Lacroix, *La vie quotidienne des bretons de Languedoc*, Paris, 1971, p. 314-61.

## FREDERIC MISTRAL : L'ETHNOGRAPHIE AU SERVICE DE L'ELABORATION SYMBOLIQUE

Aux premiers vers de *Mirèio* qu'il publia en 1859, Frédéric Mistral qui a alors vingt-huit ans fait une entrée remarquée dans le monde des Lettres en proclamant :

« *Car cantan que pèr vautre, o pastre e gènt di mas* », car nous ne chantons que pour vous, ô pâtres et habitants des mas (vers 14).

Il affirmait, si nous en croyons sa traduction qu'il ne chantait que *pour* les gens de la campagne qu'il connaissait bien et dont il était issu, la basse Provence rhodanienne. On a souvent épilogué sur la valeur de ce contrat qu'il semblait s'être imposé. Chanta-t-il vraiment pour les gens des mas ? C'est mal poser le problème que de le poser ainsi. La compréhension de l'œuvre mistralienne et l'approche critique de la volonté du poète seraient facilitées si, comme Mistral lui-même, on attachait plus d'importance au texte provençal en soi. Le « *pèr vautre* » peut se traduire de façon moins élégante mais non moins exacte : « nous ne chantons que *par* vous ». Si l'on adopte cette lecture le contrat se trouve considérablement atténué et n'est en fait qu'un constat : « c'est par vous pâtres et gens des mas que je chante, je suis porteur de votre chant et votre chant porte mon inspiration, vos champs aussi, votre vie quotidienne, vos mœurs et vos croyances ». Il affirme ainsi une symbiose entre son lieu d'inspiration et sa création. Le cadre de son élaboration poétique est d'abord une réalité. On sait avec quel souci de connaissance et d'exactitude il composa certains chants de ses grands poèmes<sup>1</sup>. Sur le point d'achever *Mireille* il se rendit personnellement aux Saintes-Maries-de-la-mer afin de recueillir des détails précis et s'enrichir d'impressions. Bien des années plus tard, il procéda de même pour écrire *Lou pouèmo dóu Rose, Le poème du Rhône*, publié en 1897. Il remonta le fleuve, recueillit les témoignages des derniers bateliers et sauva de l'oubli des traditions et un vocabulaire en voie de disparition. Sauve-

teur de vestiges il fut, en ce cas, le chantre et l'ethnographe des marini-  
niers du Rhône. A l'appui de ces remarques, nous ne commettrons  
toutefois pas l'erreur de considérer la Provence qu'il dépeint comme  
une Provence réelle. Il convient de différencier la Provence au temps  
de Mistral et la Provence de Mistral. Il nous met lui-même en garde  
contre cette confusion quand il écrit :

« *Basto : pèr ieu, sus la mar de l'istòri,  
Fuguères tu, Prouvenço, un pur simbèu.*  
Il suffit : sur la mer de l'histoire,  
Pour moi, tu fus, Provence, un pur symbole<sup>2</sup> ».

La vérité ethnographique fut un matériau de base à partir  
duquel il élaborait son symbole, ce qui incita d'aucuns à confondre la  
Provence qu'il observa et la Provence qu'il imagina. La fiction se  
moule dans la vérité, inextricablement, dans l'œuvre poétique. C'est  
au lecteur, supposé de connivence avec l'auteur, qu'il incombe de  
faire la part des choses. L'ethnographe d'aujourd'hui se trouverait  
en possession d'une documentation d'une douteuse fiabilité si Mis-  
tral n'avait fait par ailleurs réellement œuvre d'ethnographe, et on ne  
peut sérieusement approcher sa poésie sans se référer à la docu-  
mentation folklorique dont il put disposer.

Dans le cadre de cet article nous n'aborderons pas de façon  
systématique l'étude de cette collusion du réel et de l'imaginaire dans  
l'œuvre du Maillanais. Nous nous contenterons de poser le problème  
et d'analyser quelques exemples qui nous paraissent essentiels.

On sait que Mistral fit ses débuts en poésie provençale avec une  
œuvre restée inédite de son vivant, *Li meïssoun*, dont la rédaction  
s'étale probablement d'août 1847 à novembre 1848<sup>3</sup>. Ce poème se  
présente comme une longue description ethnographique en vers. Le  
procédé employé ne va pas sans rappeler celui que développa l'écri-  
vain aixois Diouloufet (1771-1840) dans *Les amusemens du dernier  
jour de Carnaval*<sup>4</sup>, qui décrit avec précision les réjouissances carna-  
valesques à Aix-en-Provence à son époque, et dans *Leis magnans*<sup>5</sup>  
qui se présente comme un traité de sériciculture<sup>6</sup>. La poésie ethno-  
graphique n'est pas un genre nouveau en Provence. C'est dans cette  
tradition littéraire qu'il faut situer le jeune Mistral qui écrit à pro-  
pos des *Moïssons* : « mon dessein a été de traiter le sujet au sérieux,  
de copier les mœurs de nos Provençaux telles qu'elles sont, de pein-  
dre les querelles, les jalousies, les amours, les farces, enfin toutes les  
scènes que j'ai pu saisir au milieu des moissonneurs, en un mot de  
prendre la nature sur le fait »<sup>7</sup>. Tout cela est réellement dans *Les  
moïssons*. Organisation de la journée de travail et des temps de  
repos, répartition des tâches, gestes essentiels, repas et ambiance sont  
les thèmes que Mistral a décrits avec le souci qu'il avoue à Rouma-  
nille. Il rappelle même sa Muse à l'ordre quand elle s'égarait à parler  
de *troubaire* et d'amour. Il signifie ainsi sa volonté de s'en tenir à des  
limites ethnographiques.

Mistral ne publie pas cette œuvre conçue selon une poétique qui l'empêche de rêver et qui n'est pas la sienne. Chez lui, à cette époque-là, la réalité ethnographique n'est pas encore au service de l'élaboration symbolique. Ce n'est qu'à partir de *Mireille* qu'il trouvera sa voie, s'accordera la liberté de dépasser les limites de la nature prise sur le fait. Ce n'est que ce cap franchi qu'il a réellement considéré sa production littéraire comme une création poétique. De peintre méticuleux d'une Provence réelle il est devenu le créateur d'une Provence mythique. Le poète pour un temps efface publiquement l'ethnographe Mistral.

Ce n'est qu'à la publication du *Tresor dóu Felibrige*<sup>8</sup>, à la création du *Museon Arlaten*<sup>9</sup> et dans une moindre mesure à la publication de *Memòri e Raconte* (1906) qu'il révéla vraiment ses capacités et ses intentions de folkloriste. Quand il se consacre à ce travail il n'écrit pas en vers. Il fait œuvre de collectionneur et différencie cette activité de son œuvre de créateur pour laquelle toutefois il n'hésite pas à puiser dans ses collections. Parallèlement il accroît ses dernières à l'occasion des poèmes qu'il a en chantier. Ceci est évident dès *Les moissons* qu'il se refusa peut-être de publier parce que, précisément, elles entretenaient une confusion entre création et collection<sup>10</sup>. Revenons à ce premier essai en poésie. Nous remarquons avec quelle ferveur il s'attarde sur l'inventaire des différentes céréales cultivées à cette époque-là en Provence. Il ne se contente pas de les énumérer, de donner le nom provençal de chacune. Il les décrit, précise leur lieu de culture, leur usage, leur fonction dans l'économie locale, relate les croyances qui y sont attachées, cite des proverbes et des extraits de chansons populaires. On saisit là à son éveil son désir de tout appréhender de la réalité provençale.

Mistral avait entrepris, dès ces années de formation, la réalisation d'un vaste recueil de chansons populaires aujourd'hui conservé à la Bibliothèque Inguimbertaine de Carpentras<sup>11</sup>. La calligraphie et l'orthographe de ce manuscrit laissent penser que ce recueil fut en grande partie constitué entre 1848 et 1855. En 1852 le ministre de l'Instruction Publique, Fortoul, lança une enquête sur les poésies populaires de la France (c'est-à-dire les chansons de tradition orale). L'entreprise mistralienne avait probablement précédé l'incitation ministérielle. Un autre provençal, Damase Arbaud, se consacra aussi à cette tâche et publia en 1862 chez Makaire à Aix les *Chants populaires de la Provence*<sup>12</sup>. Dans cette édition les chants recueillis étaient accompagnés de leur transcription musicale. Même s'il nous paraît normal aujourd'hui, le fait est à signaler. On parlait alors de poésie populaire et on négligeait volontiers l'aspect musical de ces œuvres. Mistral lui-même n'était pas en mesure d'effectuer des transcriptions musicales. Aucune partition ne figure dans son recueil. Seule, quelquefois, la notation « sur l'air de... » figure en tête d'un texte. Il est possible que ce soit en raison de cette lacune que Mistral ait refusé,

malgré l'insistance de certains amis, d'éditer sa collecte. Le premier février 1863 Paul Meyer lui écrivait : « Je vais rendre compte dans une revue d'Allemagne des *Chants Populaires* recueillis par M. Damase Arbaud. Quand donc publierez-vous votre collection qui est si supérieure et comme texte, et comme disposition, et comme abondance ? »<sup>13</sup>. L'absence de musique ne semble pas préoccuper Paul Meyer. En fait le recueil tel que l'avait conçu Mistral était encore partiellement incomplet et resta inachevé, du moins dans l'état où nous le connaissons. Le document dont nous disposons se présente sous la forme d'un grand cahier et commence par une table des matières. Dans le corps de l'ouvrage de nombreuses pages blanches correspondent à l'emplacement de titres annoncés. Il semblerait que Mistral ait abandonné ce recueil pendant plusieurs années et qu'il l'ait par la suite, des années plus tard mais régulièrement, enrichi de variantes et de textes non prévus à la table des matières<sup>14</sup>. Ce fut, de toute évidence, un document de travail très important qu'il utilisa abondamment comme source d'exemples pour son *Tresor dou Felibrige*. Inachevé, sans musique, avec rarement l'indication d'origine des textes collectés, ce document n'en est pas moins d'une remarquable richesse et d'un grand intérêt. Ne serait-ce que, comme le dit Jean Boutière, parce que « l'étude de ce recueil, l'étendue des dates permettent de constater l'intérêt profond, suivi et durable du poète pour la littérature populaire, intérêt plus vif, plus constant que l'on ne pouvait le supposer sans la connaissance de ce manuscrit »<sup>15</sup>. Pour nous, il témoigne plus généralement des préoccupations précoces de Mistral pour l'ethnographie. Que celui qui allait devenir le plus éminent poète de Provence de son temps commence par un recueil de poésies populaires confirme sa double vocation. Qu'il préférât l'élaboration poétique à la réflexion scientifique, c'est ce qu'on peut ici regretter : ce qui nous préoccupe n'était que son avant-texte, son pré-texte.

Guy MATHIEU

## NOTES

- (1) *Mirèio*, 1859, *Calendau*, 1867, *Nerto*, 1884, *Lou pouèmo dóu Rose*, 1897.
- (2) *Lou parangoun*, poème daté du 8 septembre 1906, jour anniversaire de la naissance de Mistral (8 sept. 1830). Ce poème figure en tête du recueil *Lis oulívado* que Mistral publia en 1912.
- (3) *Li meissoun* fut publié pour la première fois par P. Devoluy dans la *Revue de France*, juillet-août 1927.
- (4) Voir l'article de Philippe Gardy « Diouloufet ethnographe : les amusemens (sic) du dernier jour de Carnaval », *Revue des Langues Romanes*, 1975.
- (5) *Leis magnans* furent publiés à Aix en 1829.
- (6) Mistral consacra aussi des pages à la sériciculture dans le chant II de Mireille.
- (7) Lettre à Roumanille, novembre 1848.
- (8) *Lou Tresor dóu Felibrigé*, publié en soixante fascicules de 1879 à 1886, embrassant les divers dialectes de la langue d'oc moderne.
- (9) *Museon Arlaten*, musée ethnographique créé par Mistral, inauguré à Arles dans son premier lieu d'accueil le 21 mai 1899. Il fut ensuite transféré dans un immeuble plus important de cette même ville. L'inauguration du nouveau musée eut lieu les 29 et 30 mai 1909. Pour une présentation de ce musée nous renvoyons le lecteur à l'ouvrage que lui ont consacré Charles Galtier et Jean-Maurice Rouquette : *La Provence et Frédéric Mistral*, éditions Joël Cuénot, 1977.
- (10) En parlant des *Moissons*, il écrit dans *Mémoires et récits* : « ce n'était pas là encore la justesse de ton que nous cherchions. Voilà pourquoi ce poème ne s'est jamais publié. Une simple légende, que nos bons moissonneurs redisaient tous les ans et qui trouve ici sa place comme pierre à la bague, valait mieux, à coup sûr, que ce millier de vers ». Suit le conte populaire des *Trois Moissonneurs*.
- (11) ms 2470, fos 667 à 743. Une description de ce manuscrit a été donnée par Jean Boutière dans sa publication de la correspondance de Frédéric Mistral et Gaston Paris.
- (12) Le principal défaut de ce recueil est résumé dans cette phrase de son auteur : « on comprendra combien de variantes plus ou moins heureuses il a fallu comparer, sur combien d'interpolations parasites il a fallu souffler, avant d'arriver au texte primitif ».
- (13) in Jean Boutière, *Correspondance de Frédéric Mistral, Paul Meyer et Gaston Paris*, page 43.
- (14) Environ deux cents textes figurent dans le recueil. La table des matières n'en annonce que cent vingt-cinq, et tous ceux qui y sont annoncés ne figurent pas dans le manuscrit.
- (15) Jean Boutière, op. cité, page 261. En fait Mistral avait largement témoigné de cet intérêt par la publication régulière de contes dans l'*Armata Prouvençau*.

malgré l'insistance de certains amis, d'éduiter sa collecte. Le premier février 1863 Paul Meyer lui écrivait : « Je vais rendre compte dans une revue d'Allemagne des *Chants Populaires* recueillis par M. Damase Arbaud. Quand donc publieriez-vous votre collection qui est si supérieure et comme texte, et comme disposition, et comme abondance ? »<sup>111</sup> L'absence de musique ne semble pas préoccuper Paul Meyer. En fait le recueil tel que Pavani concevait Mistral était encore partiellement incomplet et resta inachevé, du moins dans l'état où nous le connaissons. Le document dont nous disposons se présente sous la forme d'un grand cahier et constitue par une table

des matières, dans le corps de l'ouvrage de nombreux pages blanches correspondant à l'empilement de ces cahiers. Le cahier de Mistral est abandonné et resté en l'état. L'ouvrage de Paul Meyer est

complet. Les cahiers de Paul Meyer sont en l'état. L'ouvrage de Paul Meyer est complet. Les cahiers de Paul Meyer sont en l'état. L'ouvrage de Paul Meyer est complet.

Les cahiers de Paul Meyer sont en l'état. L'ouvrage de Paul Meyer est complet. Les cahiers de Paul Meyer sont en l'état. L'ouvrage de Paul Meyer est complet.

Les cahiers de Paul Meyer sont en l'état. L'ouvrage de Paul Meyer est complet. Les cahiers de Paul Meyer sont en l'état. L'ouvrage de Paul Meyer est complet.

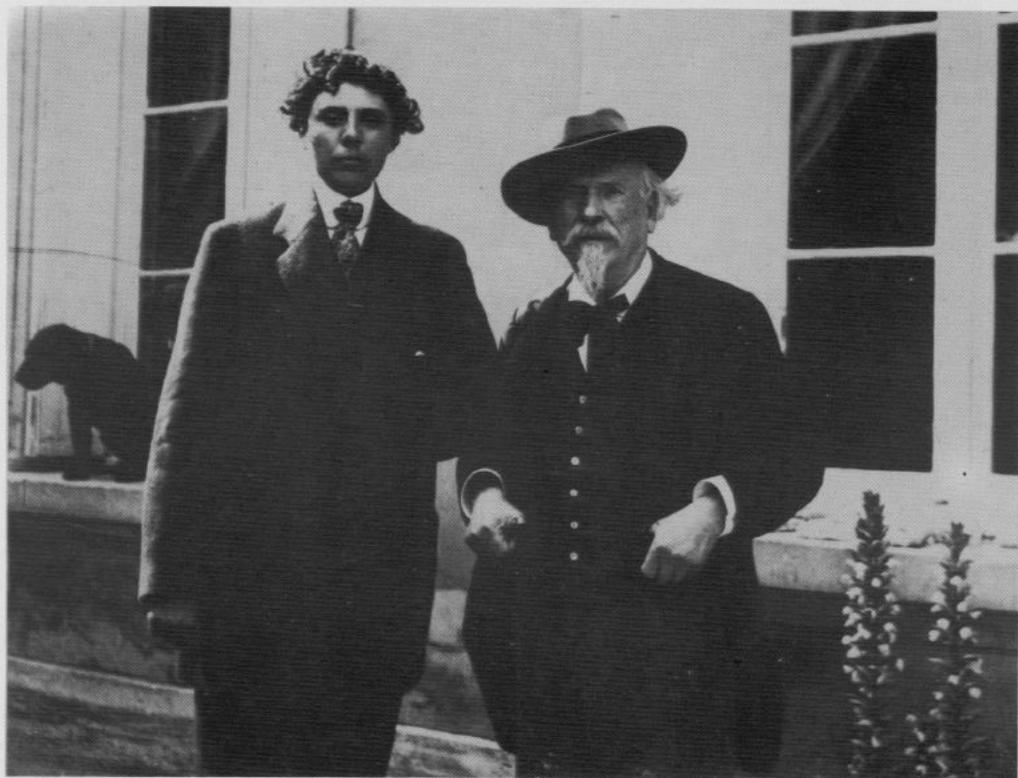
Les cahiers de Paul Meyer sont en l'état. L'ouvrage de Paul Meyer est complet. Les cahiers de Paul Meyer sont en l'état. L'ouvrage de Paul Meyer est complet.

Les cahiers de Paul Meyer sont en l'état. L'ouvrage de Paul Meyer est complet. Les cahiers de Paul Meyer sont en l'état. L'ouvrage de Paul Meyer est complet.

Les cahiers de Paul Meyer sont en l'état. L'ouvrage de Paul Meyer est complet. Les cahiers de Paul Meyer sont en l'état. L'ouvrage de Paul Meyer est complet.

Les cahiers de Paul Meyer sont en l'état. L'ouvrage de Paul Meyer est complet. Les cahiers de Paul Meyer sont en l'état. L'ouvrage de Paul Meyer est complet.

Les cahiers de Paul Meyer sont en l'état. L'ouvrage de Paul Meyer est complet. Les cahiers de Paul Meyer sont en l'état. L'ouvrage de Paul Meyer est complet.



**Le 14 Juin 1911 je suis allé chez Mistral à Maillane**

“Quel beau vieillard. Tête énorme, front vaste, encadré de cheveux blancs, œil vif, haute stature qui se dresse fièrement, voix forte et timbrée de l'accent, mémoire prodigieuse et gaieté juvénile.”



## LA PHOTOGRAPHIE MISTRALIENNE DE GAËTAN DUMAS (1879-1950)

### Un univers bucolique inspiré par Frédéric Mistral et le Félibrige

Les photographies de Gaëtan Dumas, réalisées pendant la première moitié de ce siècle, incarnent, dans leur ensemble, une vision du monde et des valeurs esthétiques correspondant plus directement au dernier tiers du XIX<sup>e</sup> siècle.

Passionné par le progrès scientifique et technique de son époque, Dumas gardait, néanmoins, une admiration pour la vie traditionnelle. Inspirant une grande partie de son œuvre, ce monde traditionnel se résumait visuellement à certaines scènes « pittoresques » et à l'héritage des arts classiques.

Dans ce sens, les photographies de Gaëtan Dumas, comme le reste de son œuvre artistique et littéraire, peuvent être interprétées comme « actes d'appropriation symbolique », par lesquels il tentait de reconstituer esthétiquement un univers personnel dont la musique céleste vibrerait d'accords profondément mistraliens et félibréens.

Cet univers, comme celui du chantre provençal Frédéric Mistral, résonnait de la chaleur humaine, de cette sociabilité complice que les membres du Félibrige associaient à la vie rurale, des symboles, des forces magiques, des croyances et des émotions qui animaient, pour eux, l'imagination populaire du terroir, et de certaines valeurs collectives qui, ayant fait leurs preuves à travers les générations, devenaient, pour eux, à la fois traditionnelles et traditionalisantes.

C'était un univers quelque peu naïf, idéalisé et bucolique, même quand il s'agissait d'images « mondaines » de la vie artistique, des voyages ou de la ville. Tous les éléments de cet univers existaient bel et bien dans la réalité quotidienne, mais les valeurs et les thèmes qui leur avaient donné un sens profond étaient voués à l'archaïsme ou à l'oubli par les forces de l'histoire.

Historiquement, on peut situer Gaëtan Dumas photographe comme témoin, parfois inconscient, d'une époque charnière dans l'histoire de la photographie. On peut noter d'abord que sa jeunesse correspond au premier grand moment de l'industrialisation photographique. L'évolution technique des procédés mécaniques, chimiques et optiques avait atteint un seuil qui permettait, en principe, sa commercialisation parmi le grand public. Seul le facteur économique en limitait la pratique à quelques amateurs aisés, dont la culture prenait ses sources dans les traditions esthétiques régnantes.

Tel un Gaëtan Dumas, qui, pendant toute sa vie, eut les moyens financiers de se consacrer à ses passions artistiques, à son goût pour les voyages, et de se définir dans la vie uniquement en tant qu'artiste et poète. Sa pratique photographique faisait partie de sa vie même, reflétant sa formation artistique post-impressionniste et son appréciation pour les maîtres de la peinture flamande, hollandaise et italienne. Elle reflétait aussi sa vision félibréenne du monde, son personnage d'« artiste et poète », et son rôle de voyageur/flâneur et extraverti de la vie régionale de son époque.

#### **Artiste de province, romantique, passionné, voyageur et... photographe amateur**

Donc Dumas représente, en Aquitaine et dans le sud-ouest de la France, un exemple des premiers grands photographes amateurs. Il incarne, à un moment de transition esthétique juste avant l'essor du modernisme, du futurisme, du surréalisme et du cubisme, le personnage et le rôle social d'« artiste de province voyageur et photographe ».

Habitant Paris périodiquement et y gardant un atelier pendant toute sa vie, Dumas exposa ses tableaux, à partir de 1926, dans le Grand Salon d'Automne. Au courant des tendances esthétiques de l'avant-garde, il se tenait à l'écart des mouvements artistiques de la capitale.

Il ne s'identifiait pas non plus avec la vie mondaine et artistique de Bordeaux, bien qu'il y ait contribué par des dessins et des poèmes dans plusieurs revues locales (*Fémina Burdigala*, *Tourny Noël*, *Gazette de Biarritz*). Comme ailleurs en province, la vie artistique bordelaise s'était organisée en petits groupes d'amis et en écoles esthétiques bien déterminées et quelque peu exclusives.

D'origine marseillaise, Dumas jeune avait suivi sa mère à Paris, où sa grand-mère avait éveillé sa sensibilité artistique par des visites fréquentes aux musées. A l'âge de dix-huit ans, il s'installa à Bordeaux avec sa mère qui devait s'y occuper de l'entreprise familiale, une fabrique de fleurs artificielles. Pendant toute son adolescence, Dumas poursuivait ses passions artistiques et littéraires, en adaptant l'allure de l'artiste romantique et en donnant libre cours à sa nature

spontanée, chaleureuse, indépendante et inébranlable. Le personnage créé qui en résultait, malgré sa fidélité aux valeurs dominantes de son époque, sa discrétion et sa pudeur naturelle, lui donna un aspect singulier, car il mesurait 1,91 m et avait l'élégance innée de l'artiste serein et heureux.

Fils unique, élevé par sa mère seule et par sa grand-mère, il s'est replié sur cette cellule familiale réduite, qui s'agrandit en 1917 par son mariage avec G..., avec laquelle il partagea toujours ses voyages et ses enthousiasmes artistiques. Il devait s'ouvrir vers le monde surtout à travers des connaissances et des amitiés, parfois éphémères, liées spontanément au cours de ses voyages avec des personnes de toutes couches sociales.

### **Une photographie influencée par la peinture et le théâtre**

L'activité photographique de Dumas n'apporte aucune innovation révolutionnaire comme l'ont fait Steichen, Man Ray ou d'autres photographes de l'avant-garde. Elle ne jette pas non plus un regard accusateur sur les injustices sociales, comme l'ont fait Jacob Riis, Lewis Hine, les photographes du monde rural américain pendant la Grande Dépression, ou d'autres voulant démasquer, par leurs prises de vue, les extrêmes de la condition humaine. Elle n'offre pas non plus un catalogue raisonné d'un monde, comme l'ont fait Atget pour le cadre physique du Paris populaire de 1900 et August Sander pour la population allemande pendant la République de Weimar, ou d'autres photographes voulant inventorier les aspects visuels et sociaux, tels qu'ils étaient de leur époque.

L'originalité et le charme spécifique des photographies de Gaëtan Dumas se situent ailleurs. Ils se mesurent par rapport aux fonctions esthétiques, aux attentes psychologiques et aux motivations qu'il assigna à chacune de ses activités créatrices qui comportaient, outre les photographies, des croquis, des tableaux, des dessins, des poèmes, des journaux intimes, des carnets de voyages, des carnets d'atelier, et des notes diverses.

Cette spécificité de son activité photographique, par rapport à ses autres modes d'expression, était à la fois documentaire, picturale, plastique, théâtrale, anecdotique, et interpersonnelle.

En tant que documents, ses photographies lui permirent d'enregistrer des images, des monuments, des activités collectives extraordinaires (processions, défilés, fêtes, danses, courses...), et des jeux d'ombres et de lumières dans des circonstances trop difficiles pour les capter sous forme de croquis dans des carnets de poche.

La dimension picturale des photographies de Dumas se manifesta par son souci, produit de sa culture artistique, de composer ses prises de vue selon les critères de la peinture.

Il prenait plaisir à découvrir des scènes et des structures des grands maîtres dans les tableaux instantanés de la vie actuelle. Par exemple, cette note écrite en marge d'une stéréoscopie d'un marché aux cochons dans la vallée de la Dordogne : « Remarquer la pose de l'homme qui marche au premier plan à droite. Elle est à peu près identique à celle d'un personnage principal de « la Ronde de Nuit » de Rembrandt ».

En composant ses prises de vue, il s'inspira souvent de Rembrandt. Une des images les plus frappantes de Dumas montre deux femmes dont les visages sortent à peine de l'ombre et de la pénombre qui les entourent.

L'influence picturale et plastique des peintres impressionnistes et post-impressionnistes perce dans son traitement des tensions entre les premiers plans et les arrière-plans, dont l'effet stéréoscopique restitue le relief primitif. La qualité plastique de ces stéréoscopies se révèle aussi dans sa fascination pour les effets de contre-jour, les rythmes d'ombres et de lumières et, dans le cas des autochromes, une palette pointilliste nuancée de couleurs pastel.

Souvent, il utilisait ces éléments dans une mise en scène théâtrale. Avec l'humour du cabotin ou du pasticheur, il mettait en relief les qualités « dramatiques » d'une pose maniérée, savamment choisie en fonction du contexte pictural.

### **Le photographe et son sujet**

Dans ses carnets de voyages, ses journaux intimes et ses carnets d'atelier, Dumas notait les anecdotes et les circonstances expliquant ses prises de vue : les rapports sociaux, les difficultés techniques, les références historiques, esthétiques ou littéraires, les activités de la journée, les conversations précédentes...

Toutes ses photographies, quel que soit leur sujet — activités de village, portraits, scènes de travail, scènes populaires... —, témoignent d'une nonchalance et d'une connivence familières entre le photographe et la personne photographiée. Dans plusieurs sens ses images résultèrent d'un échange interpersonnel par lequel il s'impliquait et se révélait à ceux qui devenaient ses modèles.

D'abord, il effectua souvent des prises de vue en guise de cadeaux offerts à ses connaissances et ses amis de voyage. Deuxièmement, beaucoup de ses sujets posaient librement après avoir fait sa connaissance. Troisièmement, il savait rassurer les inconnus de ses bonnes intentions à leur égard. Même dans ces situations touristiques où, d'habitude, la présence d'un photographe n'était guère appréciée, les personnes figurant dans ses images s'y prêtaient gracieusement. Elles posaient comme si elles savaient qu'il admirait en elles leurs qualités les plus chaleureuses, les plus complices, les plus « vivantes ».

C'est pour cette raison, peut-être, que les photographies de Gaëtan Dumas des quartiers populaires de Naples montrent aussi des gens gais et animés. Ce n'est pas pour cacher leur misère, dont les traces restent visibles. C'est plutôt pour mettre en valeur leur énergie vitale et leurs propres ressources de bonheur.

Neil BIG

*Cet article a pu être écrit grâce à la collaboration de : Mme Gaëtan Dumas, Michel Jarlan, les Archives Municipales de Bordeaux, le Laboratoire Associé des Sciences d'Information et de Communication (Université de Gascogne - Bordeaux III) et le Centre Régional de Documentation Pédagogique de Bordeaux, qui doivent en être remerciés.*

1 - La question ainsi posée paraîtra doublement naïve : parce qu'elle est banale et parce qu'y répondre engage à couvrir un champ si vaste que les limites d'une simple communication ou d'un article en élargissent.

Cette naïveté, l'avouer, c'est dire qu'elle est volontaire et qu'on lui attribue en quelque sorte une vertu heuristique. On peut en effet toujours dire que les termes qu'utilise une discipline scientifique sont nés d'un accident sémantique ou ont été ficelés à la hâte au stock des racines grecques ou autres, et que pas conséquent la science pour progresser a besoin d'un contrôle et d'un affermissement conceptuels qui ne connaissent pas de relâche : fruits de quoi, comme on le sait bien, l'implicite — idéologie rampante ou dominant un schéma — vient inonder la conscience du producteur scientifique. Mais il est des secteurs de la connaissance et des sites de la recherche où la rigueur est nécessaire. Tout l'appelle dans l'événement épistémologique.

C'est le cas, depuis une vingtaine d'années, de ce qui concerne le domaine que couvrait le terme de *folklore*, et qu'il couvre de moins en moins, remplacé en France par *ethnographie* et *ethnologie* dans la dénomination des centres de recherche, des revues, des points universitaires. Puisque nous sommes à Carcassonne et rendus par notre présence un hommage à la mémoire de René Nelli, rappelons que la revue dont il assurait le secrétariat, après avoir été *Folklore d'Aude*, devint tout simplement en 1938 *Folklore* et se sous-titrait en 1963 « Revue d'ethnographie méridionale ». Nelli lui-même était chargé à la Faculté des Lettres de Toulouse d'un cours « d'ethnographie folklorique ». Il semble bien qu'il soit devenu maintenant difficile sinon de se reconnaître comme *folkloriste* de suffire attribuer au spécialiste la rigueur qui manque à la discipline, du moins de prendre le *folklore*, sans séparation d'adjectif ou d'un complément quelcon-

est et est bien cette raison, peut-être, que les photographes de Cas-  
sini, dans les districts populeux de l'ouest, avaient eu des  
sentiments intimes et n'ont pas voulu laisser leurs images publiées  
et mises à la disposition de tous. C'est peut-être pour cette raison que  
ils n'ont pas pu profiter de leur position de photographes et ont dû  
se limiter à la prise de vues et à la reproduction de ces images.

En composant ses prises de vue, il se basait sur les connaissances  
qu'il avait acquises au cours de ses voyages et de ses études. Il avait  
une grande connaissance des coutumes et des mœurs de la région et  
il était capable de saisir les moments les plus intéressants de la  
vie quotidienne. Il avait également une grande connaissance de la  
géographie et de la topographie de la région et il était capable de  
saisir les paysages les plus beaux et les plus caractéristiques. Il avait  
également une grande connaissance de l'histoire et de la culture de la  
région et il était capable de saisir les monuments et les sites les plus  
intéressants. Il avait également une grande connaissance de la nature  
et de la flore et de la faune de la région et il était capable de saisir  
les paysages les plus beaux et les plus caractéristiques.

Souvent, il utilisait ces connaissances dans ses prises de vue et il  
était capable de saisir les moments les plus intéressants de la vie  
quotidienne. Il avait également une grande connaissance de la géographie  
et de la topographie de la région et il était capable de saisir les  
paysages les plus beaux et les plus caractéristiques. Il avait également  
une grande connaissance de l'histoire et de la culture de la région et  
il était capable de saisir les monuments et les sites les plus intéressants.

#### Le photographe et son sujet

Dans ses prises de vue, il se basait sur les connaissances et les coutumes  
qu'il avait acquises au cours de ses voyages et de ses études. Il avait  
une grande connaissance des coutumes et des mœurs de la région et  
il était capable de saisir les moments les plus intéressants de la  
vie quotidienne. Il avait également une grande connaissance de la  
géographie et de la topographie de la région et il était capable de  
saisir les paysages les plus beaux et les plus caractéristiques. Il avait  
également une grande connaissance de l'histoire et de la culture de la  
région et il était capable de saisir les monuments et les sites les plus  
intéressants.

Toutes ses photographies, quel que soit leur sujet — activités de  
village, portraits, scènes de travail, scènes populaires... —, témoignent  
d'une connaissance et d'une connivence familières entre le photo-  
graphe et la personne photographiée. Dans plusieurs sens ses images  
résultent d'un échange interpersonnel par lequel il se révélait  
et se révélait à ceux qui devenaient ses modèles.

D'abord, il effectuait souvent des prises de vue en guise de  
cadeaux offerts à ses connaissances et ses amis de voyage. Deuxièmement,  
beaucoup de ses sujets posaient librement après avoir fait sa  
connaissance. Troisièmement, il savait saisir les moments les plus  
intéressants de la vie quotidienne. Même dans ces situations théâtrales  
ou, d'un habitacle, la présence d'un photographe n'était pas  
appréciée, les personnes figurant dans ses images s'y prenaient  
gracieusement. Elles posaient comme si elles savaient qu'il admirait et  
qu'elles étaient les plus charmantes, les plus complètes, les plus  
« vivantes ».

## LE FOLK DE FOLKLORE, OU LE NON-DIT DE LA SCIENCE

1 - La question ainsi posée paraîtra doublement naïve : parce qu'elle est banale et parce qu'y répondre engage à couvrir un champ si vaste que les limites d'une simple communication ou d'un article en craquent.

Cette naïveté, l'avouer, c'est dire qu'elle est volontaire et qu'on lui attribue en quelque sorte une vertu heuristique. On peut en effet toujours dire que les termes qu'utilise une discipline scientifique sont nés d'un accident sémantique ou ont été ficelés à la hâte au stock des racines grecques ou autres, et que par conséquent la science pour progresser a besoin d'un contrôle et d'un affermissement conceptuels qui ne connaissent pas de relâche : faute de quoi, comme on le sait bien, l'implicite — idéologie rampante ou connotation souterraine — vient inonder la conscience du producteur scientifique. Mais il est des secteurs de la connaissance et des dates de la recherche où la révision est nécessaire. Tout l'appelle dans l'anxiété épistémologique.

C'est le cas depuis une vingtaine d'années en ce qui concerne le domaine que couvrait le terme de *folklore*, et qu'il couvre de moins en moins, remplacé en France par *ethnographie* et *ethnologie* dans la dénomination des centres de recherche, des revues, des postes universitaires. Puisque nous sommes à Carcassonne et rendons par notre présence un hommage à la mémoire de René Nelli, rappelons que la revue dont il assurait le secrétariat, après avoir été *Folklore d'Aude*, devint tout simplement en 1938 *Folklore* et se sous-titra en 1962 « Revue d'ethnographie méridionale ». Nelli lui-même était chargé à la Faculté des Lettres de Toulouse d'un cours « d'ethnographie folklorique ». Il semble bien qu'il soit devenu maintenant difficile sinon de se recommander comme *folkloriste* (le suffixe attribue au spécialiste la rigueur qui manque à la discipline), du moins de prendre le *folklore*, sans précaution d'adjectif ou d'un complément quelcon-

que, comme domaine/méthode d'intervention (on reviendra sur l'ambiguïté de *lore*, connaissance qu'a le *folk*, ou connaissance qu'on a de lui).

Nous donnerons à cette difficulté deux exemples. Le premier est emprunté à l'*Encyclopedia Britannica*. Nous lisons dans sa 4<sup>e</sup> édition (1929) un aveu d'incapacité à définir : « *The word was coined by W.-J. Thoms in 1846 to denote the traditions, customs and superstitions of the uncultured classes in civilized nations. The meaning of words however is prescribed not by definition but by usage and to-day the scope of folklore includes what was deliberately excluded in the early definition, popular arts and crafts, ie the material as the intellectual culture of the peasantry* ». Effacement d'une première stratégie cognitive : reconnaissance d'une extension obscurcissante et en même temps (*peasantry*) restriction du champ qui semble aller de soi : la définition marque la fuite historique de l'objet scientifique. Dans la 15<sup>e</sup> édition, totalement refondue en *Macropedia*, le rédacteur de l'article intervient sur le sujet de cette fuite avec une énergie qui n'épargne ni le public profane ni même le spécialiste universitaire. C'est pour défendre la profession : « *No field of learning is perhaps more misunderstood than folklore. The public as large, and many academic persons as well, do not know that folklore is an intellectual subject with its own substantial, worldwide body of scholarship. Part of the confusion lies in the double use of the word folklore to signify both the content and the study of traditional materials. Further misunderstanding results from the varying senses of folklore in different countries...* ». Celui qui pousse cette charge est Richard M. Dorson, *chairman* de folklore à l'Université de Bloomington, Indiana et éditeur du *Journal of American Folklore*. Il juge même utile de se battre contre le *show* du folklore jusque dans le pittoresque du folksong : « *In the United States, the word folklore often conjures up and image of longhaired folksingers...* ».

Le second signe de malaise est sur la page de titre de la très remarquable et nouvelle revue *La Ricerca folklorica* (Milan, directeur : Glauco Sanga) ; sous-titre : *contributi allo studio della cultura delle classi popolari*, où le projet se précise, il est facile de s'en apercevoir, d'une théorie situable et datable : sans Gramsci, aurait-on parlé en frontispice de toute une recherche de *classi popolari* au pluriel ? La revue s'est ouverte par un numéro courageux de « questions théoriques ». Un questionnaire avait été distribué pour le préparer, sur la *cultura popolare*. Extrayons ces quelques lignes qui confirment de méthodologie notre naïveté introductrice : « *La stessa denominazione di cultura popolare contiene due termini ambigui, passibili di numerose contraddittorie interpretazioni : 'cultura' e 'popolo'... Passando al secondo termine, che cosa si intende per 'popolo' ? Il popolo-nazione romantico, il popolo-ethnos deglo etnografi o il popolo-classi gramsciano ?* ».

Nous venons d'abrégé une citation, dont tous les termes pourtant ont leur importance, en l'allégeant de tous les problèmes concernant la *culture*, et de l'interrogation que fait surgir la définition gramscienne sur le couple « hégémonie/subalternité ». Nous n'avons pas, on le voit, l'intention de battre tout le terrain qui nous est offert, du lieu où nous nous plaçons aujourd'hui.

2 - Et puisque nous devons aussi nous excuser de l'énormité du questionnement envisagé, parlons de ce lieu qui est le nôtre. Parlons-en comme d'un étrécissement du regard, qui a l'inconvénient d'une limitation et les avantages d'une focalisation.

C'est le lieu d'un chercheur, osons le mot, *occitan* et pour qu'il n'y ait pas de doute, acceptons de joindre sous le suffixe d'*occitaniste* la science et la défense de l'objet. De ce point de vue, la question initiale s'entend suivant une histoire particulière, celle de la création en 1945, par René Nelli entre autres, de l'Institut d'Etudes Occitanes, acte par lequel la connaissance est placée au service de l'action, sans qu'elles puissent être désormais séparées. Acte sans doute *classique*, mais qui prend sa force dans notre cas de la conjoncture : l'échec d'une volonté de Renaissance, scellée par l'effondrement d'un mouvement collectif antérieur, dans l'inutilité, le rituel solitaire et la médiocrité bavarde (cet effondrement du Félibrige doit être jugé définitif vers 1907-1909, il se signifie clairement en 1940-42). La connaissance est donc sollicitée à renouer le fil rompu et à éclairer de nouveaux actes.

Le thème du *folklore* est en cela engagé. Car, songeons-y, lorsqu'en 1846, devant l'*Atheneum* de Londres W.-J. Thoms inventa le mot, pour effacer les connotations liées à *Popular Antiquities*, c'était à la veille de ce que les historiens appellent la « vague nationalitaire » en Europe, et dans cette vague, je ne vois pas pourquoi l'on ne placerait pas la pensée de l'Ecole provençale du premier Félibrige qui s'en réclamait expressément. Cet acte de rationalité scientifique a sa portée d'histoire. Mais la rationalité est fragile. Elle est toujours à regagner. Si bien que le folklore en Occitanie devait se mêler étroitement au phénomène renaissantiste comme à tous les phénomènes parallèles de l'Europe *risorgimentale* et y dépérir dans le spectacle. Ainsi l'opération occitaniste de 1945 avait à reprendre le *folklore* au spectacle pour le réintroduire dans le processus de double réalité, dans la connaissance concrète d'un objet social concret. Un n° spécial de la revue *Pyrénées* avait préparé cela, qui fut en quelque sorte institutionnalisé par la publication d'un texte d'Arnold Van Gennep (*Le cheval-jupon*).

Par la suite, de nouvelles difficultés devaient nous mettre à l'épreuve. On peut dire sans risque d'erreur qu'un mouvement d'histoire signifie son propre échec à l'obscurcissement intellectuel. Lorsque la rationalité cède devant l'opacité, lorsqu'on en est à compter pour nourrir l'acte sur la décharge émotionnelle, lorsque le travail du

sens cesse de se faire, que l'harmonique de l'inconscience se fait passer pour du conscient, il n'est pas suffisant de dire que le progrès se bloque : la récession a déjà commencé. C'est en ce sens qu'aujourd'hui, devant la déroute intellectuelle de l'Institut d'Etudes Occitanes, une nouvelle rigueur est à demander à l'éclaircissement conceptuel, à l'intérieur d'une procédure scientifique, dont on est bien certain, à moins d'entrer précisément dans les pièges de l'inconscience, qu'elle est un axe de la réalité la plus dramatiquement en jeu.

Il y avait, sur le chemin de la Renaissance d'Oc, comme on a dit et comme on dit toujours par héritage des tâches collectives, une autre nécessité d'élucidation. Elle portait sur les problèmes du langage social, sur la perte de parole occitane en Occitanie. L'exigence a été fort mal honorée. Elle demeure, toujours plus urgente. Le lieu d'où je parle est donc aussi le lieu d'élaboration de procédures linguistiques. D'ailleurs dans le panorama contemporain, je n'ose plus dire : le folklore, mais l'ethnologie et la linguistique se rejoignent. Sur ce point, je reste fidèle aux propositions que j'ai signées en 1973 avec Daniel Fabre et Jacques Lacroix (« Perspectives en ethnolinguistique occitane », in *Ethnologie française*. Nouvelle série, tome 3, numéro 3-4).

3 - Retrouvons l'ambiguïté évidente, que reprend à l'évidence l'enquête de *Ricerca folklorica*. Mais prenons-la sur deux instances, d'abord : les deux productions de sens que les mots *folk*, *peuple*, *popolo* supportent dans les dictionnaires des diverses langues. C'est une ambiguïté largement européenne. Qu'on nous permette donc d'interroger cette fois le monde germanique, c'est-à-dire la *Brockhausenzyklopädie*, où *Folklore* nous renvoie à *Volkskunde* et où nous lisons à *Volk* même l'intéressante dichotomie : « *Eine durch gemeinsame Herkunft, Geschichte, Kultur und meist auch Sprache verbundene Gesamtheit von Menschen ; ursprünglich die Kriegerschar, auch eine bestimmte Menschengruppe, dann die Hauptmasse einer Bevölkerung, in Unterschied zur Oberschicht, zur polit. Führung, zur Regierung, überhaupt zur der öffent. Gewalten und Berufen (der private Bereich im Sinne des 19 Jahrh., entstanden aus der Rechtsgemeinschaft der Untertanen im aufgeklärten Fürstenstaat der 18 Jahrhundert* ».

Nous y trouvons, outre les précisions socio-historiques nécessaires, l'intéressante antinomie des représentations de rassemblement et de distinction : *verbundene Gesamtheit, im Unterschied* que la langue allemande offre dans la transparence étymologique. C'est à partir de là que le Folklore reçoit de son acte fondateur un double objet : celui de l'*Ethnos* et celui du *Démos*.

Les Italiens en avaient bien le sentiment lorsqu'ils utilisaient, avec Pitré, le terme *démologie*, mais il est vrai qu'en même temps ils se fermaient l'*Ethnos*. Le *Folklore* est-il destiné à se distribuer en une double science ou à persister dans la confusion ?

On voit là la raison de son remplacement par *Ethnologie*. Mais est-on bien sûr que la clarté est ainsi atteinte ? La revue *Ethnologie française*, par exemple, a-t-elle, en adoptant ce titre (qui fait suite, rappelons-le, à *Arts et traditions populaires*, *Folklore paysan*, *le Folklore vivant*) défini son terrain comme celui de l'*Ethnos* ? Donne-t-elle de cette ethnie une définition claire et distincte ? Il semble plutôt qu'elle continue à travailler sur les distinctions placées sous l'adjectif, celle des *provinces*, à propos desquelles la science de Van Gennep devenait passion, celle du *peuple*, *common people* de la tradition folkloriste anglaise, *popolino* des Italiens, *klein Leute* de la définition de *Volkskunde* dans la *Brockhausenzyklopädie* déjà citée.

A regarder de près toutes ces définitions, allemandes, françaises, anglo-saxonnes, italiennes, etc., on voit la dualité de l'objet *peuple* s'articuler sur divers objets *populaires*. Mais finalement cette articulation se fait majoritairement sur trois concepts charnières : celui d'*oralité*, celui de *tradition*, celui d'*anonymat*. Sur eux trois Van Gennep a été explicite aussi bien dans son opuscule de militant, *Le Folklore*, Paris, 1924, qu'en *Introduction* à son monumental *Manuel de Folklore français contemporain*, Paris, 1943, si important en particulier pour les études occitanes. Saisissons-les dans la *Collier's Encyclopedic*, 1968 : « *Folklore, the tales, customs, sayings, dances, or songs, which have been preserved orally and spontaneously among a people ; the comparative science that investigates the life and spirit of a society as revealed in its traditions* ». Le texte est d'autant plus intéressant qu'il vise l'*Ethnos* et ne récupère le *Demos* que très imparfaitement. A cela servent le singulier extractif *a people* (l'équivalent du pluriel allemand dans *Völkerkunde*) et le rattrapage trouble *a society*. Quant à *spontaneously*, il pointe de façon très intéressante à côté de l'anonymat généralement allégué (art populaire = art anonyme) ce dont il est question, la « conscience de la propriété de l'objet culturel par son auteur », le signe du nom, la signature identitaire individuelle.

Récapitulons. Les deux acceptions de *Peuple*, *Folk*, *people*, distribuées dans les langues diverses en effets discursifs divers, sont l'une et l'autre une interprétation du processus dialectique qui structure toutes les opérations linguistiques, à notre sens : l'*ipséification*. Le dégagement de l'*idem* en distinction de l'*aliud*, permet la représentation d'*ipsum*. Représentation qui a deux fonds avec *peuple* : soit celui des éléments ethniques, depuis l'apparence raciale jusqu'aux fonctionnements linguistiques ; soit celui de l'accès ou non au pouvoir social (de l'*hégémonie* gramscienne, de la dominance des sociolinguistes). Cela, on le sait depuis le XIX<sup>e</sup> siècle qu'on parle de *Folklore*. Il suffit qu'on choisisse un fonds conceptuel ou l'autre et tout devient clair. Aussi Van Gennep avait tort autant que raison de critiquer la vieille définition de Saintyves, prise à Thoms : « Le folklore est la science de la culture traditionnelle dans les milieux popula-

res des pays civilisés ; ou encore : le folklore est la science de la tradition chez les peuples civilisés et principalement dans les milieux populaires ». Il a raison de trouver 'dangereux' les mots de 'civilisation' et de 'civilisés' ; mais c'est bien grâce à eux que Saintyves, dans le préjugé 'eurocentraliste' parvient à refendre la société ethnique compacte de la France suivant un clivage social.

Quant aux articulations que nous signalions, disons-les maintenant socio-historiques. Elles signifient toutes qu'à un certain moment une *novation* dans la culture (et pour l'occasion nous avons naturellement choisi le sens global, social au plus large), transforme la transmission des faits culturels en survivances, - cela s'appelle *traditions*. Cette novation est à situer préférentiellement sur le passage de l'oralité à l'écriture et sur la promotion du sujet individuel. Passage perceptible, et nous retrouvons le sens bifide perfide, soit dans le contact d'ethnie dominante à ethnie dominée, soit dans le partage de la société ethnique en catégories de pouvoir et catégories de non-pouvoir. De toutes façons, il s'agit d'un fait rigoureusement d'histoire (des peuples, d'un peuple) : « la barrière et le niveau » pour parler comme l'historien Méthivier.

Le *Folklore* émerge comme concept scientifique dans l'histoire qui le produit, tous les folkloristes l'ont vu, au moment d'une accélération du processus colonisateur — à l'extérieur, à l'intérieur des Etats déjà constitués — et d'une accélération, les uns disent du brassage social (Van Gennep), les autres de la lutte des classes. Il ne peut être qu'ambigu comme la conjoncture.

Mais l'ambiguïté doit être réduite et pour la science et pour l'action. Il semble qu'elle pourrait l'être par un effort élémentaire d'intelligence : cette brève analyse que nous venons de faire n'a rien d'excessif, elle a pu paraître évidente. Mais les usages linguistiques, jusque dans leur retombée scientifique, ne vont pas ainsi. L'ambiguïté persiste ; le non-dit continue à parler le sujet en inconscience fonctionnelle.

Cela donne deux sortes d'a-historicité. L'a-historicité qui place l'ethnique sous le social, fabriquant une essence de classe sociale et pratiquement refoulant le *folklore* de l'horizon d'histoire, le mettant en réserve en particulier de ruralité (d'où à la fois une présence insistante de *paysan*, *peasant*, *Bauer* dans la terminologie et dans la recherche folklorique et l'affirmation que « la classe ouvrière ne produit pas de folklore »). L'autre a-historicité est celle qui réserve l'*ethnos* en éternité, essence, nation, *identité*. Donnons-en la formulation la plus connue et, certes, la plus dangereuse, celle du Viennois Arthur Haberlandt : « *Volkskunde ist die wissenschaftliche Erfassung von Art, Wesen und Prägung eines Volkes im seelischen und geschichtlichen Verstand seines stetigen Daseins kraft äusserer und innerer Schau* ». Tout le nationalisme essentialiste est là exprimé.

La donnée moderne du *Folklore* (ou de l'*Ethnographie*) et de l'occitanisme est de rehistoriser le concept en espacement de sa confusion, d'exhiber le non-dit, de rendre au travail en clarté le sens perverti. Pour cela articuler sans doute, comme le propose Alberto M. Cirese, populaire/non-populaire et élémentaire/complexe, rendre compte de l'histoire en terme de transitions hégémoniques. Cela, bien sûr, je ne l'ai pas tenté aujourd'hui. Nous sommes restés sur le seuil interrogatif, mais du moins sous une plus grande limpidité de lumière.

Robert LAFONT

## ATLAS LINGUISTIQUE ET ETHNOGRAPHIE

Il y aurait sans doute quelque exagération à affirmer que la démarche ethno-graphique est, depuis l'origine, partie intégrante de la démarche présidant à l'élaboration des atlas des parlers : pour Fédouat et Galliéron, le but essentiel, fondamental de leur commun et monumental ouvrage, *L'Atlas linguistique de la France* (A.L.F.), était bien la collecte, en vue de leur traduction cartographique, des formes langagières comme telles et en tant que telles. Mais il est également connu et reconnu que ces deux précurseurs ont, d'emblée, mis l'accent sur la composante verbale du langage au point de faire d'elle le centre de leur cible : les raisons d'un tel choix ont été trop souvent expliquées pour qu'il soit besoin d'y revenir ici, et ce n'est pour souligner que le choix en question allait être riche de conséquences<sup>1</sup>. En effet, en faisant du fait lexical une sorte de centre d'intérêt principal sinon quasi exclusif, on est inévitablement entraîné dans le voie d'une investigation portant sur les rapports du signifiant et du nommé, sur les rapports du mot et de l'objet qu'il représente - et c'est bien ainsi, nous allons le voir, que les choses se sont passées. Quant à l'expression « nommé et nommé », c'est tout à fait à dessein que je l'emploie, en lieu et place d'une autre expression consacrée par l'usage et la célébrité, celle de « signifiant et signifié » : il ne s'agit pas pour moi de chercher à introduire une nouvelle dichotomie linguistique, mais, plus simplement, d'établir une distinction sur laquelle je m'expliquerai dans quelques instants.

Toujours est-il que lorsque, en 1939, Albert Dauzat lance l'idée d'un nouvel atlas linguistique de la France par régions, il propose tout de suite d'inclure le travail ethno-graphique dans le programme des opérations, et c'est la raison pour laquelle ses atlas linguistiques régionaux sont aussi des atlas ethnographiques. Rappelons tout cela en l'occasion de souligner que la place et le rang de l'ethnographie par les dialectologues n'est pas autre chose qu'un écho, comme se

l'occurrence et de civilisation le concept d'espacement de la parole  
l'union, le schéma de non-dit, des objets ou traits en classe à leur point  
vert. Il faut ces antécédents sans doute comme le propose Albert  
Milchard, publications régulières et éditoriales régulières, pour  
dire compte de l'histoire classique de transitions régulières. Cela  
dit que je ne l'ai pas tout à fait aujourd'hui. Nous sommes restés sur le  
sujet historique, mais du moins sous une plus grande lumière de  
l'histoire. L'histoire est la seule à l'origine de ces transitions et non  
l'inverse.

Robert F. A. O'Connell  
L'histoire est le seul global, social ou plus large, qui forme  
la transition entre les faits culturels en survivances - celle d'après les  
traditions. Cette nouvelle est historiquement liée au passage  
de l'oralité à l'écriture et sur la primauté du sujet individuel. Pas-  
sage perceptible, et nous retrouvons le sens bilinéaire perdu dans le  
contact d'ethnies dominées à ethnies dominées, soit dans le partage de  
la société ethnique en catégories de pouvoir et catégories de non-  
pouvoir. De ces catégories, il s'agit d'un fait historiquement d'his-  
toire des peuples, d'un peuple : « la barrière et le niveau » pour  
parler comme l'histoire de Méliani.

La folklore émerge comme concept scientifique dans l'histoire  
qui le connaît, tous les folkloristes l'ont vu, se posent d'une acce-  
sion du processus colonisateur - à l'écriture, à l'écriture de l'histoire  
depuis la constitution - et d'une accélération de la fin de l'his-  
toire sociale (Van Gennep), les autres de la fin des classes. Il se peut  
être qu'aujourd'hui comme la conjonction.

Mais l'ambiguïté doit être réduite et pour la science et pour  
l'action. Il semble qu'elle pourrait l'être par un effort conjugué  
d'anthropologie - cette brève analyse que nous venons de faire n'a rien  
d'un essai, elle a sa pertinence évidente. Mais les usages linguistiques,  
jusqu'à leur retournement scientifique, ne sont pas sans l'ambigü-  
ité persiste : le non-dit continue à parler le sujet en connaissance  
fonctionnelle.

Cela donne deux sortes d'a-historicité. L'a-historicité qui place  
l'ethnologue sous le social, fabriquant une essence de culture sociale et  
presque refondant le folklore de l'horizon d'histoire, le mettant  
en réserve en particulier de ruralité (de la à la troisième époque insis-  
tante de peuples, vivant, Bauer dans le néolithique et dans la  
recherche folklorique : l'affirmation que « le monde civilisé ne  
produit pas de folklor »). L'autre a-historicité est celle qui réserve l'eth-  
nologie en éternité, science, nation, identité, éternité en la formation  
la plus connue et, certes, la plus dangereuse, celle du Viennois Arthur  
Haberlandt : « *Volkskunde ist die wissenschaftliche Erkennung von  
Art, Wesen und Prägung eines Volkes im zeitlichen und geschicht-  
lichen Fortschritt seines stetigen Daseins nach dessen und innerer  
Schick* ». Toute le nationalisme essentialiste en est l'expression.

## ATLAS LINGUISTIQUE ET ETHNOGRAPHIE

Il y aurait sans doute quelque exagération à affirmer que la démarche ethnographique est, depuis l'origine, partie intégrante de la démarche présidant à l'élaboration des atlas des parlers : pour Edmont et Gilliéron, le but essentiel, fondamental de leur commun et monumental ouvrage, l'*Atlas linguistique de la France* (A.L.F.), était bien la collecte, en vue de leur traduction cartographique, des formes langagières comme telles et en tant que telles. Mais il est également connu et reconnu que ces deux précurseurs ont, d'emblée, mis l'accent sur la composante lexicale du langage au point de faire d'elle le centre de leur cible : les raisons d'un tel choix ont été trop souvent expliquées pour qu'il soit besoin d'y revenir ici, si ce n'est pour souligner que le choix en question allait être riche de conséquences<sup>1</sup>. En effet, en faisant du fait lexical une sorte de centre d'intérêt privilégié sinon quasi exclusif, on est immanquablement entraîné dans la voie d'une investigation portant sur les rapports du nommant et du nommé, sur les rapports du mot et de l'objet qu'il représente : et c'est bien ainsi, nous allons le voir, que les choses se sont passées. Quant à l'expression « nommé et nommant », c'est tout à fait à dessein que je l'emploie, en lieu et place d'une autre expression consacrée par l'usage et la célébrité, celle de « signifiant et signifié » : il ne s'agit pas pour moi de chercher à introduire une nouvelle dichotomie linguistique, mais, plus simplement, d'établir une distinction sur laquelle je m'expliquerai dans quelques instants.

Toujours est-il que lorsque, en 1939, Albert Dauzat lance l'idée d'un nouvel atlas linguistique de la France par régions, il propose tout de suite d'inclure le travail ethnographique dans le programme des opérations, et c'est la raison pour laquelle nos atlas linguistiques régionaux sont aussi des atlas ethnographiques. Rappeler tout cela m'est l'occasion de souligner que la prise en compte de l'ethnographie par les dialectologues n'est pas une « dérive » récente, comme se

plaît à l'affirmer un distingué jeune homme dont on raconte qu'il jouerait un rôle important dans la mise en place de la politique visant les langues et les cultures dites ethniques.

A la vérité, l'accroissement en direction de l'ethnographie du champ des préoccupations des atlantologues de la tradition gilliéronienne s'inscrit dans toute une histoire : il est bien évident, et c'est ce que proclamera plus tard, sous une autre forme, l'ethnolinguistique, que pour étudier scientifiquement une langue, il faut s'informer sur le milieu dans lequel elle est pratiquée. L'application de ce principe se conjoignant avec l'orientation que nous signalions voici un instant, à savoir le primat accordé par Edmont et Gilliéron à la composante lexicale du langage, on allait assister à une extraordinaire floraison d'études, de monographies consacrées aux mots, aux lexèmes dirions-nous de nos jours, en tant qu'ils sont les désignatifs des éléments composant la vie culturelle. Mais cette vie culturelle, c'est beaucoup plus comme réalité que comme idéalité qu'elle était perçue : d'où l'accent mis, dans les recherches concernant les mots, sur ce que l'on appelle la civilisation matérielle, détermination qui procède sans aucun doute de l'a priori positiviste qui dominait la vie scientifique de l'époque, ce qui, notons-le au passage, ne faisait que continuer la tradition des grandes descriptions technologiques inaugurées au XVIII<sup>e</sup> siècle par un ouvrage comme l'*Encyclopédie* de d'Alembert et Diderot. De plus, pour des raisons historiques parfaitement connues, l'équation formes linguistiques locales ou dialectales/ruralité s'étant établie et imposée, c'est en direction du monde paysan qu'allait se déployer l'essentiel des efforts de la géolinguistique, avec trois secteurs privilégiés : l'outillage, les méthodes de travail du sol et les modes de vie.

Et c'est ici qu'il faut une fois de plus rappeler le slogan célèbre *Wörter und Sachen*, « les mots et les choses », formule qui a servi d'indicatif à une méthode, à une école, et a même été, pendant un certain temps, le titre d'une revue spécialisée. Rappelons à ce propos, bien que le fait n'ait au bout du compte qu'une valeur anecdotique, que la paternité de cette formule *Wörter und Sachen* est attribuée à Ernest Tappolet : mais il semble qu'en réalité ce linguiste suisse n'ait fait que reprendre ou mettre définitivement au point une expression traduisant les préoccupations de savants comme R. Meringer et H. Schuchardt, lesquels « du vivant même de Gilliéron... insistèrent sur la nécessité de ne pas séparer l'étude des mots de celle des choses et de tenir le plus grand compte des conditions locales en matière de techniques, de mode de vie, de géographie et de folklore »<sup>2</sup>.

Les mots et les choses, c'est-à-dire les mots dans leurs relations avec les *realia* auxquelles ils correspondent. A première vue, il s'agit d'un principe d'une décourageante simplicité, pour ne pas dire un principe aussi banal qu'élémentaire. Mais quand on y regarde de plus près, on s'aperçoit que la mise en œuvre de ce précepte implique une

méthodologie très exigeante. Celle-ci avait été formulée dès 1888 par le très illustre Gaston Paris dans les termes que voici : « Il faudrait que chaque commune d'un côté, chaque son, chaque forme, chaque mot de l'autre, eût sa monographie, purement descriptive, faite de première main, et tracée avec toute la rigueur d'observation qu'exigent les sciences naturelles ». La dernière partie de ce texte appelle une remarque : Gaston Paris assigne comme modèle à la naissante recherche dialectologique l'histoire naturelle, c'est-à-dire qu'il veut en faire avant tout une science d'observation, en même temps qu'il se restreint aux seuls considérants méthodologiques ; Gilliéron, lui, ira plus loin, car, en choisissant dans l'histoire naturelle le rôle offert par la géologie (idée des strates linguistiques), il dotera la jeune discipline de son premier grand appareil théorique et conceptuel. Mais refermons cette parenthèse pour souligner ce que la vérité historique oblige à dire : le système *Wörter und Sachen*, c'est-à-dire la mise en regard du mot et de l'objet aux fins d'une description concomitante, avait été appliqué quelque temps avant la déclaration de G. Paris rapportée voici un instant, et il l'avait été par Edmont lui-même, le co-auteur de l'*Atlas linguistique de la France* : c'était dans son étude intitulée *Lexique saint-polois*<sup>3</sup>. Voici, à titre d'exemple, avec quelle minutie il s'y prend pour donner une idée aussi exacte que possible de l'objet appelé en dialecte picard [baç-ku] : ayant réalisé deux dessins de la chose, il commente « barrière fixe consistant en deux perches fixées horizontalement à une haie (à l'endroit d'un passage), l'une à environ 60 cm du sol, et l'autre au-dessus de la première et à une distance égale. Le [baç-ku] clôt les prairies grevées d'un passage à pied et suffit pour empêcher les bestiaux de passer. Il existe deux variétés de ces clôtures : dans l'une, le piéton est obligé de passer sous la première perche ou entre les deux en enjambant la première ; dans l'autre, il enjambe la perche supérieure en mettant successivement le pied sur les deux extrémités d'une planchette soutenue par deux piquets et posée perpendiculairement à la direction des perches ». Tant de soin mis à expliquer les choses pourrait de nos jours prêter à sourire : mais les actuels auteurs d'atlas, quand ils ont besoin de décrire, ne procèdent pas d'une manière fondamentalement différente. Ajoutons qu'Edmont ne se contentait pas de relever les faits d'ordre matériel : il a aussi consigné et publié de nombreux renseignements sur la littérature orale (parémiologie, chansons) et sur les pratiques rituelles (le carnaval de Saint-Pol)<sup>4</sup>.

Du point de vue de la théorie linguistique, que signifie au juste cette prise en compte des *realia* comme telles ? Cette option implique-t-elle, de manière plus ou moins consciente, une conception elle-même réaliste, au sens philosophique du terme, de l'activité langagière ? Nous qualifions de réaliste l'idée selon laquelle la relation entre l'objet et le mot qui le désigne est de caractère direct, si bien que celui-ci ne constituerait que la simple indexation verbale de celui-là.

Ou, au contraire, existe-t-il une médiation entre le mot et l'objet ? Ces questions peuvent paraître élémentaires sinon puérides en regard des orientations actuelles de la science linguistique, mais dans le cas qui nous occupe on est d'autant plus fondé à se les poser que d'éminents dialectologues, par exemple Jean Séguy, sont allés, *justement au nom du réalisme*, jusqu'à mettre en doute la validité de la fameuse dichotomie qui depuis Saussure domine la réflexion dans notre discipline, celle du signifié et du signifiant : « les mots et les choses, interroge Séguy. Quoi qu'il en soit des controverses raffinées sur la nature et les rapports des deux termes - savoir par exemple si entre la chose et le signifiant, il y aurait un je ne sais quoi d'impalpable, d'idéal, appelé signifié... »<sup>5</sup>. C'est précisément pour tenir compte du fait que pouvait exister une position de cette nature que tout à l'heure j'ai préféré parler du nommé et du nommant, réservant le couple signifié/signifiant pour les débats de la linguistique théorique sinon spéculative. Dans tous les cas, une position comme celle de Séguy revient à professer que le monde et la perception que nous avons de lui conditionnent au premier degré et en première instance l'activité langagière, celle-ci reflétant celui-là, alors que dans une vue opposée des choses, par exemple celle de Humboldt ou celle que l'on désigne habituellement comme l'hypothèse de Sapir-Whorf, c'est à travers le filtre de l'organisation langagière que s'opérerait, au moins en partie, notre saisie de la réalité extérieure et la traduction conceptuelle de celle-ci. Et cet antagonisme au niveau des conceptions signifie-t-il qu'il existerait deux pratiques dans le travail linguistique, l'une d'inspiration réaliste, qui poserait comme préalable à toute interprétation l'analyse, la description, l'observation d'une multitude d'objets singuliers, l'autre, plutôt mentaliste, qui, par les voies de la réflexivité, s'appliquerait d'emblée à l'étude du langage dans son être global et s'interrogerait sur l'en-soi dudit langage ? En ce qui nous concerne, nous ne pouvons nous résoudre à un pareil manichéisme, estimant qu'il existe le moyen, à la fois philosophique et scientifique, d'annuler une dualité qui nous chagrine. C'est bien ici qu'il faut invoquer la notion de référent, c'est-à-dire « ce à quoi renvoie un signe linguistique dans la réalité extralinguistique telle qu'elle est découpée par l'expérience d'un groupe humain »<sup>6</sup>. Et à ce propos, combien sont précieuses les remarques de Jean-Claude Dinguirard qui, après avoir noté que « les dialectologues intègrent assez couramment la description du référent à leur pratique, mais théorisent assez rarement à son sujet », fait observer ce que voici : « ... le référent me semble pouvoir aussi bien consister dans un objet tangible que dans une expérience vécue ou imaginaire, et qu'on pourrait être tenté de réputer abstraite. Il semble cependant que soit plus aisé à examiner le lien qui unit l'objet tangible à tout ou partie du signe ; et que, plus cet objet offre un caractère discret, plus il s'impose avec force (à l'ethnolinguiste)... ». Mais la précision que Dinguirard apporte un peu plus loin élargit singulièrement la perspective : « D'un autre côté, dit-il, il

convient de ne pas s'exagérer l'importance du caractère tangible et discret des référents : depuis la parution d'*Ethnologie et langage* de G. Calame-Griaule, on sait qu'un référent aussi abstrait et illimité que le langage lui-même peut, et même doit constituer un objet privilégié de l'ethnolinguistique »<sup>7</sup>.

L'ethnolinguistique : voilà le mot important enfin lâché. Tel est bien, à notre sens, le terrain vraiment riverain et complémentaire de la dialectologie/géolinguistique, en tant que celle-ci, pour ce qui la regarde et de la manière qui lui est propre, s'adresse aux êtres de langage comme aux formes culturelles. Du reste, du point de vue de l'histoire terminologique, on ne rappellera jamais assez ce fait significatif que le vocable d'ethnolinguistique, en France, a justement été mis en circulation par les dialectologues eux-mêmes : la chose s'est faite aux alentours de 1955, hors de l'influence de l'*ethnolinguistics* d'outre-Atlantique<sup>8</sup>.

Il va de soi que la définition de l'ethnolinguistique dont nous entendons ici nous réclamer est résolument extensive, s'accordant presque parfaitement avec celle, déjà classique, que propose Bernard Pottier : « l'étude du message linguistique en liaison avec l'ensemble des circonstances de la communication... Le 'terrain' peut être en effet aussi bien le boulevard Saint-Michel que la Terre de Feu »<sup>9</sup>. Et pour que notre information soit complète sur ce point, il est bon d'indiquer les modifications que J.-C. Dinguirard a récemment apportées à la définition de B. Pottier : « l'ethnolinguistique, déclare Dinguirard, étudiera le message dialectal en liaison avec le référent et avec les protagonistes de l'acte de la communication »<sup>10</sup>.

« Circonstances de la communication », « référent », « protagonistes de l'acte de communication » : autant de concepts qui, de manière explicite ou implicite, s'étaient déjà imposés à nous dès le moment où nous avons voulu définir les rapports entre ethnographie et dialectologie/géolinguistique, et que l'on voit de nouveau s'affirmer avec vigueur quand il est question de l'ethnolinguistique comme telle, ce qui montre combien ces secteurs de recherche sont étroitement imbriqués les uns dans les autres.

Il faut bien marquer néanmoins que la dialectologie ne se comporte pas en simple auxiliaire de l'ethnolinguistique : autrement dit, la situation est assez sensiblement différente de celle qui semble caractériser les rapports entre ethnographie et ethnologie, la seconde, selon certains, subsumant, voire même transcendant les résultats bruts acquis par la première - et il suffit à cet égard de citer une célèbre mise au point de Cl. Lévi-Strauss : « ... l'ethnographie consiste dans l'observation et l'analyse de groupes humains considérés dans leur particularité (souvent choisis, pour des raisons théoriques et pratiques, mais qui ne tiennent nullement à la nature de la recherche, parmi ceux qui diffèrent le plus du nôtre), et visant à la restitution, aussi fidèle que possible, de la vie de chacun d'eux ; tan-

dis que l'ethnologie utilise de façon comparative (et à des fins qu'il faudra déterminer par la suite) les documents présentés par l'ethnologue »<sup>11</sup>. « Circonstances de la communication », « référents », « protagonistes de l'acte de communication » : la dialectologie/géolinguistique, à la vérité, les étudie d'abord pour son propre compte et par ses propres méthodes, soucieuse de mettre en œuvre la théorie qui est la sienne. Nous avons déjà vu dans quel esprit elle engage l'investigation sur les référents en tant qu'ils répondent à une réalité aux multiples visages. Pour ce qui est des « circonstances de la communication », il n'est que de rappeler certains travaux célèbres, et parmi les plus récents et les plus marquants à la fois, celui du regretté Jean Séguy sur la double fonction du dialecte, d'une part et pour ce qui regarde l'activité langagière espace de communication et d'échange entre groupes humains que l'histoire a dotés de relations de voisinage, d'autre part, sur le plan socio-culturel, moyen par lesquels ces mêmes groupes se démarquent les uns des autres en survalorisant telle particularité linguistique et en lui conférant une valeur emblématique forte<sup>12</sup>. Par conséquent, ce que l'ethnolinguistique emprunte à la dialectologie, ce ne sont pas seulement des matériaux bruts, ce sont aussi des données en état avancé d'élaboration, ce qui revient à dire que l'apport de chacune d'elles à la connaissance du fait linguistique et donc culturel se place sous le signe de la complémentarité et de la collaboration, le champ ethnographique étant justement le lieu où plus qu'ailleurs s'exerce cette double et commune démarche. Les atlas linguistiques et ethnographiques sont là pour en témoigner.

Xavier RAVIER

N.B. L'auteur de l'exposé que l'on vient de lire a illustré son propos par la présentation d'un certain nombre d'exemples empruntés à des travaux de dialectologie et géographie linguistique. Ainsi, ont été produits et commentés les documents ci-après :

A) Les planches 258, 259 et 366 du volume II de l'*Atlas linguistique et ethnographique de la Gascogne* de Jean Séguy, respectivement ARAIRE DE BOIS, ARAIRE METALLIQUE et CHAR. Il s'agit, par le moyen du dessin, de la représentation directe de *realia* (éléments d'outillage, technologie), en liaison cependant avec les données d'ordre lexico-sémantique (onomasiologiques et sémasiologiques) que l'on trouve dans les cartes linguistiques correspondantes.

B) L'article, avec les dessins qui l'accompagnent, de René Lepelley, « Le vocabulaire des pommes dans le parler normand du Val de Saire (Manche) », *Langue française*, 18, « Les parlers régionaux », mai 1973, pp. 42-64. Un travail qui se situe dans la tradition « Wör-

*ter und Sachen* » en ce qu'elle comporte de meilleur : l'auteur, conjoignant l'analyse linguistique et l'analyse ethnographique, se livre en fait à l'étude quasi exhaustive de tout un cycle technologique. L'article se signale également par l'intégration, comme documents, d'éléments de discours recueillis auprès des informateurs et non retouchés.

C) La carte I, 88, ENCLOS, de l'*Atlas linguistique et ethnographique du Languedoc occidental* de Xavier Ravier (Editions du C.N.R.S., 1978). Du point de vue strictement linguistique, on dira que l'on est ici en présence d'un signifié unique (« enclos » = titre de la carte), auquel correspondent des nommés multiples et plus ou moins fluctuants, i.e. les divers types de terrains considérés comme des enclos par les sujets parlants ou leur paraissant remplir cette fonction. La variabilité du nommé est traduite par le moyen d'un code spécifique : cette même variabilité est aussi, à l'évidence, un problème d'ordre ethnolinguistique (et ethnographique sinon ethnologique), en ce sens que les valeurs des nommés du signifié « enclos » découlent directement de la pratique effective des locuteurs, elle-même liée à leur culture, à leur histoire, etc. et interagissant à ce titre avec le langage.

D) La carte I, 118, PRÊLE, de l'*Atlas linguistique et ethnographique du Languedoc occidental*. On voit par cet exemple que la carte d'atlas permet d'accéder aux motivations à travers lesquelles se détermine la création lexicale : il s'agit d'un problème qui précisément intéresse à la fois le linguiste, l'ethnolinguiste et l'ethnologue, notamment en ce qui regarde le rôle de l'imaginaire dans la culture en général et dans l'activité langagière en particulier (cf. les dénominations du type *cua de mandra* « queue de renard », *freta vaissèla* « frotte vaisselle », etc.).

S'agissant du problème de la motivation dans la création lexicosémantique, on ne peut que renvoyer une fois de plus à l'ouvrage fondamental et fondateur de Jean Séguy, *Les noms populaires des plantes dans les Pyrénées centrales*, Barcelone, 1953 (v. en particulier les §§ 438 et ss.).

E) Les cartes accompagnant la communication de Xavier Ravier, « Quelques considérations sur les formes minimales de l'ethnotexte », Colloque Ethnotexte, littérature orale, Université d'Aix-en-Provence, octobre 1982 (à paraître aux Editions du C.N.R.S.). Il s'agit d'une tentative de représentation par la cartographie d'éléments verbaux réalisés en discours et ayant accédé au statut de forme ethnotextuelle, en l'occurrence les comptines pour faire s'envoler la coccinelle. De tels témoignages, qui intéressent aussi bien le linguiste que l'ethnologue, sont, en dépit de leur modestie, dignes d'être pris en considération : à bien des égards, ils se comportent comme des êtres culturels « majeurs » (v. les conclusions du travail précité de X. Ravier).

F) L'auteur de l'exposé ci-dessus se permet de signaler à ses lecteurs que plusieurs des questions qu'il a abordées sont reprises, naturellement d'un point de vue sensiblement différent, dans sa communication « Sur le traitement par la cartographie de certains matériaux ethnographiques dans les atlas linguistiques et ethnographiques du domaine occitan », Colloque « Bilan et perspective de la cartographie ethnologique en Europe », Université de Provence, novembre 1982. Un développement spécial est consacré au problème du nommé et du nommant, face au signifié et au signifiant.

## NOTES

(1) Il convient toutefois de rappeler que Gilliéron avait inclus dans le questionnaire de l'*Atlas linguistique de la France* un certain nombre de phrases, de structure simple, dont une traduction est demandée aux informateurs. L'objectif était d'obtenir le paradigme verbal, mais il va de soi que les données rassemblées par ce moyen ont aussi apporté de l'information sémantique, ne serait-ce qu'à cause des problèmes liés à l'utilisation des vocables en contexte (Gilliéron comparait la phrase à un creuset contenant le mot). Sur cet aspect de la recherche du père fondateur de la géographie linguistique, v. S. Pop, *La dialectologie*, Louvain, 1950, 1<sup>re</sup> partie, pp. 117-118.

(2) Jacqueline Picoche, « Les monographies dialectales (domaine gallo-roman) », in *Langue française*, 18, mai 1973, « Les parlers régionaux », pp. 7-8. V. aussi dans le même numéro de *Langue française* l'article de Jean Séguy, « Les atlas linguistiques de la France par régions », pp. 65-90. Il faut signaler que les pays d'oc, notamment les contrées pyrénéennes, ont été particulièrement bien servies en ce qui concerne les monographies du genre « *Wörter und Sachen* » (travaux très nombreux des membres de l'école dite de Hambourg).

(3) Saint-Pol-sur-Ternoise, chef-lieu de canton, arrondissement d'Arras, Pas-de-Calais. Cette petite ville a été détruite pendant la seconde guerre mondiale. La première partie de l'étude d'Edmont fut publiée dans la *Revue des patois gallo-romans*, 1887, 1888, 1890, 1891, 1892. La seconde partie fit l'objet d'un volume paru à Saint-Pol et Mâcon.

(4) « Une scène de l'ancien carnaval de Saint-Pol », in *Revue des patois gallo-romans*, t. 1, 1887, pp. 97-105.

Parmi d'autres travaux d'Edmont d'inspiration ethnographique, on citera « Chanson retrouvée sur la feuille de garde d'un exemplaire de « L'orthographe française » (fin du XVII<sup>e</sup> siècle », « Conte » (recueilli dans les faubourgs de Saint-Pol), également in *Revue des patois gallo-romans*, 1887.

(5) *Annales du Midi*, 1972 (et du même auteur l'article précité de *Langue française*, 18, p. 73). V. aussi Jean-Claude Dinguirard, « Être ethnolinguiste, en Gascogne, aujourd'hui », in *Ethnolinguistique : contributions théoriques et méthodologiques*, SELAF, Paris, 1981 (LACITO-DOCUMENTS, Eurasie, 5), pp. 69-82 (v. notamment pp. 74-75).

(6) *Dictionnaire Lexis*.

(7) J.-C. Dinguirard, *op. laud.*, pp. 75-76.

(8) V. à ce propos J.-C. Dinguirard, *Ethnolinguistique de la haute vallée de Ger*, Lille, 1976, pp. 3 et ss.

(9) « Le domaine de l'ethnolinguistique », in *Langages*, juin 1970.

(10) « Être ethnolinguiste, en Gascogne, aujourd'hui », cf. note 5.

(11) *Anthropologie structurale I*, Paris, 1958, p. 4.

(12) « La fonction minimale du dialecte », in *Les dialectes romans de France à la lumière des atlas régionaux*, Colloque national du C.N.R.S., Strasbourg, 1971, Actes du colloque, pp. 27-42. V. sous la même référence notre communication « L'incidence maximale du fait dialectal », pp. 43-59.

(F) L'auteur de l'exposé ci-dessus se permet de signaler à ses lecteurs que plusieurs des questions qu'il a abordées sont reprises, naturellement d'un point de vue sensiblement différent, dans sa communication « Sur le traitement par la cartographie de certains matériaux toponymiques dans les atlas linguistiques et ethnographiques du domaine occitan », Colloque « *Bilan et perspectives de la cartographie ethnologique en Europe* », Université de Provence, novembre 1982. Un développement spécial est consacré au problème du nommé et du nonnommé, local ou régional et au signifiant.

NOTES

- (1) Il convient toutefois de rappeler que Gillieron avait inclus dans sa questionnaire de l'état linguistique de la France un certain nombre de groupes de dialectes, dont une répartition est demandée aux informateurs. L'objectif est d'établir le paradigme verbal, mais il se voit que les données rassemblées par ce moyen ont aussi rapport de l'extension géographique, ne serait-ce qu'à cause des problèmes liés à l'attribution des vocables en contexte (Gillieron comparait la phrase à un terrain contre tout le monde). Sur cet aspect de la recherche du type fondamental de la géographie linguistique, voir par exemple Gillieron, *Le français moderne*, Louvain, 1920, I<sup>er</sup> partie, pp. 117-118.
- (2) Jacqueline Flobert, « Les monographies dialectales (domaines gallo-romans) », in *Langues vivantes*, 18, mai 1973, « Les parlers régionaux », p. 7-8. V. aussi dans le même numéro de *Langues vivantes* l'article de Jean Séguy, « Les atlas linguistiques de la France par régions », pp. 62-90. Il faut signaler que les pays d'oïl, notamment les régions pyrénéennes, ont été particulièrement bien servis en ce qui concerne les monographies de genre « *Wörter und Sätze* » (travaux très nombreux des membres de l'école dite de Harnisch).
- (3) Saint-Fort-Trois, chef-lieu de canton, arrondissement d'Arles, Pas-de-Calais. Cette petite ville a été détruite pendant la seconde guerre mondiale. La première partie de l'article d'Edmond Du Puy dans le *Revue des parlers gallo-romans*, 1887, 1890, 1891, 1892. La seconde partie de l'article est un volume paru à Saint-Fort à Metz.
- (4) « Une sorte de l'ancien français de Saint-Fort », in *Revue des parlers gallo-romans*, t. I, 1887, pp. 97-102.
- (5) Parmi d'autres travaux d'Edmond Du Puy d'inspiration ethnographique, on citera « *Chanson retrouvée sur la feuille de garde d'un exemplaire de « L'orthographe françoise » (fin du XVII<sup>e</sup> siècle)* », « *Conte « retrouvé dans les fascicules de Saint-Fort* », également in *Revue des parlers gallo-romans*, 1887.
- (6) *Manuel de May*, 1973 (et de même sous l'article précis de *Langues vivantes*, 18, p. 77). V. aussi Jean-Claude Dinglard, « *États ethnolinguistiques en Gascogne, aujourd'hui* », in *Ethnolinguistique : contributions théoriques et méthodologiques*, SELAF, Paris, 1981 (LACTO-DOCUMENTS, Études, 21, pp. 69-82). Voir notamment pp. 74-75.
- (7) *Dictionnaire* (cité).
- (8) V. à ce propos A.-C. Dinglard, *Ethnolinguistique de la haute vallée de la Garonne*, 1976, pp. 1 et 2.
- (9) « *Le domaine de l'ethnolinguistique* », in *Langues*, juin 1970.
- (10) « *États ethnolinguistiques en Gascogne, aujourd'hui* », cf. note 2.
- (11) *Anthropologie française*, Paris, 1923, p. 4.
- (12) « *La fonction minimale du dialecte* », in *Les dialectes romans de France et de l'Europe des pays régionaux*, Colloque national du C.N.R.S., Strasbourg, 1971. Avec ce colloque, pp. 27-42. V. aussi la même référence note communication « *L'incidence maximale du fait dialectal* », pp. 43-59.

## PROTESTANTISME ET FOLKLORE EN CÉVENNES

### Réalités et discours

A l'origine du « temps cévenol », de l'histoire des Cévennes perçue par les Cévenols eux-mêmes comme étant leur véritable et unique histoire, se trouve l'événement fondateur de la Réforme. L'identité cévenole, ou plutôt l'entité, telle qu'elle est dite jusqu'à aujourd'hui et ce au moins depuis le XVII<sup>e</sup> siècle, naît avec la Réforme. On pourrait dire que, par la suite, toutes les péripéties de l'histoire ne seront que des « remakes », des mises en écho plus ou moins violentes et passionnées de ce choix initial qui instaure, pour les Cévenols, leur « évidence d'être »<sup>1</sup>.

Mais la Réforme, gagnant la quasi-totalité de la population, du plus humble au plus puissant et sans guère de nuances — pour ce qui nous intéresse dans le cadre de cet article —, ne fut pas simplement un changement d'étiquette religieuse. Quels que soient les motifs initiaux d'adhésion<sup>2</sup>, quelle que soit la longueur de mise en place de la *culture réformée*, il est clair que le passage à la Réforme impliqua l'adhésion à des principes, l'affirmation d'un homme nouveau, qui ne sont pas restées lettre morte en milieu populaire. Bien des auteurs, d'ailleurs, se sont penchés sur cette idée de l'« homme protestant »<sup>3</sup>.

Une des dimensions fondamentales de la Réforme a été la volonté de substituer la *religion* à l'« idolâtrie » et au « paganisme », à la « superstition » et à la « sorcellerie », et de se défaire de tous les « débordements », de l'esprit et du corps, toutes formes d'excès qui ne pouvaient relever que d'une ignorance scandaleuse ou du péché. Trois ou quatre siècles plus tard, au XIX<sup>e</sup> et au XX<sup>e</sup>, l'historiographie protestante, le discours populaire sur l'*identité cévenole* entérinent ces orientations comme acquises, et même comme caractéristiques de la cévenolité huguenote. Tout est dit d'emblée comme si la foi réformée avait balayé, par l'acquisition d'une conception du monde supérieure, d'une plus grande maîtrise de soi, avait balayé donc ce que nous désignerons d'un terme ambigu — aux acceptions

presque contradictoires — mais non dénué de sens et employé par les Cévenols eux-mêmes : le « folklore ». Les témoignages sur ce point sont multiples, et touchent tout ce qui pourrait apparaître comme relevant soit de la « superstition », soit de pratiques trop ostentatoires pour ne pas évoquer le « péché ». Ce discours se retrouve dans un assez grand nombre d'études livresques, œuvres d'amoureux des Cévennes voire de professionnels de l'histoire. Or, chacun sait que depuis maintenant un siècle, diverses études ont montré l'existence d'un folklore cévenol finalement assez marqué <sup>4</sup>.

Nous voudrions dans ces quelques lignes, et malgré la rapidité des raccourcis qu'il nous faudra prendre, d'une part souligner les rapports existant entre protestantisme et folklore en Cévennes — lesquels sont loin d'être seulement négatifs —, et d'autre part tenter de percevoir la dynamique ou l'élaboration d'un discours qui a nié avec force et constance la possibilité même de présence en Cévennes d'expressions d'ordre folklorique.

## I. PRATIQUES DU FOLKLORE

Différents travaux ont été menés sur les relations entre protestantisme et folklore, montrant les difficultés relatives de mise en application des orientations de la Réforme, et ce notamment au début de l'histoire réformée (XVI<sup>e</sup>-XVII<sup>e</sup> siècles) <sup>5</sup>. Nous nous situons dans un temps plus proche, aux XIX<sup>e</sup> et XX<sup>e</sup> siècles, pour voir ce qu'il est effectivement advenu des divers domaines folkloriques en pays cévenol, en fonction d'une relecture protestante du monde. Nous ne tracerons que des grands traits, sachant bien que des contre-exemples existent dans tous les cas, toujours significatifs, mais ne remettant pas en cause, nous semble-t-il, l'ensemble de notre description.

### I.1. Le rythme individuel

Les rites de passage, qui marquent la vie d'un individu de la naissance à la mort, semblent pauvres au regard de leur force dans les pays voisins, languedociens ou provençaux. Bien des rites du mariage, jalonnant le passage de l'état de jeune homme ou jeune fille à celui d'homme ou de femme mariés, sont absents. Les chants rituels sont méconnus. La grivoiserie, ou en tout cas la grossièreté, sont largement exclues du repas de noces. La mort, elle, est empreinte d'une religiosité et d'un recueillement exceptionnels autour de la mémoire du disparu, qui frappent encore aujourd'hui n'importe quel observateur étranger.

Ce n'est pas dire pourtant que ce qui apparaissait aux yeux de la Réforme, voire du catholicisme, et même parfois du pouvoir temporel, comme débordements moraux ou corporels, ou comme relevant

d'une pensée empreinte de magisme, soit véritablement absent. L'accouchement et la première enfance, avec leur flot de rites, ne sont guère différents de ce qu'ils sont en milieu catholique. La conscription, passage à l'état d'homme, se fait à grand bruit. Le charivari reste une prérogative de la jeunesse que personne, sauf les consistoires évidemment — et encore ! — ne lui dénie réellement. Quant à la mort, si elle est un aboutissement plus accepté qu'ailleurs, et si elle se dépouille, du décès jusqu'à l'ensevelissement et concernant le *mort* lui-même, de certaines traditions, elle n'en reste pas moins une dimension non naturelle fondamentale, qui laisse entrevoir une pensée bien éloignée de l'orthodoxie religieuse <sup>6</sup>.

Le protestantisme, en définitive, limite les rites de passage dans leurs aspects festifs outranciers, ou dans leurs manifestations par trop démonstratives. Il donne ou accentue le sens religieux de certaines étapes de la vie et, dans l'ensemble, prend en charge — c'est là l'une de ses grandes forces — la notion de destinée individuelle. Mais il ne réduit qu'assez peu les rituels proprement dits, régissant les rapports entre devenir individuel et structure communautaire, entre individu et nature (ou « surnature »). Le cas est frappant pour la mort. Ici, le décès comme achèvement de la vie sur « la terre » est grandement maîtrisé, intellectuellement. La mort d'un homme n'est pas un sujet tabou. Elle appartient avec clarté à sa destinée : n'est-elle pas l'issue libératrice, les « vacances du Seigneur » ? Il faut, pour se rendre compte de cet étonnant contrôle qu'ont les Cévenols de leur finitude, les en avoir entendu parler, sans fausse pudeur, avec une simplicité déroutante, alors même que, parfois, ils étaient très proche de franchir ce seuil. Rien de comparable, sur ce point, avec ce que l'on peut observer en milieu catholique, en Cévennes ou ailleurs, en basse Provence par exemple. Paradoxalement pourtant, si la mort d'Untel n'est pas taboue, la mort elle-même persiste comme entité. C'est la *Mort*, cette mort rôdeuse que l'on peut présager, qui s'annonce aux confins du visible par l'arbre qui fleurit hors saison, par la branche qui craque sans raison, la tombe qui s'affaisse, la mèche de la lampe qui s'éteint sans nulle explication. Quand l'homme meurt, son destin s'accomplit, dont Dieu est le seul maître. Mais la Mort est présente autour de ce corps, prête à emporter d'autres vies, et de multiples précautions seront prises pour que le décès de l'un, même accidentel, ne soit pas une occasion pour la Mort, fléau de l'au-delà des choses, de se « propager » : insaisissable par les hommes, la Mort ne s'intéresse qu'à eux. D'essence surnaturelle, et alors que l'âme est surtout régie par Dieu, la Mort tire les ficelles des corps vifs, qu'elle s'approprie en les figeant à jamais.

## 1.2. Le rythme communautaire annuel

Le rythme communautaire annuel est des domaines folkloriques celui dont la réduction est la plus nette. Plus de processions bien sûr,

qu'elles concernent la pluie, les moissons, la Vierge ou les saints. Les seules processions attestées sont les processions parodiques moquant le catholicisme <sup>7</sup>. Le cycle de mai est absent. Pâques, le cycle des Douze jours, sont dépourvus d'éléments rituels, à l'exception de rites assez secondaires, symboles surtout de la cohésion et de la pérennité communautaires ou familiales, dont l'armature fondatrice est la foi partagée. Ainsi en est-il de l'omelette du lundi de Pâques ou de la bûche calendale.

Plus étonnante est la très faible place de Carnaval, contrastant avec l'importance de celui-ci dans les régions voisines <sup>8</sup>. Certes, quelques jeunes se « grimaient » et faisaient non sans plaisir la tournée des masques. Dans les bourgs, de façon assez éparse, un mannequin pouvait être brûlé ou noyé. Mais Carnaval reste un divertissement très restreint, sans envergure rituelle, sans excès. Car si le protestantisme officiel l'a combattu, tout comme d'ailleurs le catholicisme, le protestantisme populaire a peu à peu fait sien ce rejet. Pour le Cévenol protestant, Carnaval est par essence un débordement catholique. Il ne peut y avoir de mardi gras lorsqu'il n'y a pas de vendredi maigre ! Et l'on rencontre aujourd'hui encore tout un discours critique à l'encontre du Carnaval « catholique », avec une argumentation implacable pour un protestant. Les excès carnavalesques sont perçus comme l'une des contradictions les plus fortes d'un catholicisme dont on proscriit les préceptes. Ce sont de plus des excès outranciers : la licence collective qui permet par exemple le travestissement des sexes ne peut relever que d'un abâtardissement moral.

La Saint-Jean n'a pas subi le même sort. Le protestantisme a pourtant très tôt combattu les feux de Saint-Jean : « En la papauté, écrit Calvin, on fera fête solennelle chacun an pour célébrer la naissance de saint Jean Baptiste et puis la-dessus les feux de joie seront faits qui seront pleins de sorcellerie... Voilà comme le diable a introduit non seulement une superstition mais une pure sorcellerie » <sup>9</sup>. Mais cette critique, si on la trouve quelquefois exprimée, n'est pas vraiment passée au niveau populaire. Des fêtes folkloriques du cycle annuel, la Saint-Jean reste, jusqu'au milieu de ce siècle, la plus marquée. Non pas, bien sûr, comme fête en l'honneur de saint Jean. « L'enquête sur les feux de St-Jean, écrit Adrienne Durand-Tullou, montre qu'il n'existe dans notre département (Gard) aucune relation entre la pratique du feu et le patronage de St-Jean » <sup>10</sup>. Notons au passage que cette remarque semble valoir pour les régions catholiques. Mais quel est donc le sens du feu ? La réponse est évidemment périlleuse. Toujours est-il que, concernant les régions protestantes, le caractère purificateur et fécondateur du feu de Saint-Jean est très largement attesté. Diverses herbes seront cueillies la veille ou la nuit de Saint-Jean, qui auront des vertus prophylactiques, seront employées dans la guérison de certaines maladies, ou comme protection contre

les sorciers ou le mauvais œil. Malgré certaines explications du feu aujourd'hui couramment avancées populairement (« c'était un moyen de se compter, dans les campagnes »), il y a là un magisme persistant indéniable.

### 1.3. Les débordements du corps et de l'esprit

On sait le soin longuement apporté par les diverses instances protestantes à lutter contre tout ce qui pouvait incliner au péché ou en être une manifestation scandaleuse. Les jeux, particulièrement de hasard, qui étaient la négation même du *travail*, les jurons, la danse, expression diabolique par excellence, ont été les cibles principales de cette lutte. On peut dire à leur égard que, globalement, le protestantisme populaire a suivi les consignes, et surtout a adhéré aux critiques dont elles procédaient. De la fin du XVII<sup>e</sup> siècle et durant le XVIII<sup>e</sup>, il est difficile d'imaginer une population à la religiosité exacerbée et souvent inspirée, s'adonner sans retenue aux jeux proscrits, à la danse, ou jurer par Dieu. L'adultère est sévèrement réprimé, les mariages mixtes très fortement condamnés. Le 7 novembre 1657, la marquise d'Anduze elle-même, sur l'ordonnance du consistoire, fait réparation publique de son mariage « avec une personne de contraire religion ». On peut aisément concevoir le poids d'une telle démarche, faite par « la plus grande dame de la ville »<sup>11</sup>. Jusqu'au XIX<sup>e</sup> siècle, la danse restera très marginale, encore proscrite aujourd'hui par certains milieux, et les mariages mixtes, jusqu'à ces dernières décennies, donneront parfois lieu à bagarres et désordres<sup>12</sup>.

Un exemple significatif de l'austérité de mœurs dans laquelle s'installe, avec la Réforme, le protestantisme cévenol, est peut-être celui de l'absence, pour la période considérée, de toute pratique instrumentale populaire constituant véritablement une tradition culturelle intégrée. Curieusement le hautbois rustique, l'*auboi*, est bien attesté, au début du XIX<sup>e</sup> pour le moins, dans la périphérie immédiate des vallées des Gardons, comme instrument à danser accompagné souvent du tambour, alors qu'il est absent des Cévennes protestantes<sup>13</sup>. On ne peut se contenter de voir là le seul fait du hasard : les Cévenols par force connaissaient cet instrument dont l'usage était commun dans les contrées voisines. La Cévenne, pourrait-on dire, a refusé le hautbois.

Le contrôle des mœurs fut mené tant par les synodes et les consistoires que par la communauté elle-même et les familles. Ce n'est que lentement, au cours du XIX<sup>e</sup> siècle, qu'est apparue une certaine détente, détente timide qui n'est pas allée, il s'en faut, jusqu'à une « libération », terme tout à fait incongru pour l'époque. La description que fait pour le tournant de ce siècle André Chamson dans *Le crime des justes* n'est pas sans vérité, et les faits rapportés ne sont pas aussi exceptionnels qu'il pourrait y paraître<sup>14</sup>.

#### 1.4. Un folklore persistant : le magisme quotidien

En ce qui concerne le magisme quotidien : rites de protection, procédés prophylactiques, interdits de tous ordres, conduites de réusite de certaines opérations, il est évident que le protestantisme, de façon générale, n'a rien ou que peu extirpé. On pourrait même penser qu'à certains égards, en tentant de reléguer ces pratiques dans l'interdit, il en a en quelque sorte renforcé l'efficacité supposée. Mais le problème en fait n'est que rarement énoncé par les Cévenols. Ces domaines relèvent la plupart du temps de l'évidence culturelle : on ne se pose pas de question sur leur conformité au dogme protestant. Quoi de plus « naturel », en effet, lorsqu'on met des œufs à couver, que de les mettre en nombre impair ? Quoi de plus normal, pour protéger la couvée du *trelus* — le changement de lune —, que de l'entourer d'un cerceau ou d'y joindre une pièce de monnaie en récitant la formule : « *Dôs poletas e un galhon - Diu benigue lo travalhor* » (deux poulettes et un coquelet, Dieu bénisse le travailleur) ? Qui par ailleurs nierait le danger qu'il y a — cela porte malheur — à transplanter du persil ? Toutes ces choses semblent s'imposer d'elles-mêmes, au même titre presque qu'il est « naturel » de saler la soupe.

Plus étonnante, la pratique de l'*enclausit*, qui pourrait paraître outrancière par rapport au protestantisme officiel, est assez fréquemment rapportée : elle est notée par Boissier de Sauvages, Pierre Parlier, Philippe Joutard, et je l'ai moi-même recueillie plusieurs fois<sup>15</sup>. Et pourtant : ayant pour but de protéger une propriété donnée contre des incursions du renard ou de l'épervier, néfastes pour le poulailler, tout y est de l'ordre du symbolisme magique. « Celui qui a le don, écrit le pasteur Parlier, doit opérer une nuit sans lune ; il doit être accompagné par un membre de la famille, en chemise, ou de la plus jeune fille de la maison (il est précisé qu'elle doit être nue). Le sorcier porte une lanterne. Celui qui l'accompagne prend un morceau de lard qu'il frotera sur ses lèvres en prononçant cette formule : '*poulo dedin ; reinal defouro*' (poule dedans ; renard dehors), en faisant le tour de la propriété ». Toute une série de précautions, que nous ne détaillerons pas, doivent ensuite être prises pour éviter de rompre le charme, réputé très efficace. Pour l'expérience que nous en avons, au XX<sup>e</sup> siècle, des pratiques telles que celle de l'*enclausit*, si elles appartiennent à l'intimité communautaire et ne sont pas toujours très facilement dites devant l'étranger, ne sont pas non plus vraiment perçues comme illicites. Elles résultent de la perception que l'on a des forces qui sont en jeu dans la « nature », et de la façon dont on peut s'en accommoder.

Certaines fois, pour ces « menus faits » de la vie quotidienne, les cérémonies de la vie religieuse sont mises à contribution, à l'insu évidemment des autorités concernées. En basse vallée Longue, le jour des Rameaux, les protestantes portaient la graine de vers à soie cachée dans leur corsage, et le pasteur bénissant les fidèles « bénissait

en même temps la graine », donnant toutes ses chances à la récolte future <sup>16</sup>. A Ardaillers, la graine était bénie par le curé en l'église Saint-Roch, le premier mardi d'avril. Et bien des protestants, selon Charles Atger, ne pouvant assister à la messe, confiaient leur graine à une voisine catholique <sup>17</sup>. Il est possible, voire probable, que de telles pratiques, chez les protestants, soient assez récentes, ne remontant pas au-delà du XIX<sup>e</sup> siècle. Mais elles sont néanmoins significatives, nous semble-t-il, de la continuité qu'il peut y avoir, en milieu populaire, entre espace religieux et univers magique.

Parlant de la mentalité des populations du XVI<sup>e</sup> siècle, Jean Delumeau affirme : « Désirer, regarder, parler : c'est déjà agir. Dans ce monde totalement vitalisé, où rien n'est vraiment matière, il n'existe pas de différence de nature entre causalité matérielle et efficacité des forces spirituelles. D'où l'importance des incantations et des rites » <sup>18</sup>. Nous trouvons là, clairement décrite, la mentalité des populations cévenoles perdurant au XIX<sup>e</sup> siècle, et même, pour partie, au XX<sup>e</sup>.

### I.5. Les réinterprétations folkloriques : la sorcellerie

Le domaine le plus évident de la réinterprétation folklorique en milieu protestant est certainement celui, au sein du magisme, de la « sorcellerie », du mauvais œil et des guérisseurs. Trois auteurs ont, pour les Cévennes, abordé le sujet : Pierre Parlier en 1959, Roger Bastide en 1971, Philippe Joutard en 1977 <sup>19</sup>. Pierre Parlier, qui a vécu en Cévennes, aujourd'hui pasteur, va très loin dans son affirmation de l'importance du phénomène sorcellaire. « Dans de nombreux villages, écrit-il, il y a un 'sorcier', quelqu'un qui a le 'secret' ; *il est indispensable de connaître son existence pour pouvoir comprendre le milieu* » <sup>20</sup>. De même Roger Bastide : « Lorsque j'étais enfant, dans la région d'Anduze (Gard) où je passais mes vacances, j'ai été nourri de ces histoires de sorcellerie, j'ai connu des gens ou des bêtes 'enmasqués', on m'a retourné souvent la manche de ma chemise au passage de quelque vieille femme qui avait le 'mauvais œil' (car le mauvais œil ne peut rien si on a un objet 'à l'envers'). Je ne puis dire, après tant d'années, si ces sorcières contre l'influence desquelles on me protégeait par un rite prophylactique étaient ou non protestantes, du moins d'origine sinon de pratique dominicale, du moins aucun protestant (sauf ceux de la bourgeoisie) ne niait l'existence de ces êtres démoniaques » <sup>21</sup>.

Nous ne nous lancerons pas dans une typologie des pouvoirs de guérison ou d'ensorcellement, que les auteurs précités ont déjà étudiée. Plus nous importe l'essence des pratiques mises en jeu, par rapport à l'orthodoxie religieuse, ou plutôt l'infléchissement apporté aux croyances et pratiques par la présence d'une nouvelle pensée, d'un nouveau code religieux.

Comme le soulignent aujourd'hui une multitude d'informateurs, il est évident que « religion » et « superstition » ont longtemps fait bon ménage : « Ils étaient superstitieux tout en étant religieux... Ça semble bien contradictoire pour nous, si on y réfléchit... Mais c'est du même domaine quand même ! Du domaine intérieur, du domaine de l'imagination ! »<sup>22</sup>. Les pratiques magiques, sans intervention d'ordre religieux, pour désensorceler ou à caractère prophylactique, existaient tout autant et avec le même symbolisme, le même type d'efficacité, en milieu protestant que catholique. Ainsi la précaution de retourner la manche d'un vêtement pour éviter l'emprise du mauvais œil, citée par Roger Bastide, était-elle très répandue. C'est là un premier point.

Une seconde remarque sera la réduction apparemment quasi totale des pratiques magiques utilisant un rituel catholique. L'opposition au catholicisme fut trop forte pour que de telles pratiques soient régulièrement usitées, dans le magisme quotidien. Mais, le malheur étant le malheur, ces pratiques reviennent en retour comme dernier recours, avec une efficacité symbolique probablement accrue, puisqu'elles relèvent d'un interdit absolu. Les témoignages sur ce point sont nombreux ; on en trouve chez Bastide, chez Joutard, qui cite le désormais fameux « Sermon sur les préjugés » du pasteur Vincent. Celui-ci, en 1845 à Vébron, exhorte avec force ses fidèles à ne plus se soumettre aux « devins », aux « conjurateurs », aux « sorciers », et surtout à ne plus se réfugier « en présence de malheurs imminents ou de malheurs accomplis (...) sous l'influence des messes »<sup>23</sup>. Certains rituels, employant tout à la fois le « patois », le français (langue presque liturgique pour les protestants), le latin (langue de l'obscurantisme !), invoquent très précisément la Vierge et les saints, « Monsieur Saint-Pierre », « Monsieur Saint-Jant », « Monsieur Saint-Martin ». Ils doivent être répétés trois fois (ou plus), entrecoupés de « Je vous salue » et de « Notre Père », et être énoncés avec attention et respect, car sinon « cela ne servirait de rien »<sup>24</sup>. A cette dernière précision, on s'aperçoit que l'efficacité réside dans le suivi rigoureux du rituel lui-même. Licites en quelque sorte en milieu catholique, puisque s'adressant à des puissances reconnues, on peut imaginer l'extrême force de tels rituels en milieu protestant, lorsqu'ils invoquent et utilisent systématiquement des éléments violemment répudiés par le protestantisme populaire lui-même, comme on le verra avec la thématique des contes. A n'en pas douter, ce type d'invocation, pour le protestant qui était conduit à s'y soumettre, était, plus qu'un pacte avec le catholicisme, une invocation au Diable, omniprésent dans la quotidienneté, et dont le catholicisme était une des forces d'expression.

A côté de cette réinterprétation, négative en quelque sorte du point de vue protestant puisque revalorisant ou survalorisant les rituels catholiques, nous trouvons des réinterprétations plus ortho-

doxes, ou qui prennent tout au moins la Bible, le message évangélique ou la foi religieuse comme points d'appui. Ainsi le guérisseur protestant, du moins, parmi les différents types de guérisseurs, celui qui professe au grand jour, a-t-il un « don » — et non un *savoir* comme le guérisseur catholique —, lequel don lui est attribué par le Saint-Esprit. Il guérit par l'intermédiaire de Dieu. La Bible, le *Livre* par excellence, est un instrument commun de divination. Livre absolu, n'est-elle pas la vérité même ? Enfin, ce qui est le plus frappant, et que peu d'auteurs ont souligné, est l'interprétation biblique permanente du mauvais œil comme expression du péché d'envie, interprétation inexistante en pays catholique. L'ensorcellement par le mauvais œil *signe*, quant à celui qui le « jette », l'infraction au dixième commandement : « Tu ne convoiteras pas la maison de ton prochain. Tu ne convoiteras pas la femme de ton prochain, ni son serviteur, ni sa servante, ni son bœuf, ni son âne, rien de ce qui est à ton prochain ». Aussi, celui qui porte le mauvais œil n'est-il pas tant sorcier que pécheur. Le sort qu'il porte est la plupart du temps involontaire. « Si on convoite ou si on envie, on est capable de causer un préjudice à la personne qu'on envie ou qu'on convoite... *puisque'il faut pas le faire* »<sup>25</sup>. Certes on ne montre pas les animaux aux visiteurs, dans les étables particulières, on ne montre guère les chambres de vers à soie, mais les visiteurs eux-mêmes préfèrent parfois refuser cette visite, craignant d'engendrer un mal qu'ils portent malgré eux ou, bien sûr, d'en être accusés.

En fait, loin de chasser la sorcellerie populaire, le protestantisme l'a renforcée, légitimée, dans une religiosité où le « diable », « mot que l'on ne prononce pas », se manifeste en permanence. Une comparaison avec les milieux catholiques cévenols serait des plus probantes. Alors que le sorcier catholique est « le maître de la nature », sorte de dieu Pan, le sorcier protestant de magie noire (à distinguer de celui qui porte le mauvais œil), qui pratique les anti-Livre comme *Le Grand Albert*, est la proie de l'« antéchrist » : il sombrera dans la maladie et la folie. Sorciers et jeteurs de sort sont sous la coupe de Dieu ou diable, en quelque sorte prédestinés : ils ne subissent que leur destin. Il n'y a ni liberté ni joie dans le péché, pas plus qu'il n'y a d'issue<sup>26</sup>.

#### 1.6. Les créations folkloriques

Où s'arrêtent les « réinterprétations » folkloriques, où commencent les « créations » ? C'est là une question théorique ou d'appréciation, que nous nous contentons de poser, relativisant la valeur de nos intertitres, sans pour autant en débattre.

Nous citerons ici trois cas de créations folkloriques, présentant des traditions très différentes par leur forme, leur fonction, leur mode de transfert, mais appartenant néanmoins au même domaine : la littérature « orale ».

### 1.6.1. Les complaintes du XVIII<sup>e</sup> siècle

Le premier exemple est celui des complaintes sur les prédicants martyrisés au XVIII<sup>e</sup> siècle. Ici la création est, peut-on dire, « totale », à peu de chose près. Les dates de composition s'échelonnent des années 1710 aux années 1760. Les pièces, toutes en français, écrites à la gloire des martyrs et pour l'édification des fidèles, avec la plupart du temps un souci scrupuleux de soumission aux faits, sont généralement très longues, allant d'une vingtaine à une centaine de couplets, chantés semble-t-il le plus souvent sur des airs religieux. A la différence du psaume ou du cantique, chants officiels de la Réforme, la complainte, quoique licite, n'est jamais chantée en chœur au culte. Elle n'est pas un chant religieux à proprement parler, et appartient à la communauté *dans* l'histoire. Elle n'est exprimée que par un seul chanteur, devant un auditoire de coreligionnaires, familial ou de quartier. Si le support écrit a souvent été utilisé comme moyen de transmission et de mémorisation — la relative abondance des copies en atteste —, la transmission orale fut aussi importante, ainsi que le montre, pour une même complainte, la diversité des versions.

Chants du XVIII<sup>e</sup> siècle, les complaintes restèrent populaires pratiquement jusqu'à la fin du XIX<sup>e</sup> où elles étaient encore chantées, dit-on, dans les ateliers de filature. Leur transmission est aujourd'hui rompue : plus personne ne les connaît de mémoire, quoique tout un chacun se souvienne, nous le verrons, de l'existence ancienne de ces chants spécifiques <sup>27</sup>.

### 1.6.2. Le légendaire camisard

Second cas de création folklorique dans la Cévenne huguenote, la présence du légendaire camisard depuis le XVIII<sup>e</sup> siècle a été bien mise en évidence par Philippe Joutard <sup>28</sup>. Ce légendaire, tout à fait propre au pays, a pu emprunter des souvenirs historiques antérieurs à la guerre des Camisards (1702-1704), et s'inspirer même de motifs légendaires très anciens, voire préchrétiens <sup>29</sup>. Alors que les complaintes décrivent des faits limités et bien repérables, dans des textes ordonnés, il s'agit ici d'une sorte de mémoire épique, multiforme et bouillonnante, qui a élargi les deux ans d'une guerre inspirée et glorieuse à l'ensemble de l'histoire cévenole. A croire, comme le propose justement Philippe Joutard, que cette noblesse acquise dans le combat, transmise avec passion, a longuement servi à mieux supporter les contraintes de la période de l'Eglise pacifique du Désert <sup>30</sup>. Ancré tout à la fois dans des souvenirs d'ordre familial, de quartier, ou ayant trait aux grands personnages ou événements de la guerre, le légendaire camisard s'est maintenu vivace jusqu'à nos jours, intégrant en son sein, comme si de rien n'était, aussi bien certains souvenirs révolutionnaires que les souvenirs de la séparation de l'Eglise et

de l'Etat, et ceci dans la mémoire parfois de témoins directs<sup>31</sup>. Il est à noter que, alors que les plaintes, rappelant les souffrances de l'Eglise du Désert *restaurée*, conformes donc aux positions officielles d'alors puis à celles de l'historiographie protestante, ont été transmises au grand jour, le légendaire camisard, remémorant une révolte réprouvée par ces mêmes instances, et ce au moins jusqu'au XIX<sup>e</sup> siècle, semble s'être transmis « sous le manteau », et n'a jamais connu les honneurs de la transmission écrite.

### 1.6.3. Le conte

Enfin le troisième exemple est celui du conte. Pourtant dirions-nous, rien de plus ancien et de plus international, généralement, que le conte, rien au fond de plus banalisé. Mais en Cévennes, nous voici, avec quatre siècles de protestantisme persécuté et militant, dans un merveilleux laboratoire en matière folklorique. Et nous n'hésiterons pas à dire que les Cévennes ont créé un bagage de contes qui leur est propre, à bien des égards. Sans entrer dans un détail trop complexe, expliquons quelque peu<sup>32</sup>.

La tradition cévenole a d'abord opéré un tri très net dans le fonds indo-européen ou plus proprement européen du conte populaire. Le couperet est tombé sans conteste sur le conte merveilleux, pourtant partout ailleurs considéré comme le conte par excellence. C'est que la contradiction entre les thèmes du conte merveilleux et la volonté rationalisante du protestantisme populaire, dans les domaines du moins — comme celui du conte — où l'irrationnel pourrait être aisément appréhendé comme tel, était d'autant plus insurmontable qu'un autre merveilleux, celui des héros de l'Ancien Testament, résonnait d'une vérité bien plus grande aux oreilles admiratives des petits huguenots. Les témoins sont nombreux, jusqu'à aujourd'hui, dont les héros de l'enfance furent David et Goliath. Quant au loup et à l'ogre, pouvaient-ils faire concurrence à la « Grande Babylone », l'Eglise catholique ?

Outre ce choix, éliminatif, les Cévenols ont encore radicalement transformé le contenu idéologique des contes « retenus ». Ceci, bien sûr, dans les grandes lignes du répertoire. Le domaine le plus probant est évidemment celui des contes à motifs religieux. C'est, des contes facétieux, le domaine le plus large, dans lequel s'inscrivent divers contes qui dans la tradition générale évoluent dans un monde profane. En Cévennes le seigneur devient l'évêque, le paysan le curé ou le paroissien de base. De plus la quasi-totalité de ces contes est légendifiée, acquérant par là une plus grande force de représentation. Ces déplacements, tant dans les motifs de détail que dans l'ancrage réel supposé, permettent la mise en œuvre au travers du conte d'une critique radicale de l'Eglise catholique, d'autant plus forte que les héros sont les catholiques eux-mêmes : l'humble paroissien ou le curé du

coin, lequel « parlait le patois comme tout le monde ». La thématique profonde suit très précisément les griefs les plus populaires du protestantisme contre le catholicisme : critique de la hiérarchie au sein de l'Eglise, critique du « culte » des morts, de l'adoration des images, du culte des saints, de l'emploi du latin comme langue obscurantiste, du célibat des prêtres, etc. Paradoxalement, et c'est une des raisons de l'efficacité de ce répertoire qui n'a rien d'« ambigu », on ne trouve là ni contes vraiment licencieux, communs en milieu catholique concernant les curés et les expressions du « sacré », ni critique des catholiques du *pays*, qui sont en fait présentés, héros, comme des protestants prisonniers d'une Eglise qu'ils renversent symboliquement de l'intérieur.

Il est curieux de constater que le conte cévenol, arme idéologique vivement acérée, utilisé pour partie dans l'éducation religieuse « spontanée », tant au niveau des dogmes que dans la formation du sentiment identitaire, largement attesté par les enquêtes contemporaines, n'ait que très tard émergé dans un discours qui le reconnaisse, en l'occurrence le seul discours scientifique. A la différence des complaintes et du légendaire camisard, il n'a jamais été une référence identitaire emblématique, à afficher comme titre de noblesse aux yeux de l'étranger. C'est que, dans un pays où l'histoire est première, il se situe, à l'inverse du légendaire camisard et des complaintes, à côté de l'histoire - même s'il en est le produit - dans une sorte d'espace atemporel. Il est peut-être la tradition la plus intime, celle dont la fonction de représentation n'est qu'interne à la communauté. On ne rit qu'entre soi, quelle que soit la profondeur du rire, on ne rit que dans la connivence, d'un rire qui paraît banal et sans relief à qui n'en possède pas les clés.

Et pourtant : à travers ce qui est devenu le « légendaire » des contes, les Cévenols ont mythiquement reconstruit un pays unitaire : les catholiques d'en face sont ceux-là mêmes qui se reconnaissent en nous et qu'ainsi nous pouvons reconnaître. La déchirure historique, à bien des égards douloureusement vécue, a été — étrange force de la parole — pensée d'historiettes gorgées de sens.

## II. L'ENJEU DU FOLKLORE

### II.1. Un pays dit sans folklore

« Les observateurs lucides, à l'époque moderne, écrit Emmanuel Le Roy Ladurie, sont en effet conscients du caractère d'imprégnation universelle qu'a revêtu le Calvinisme en Cévennes, dans l'existence journalière des habitants : la conversion religieuse a été, dans le cas cévenol, intégrale, au point d'aboutir, fait unique en France, à déraciner totalement le folklore »<sup>33</sup>.

Cette assertion d'un grand historien, au point où nous en sommes de notre développement, ne peut être considérée que comme une grave méprise. Pourtant, l'idée émise semble corroborée par de nombreux historiens des Cévennes comme par les Cévenols eux-mêmes, ou en tous cas leurs écrivains. « Dans les Basses-Cévennes, écrit Charles Bost sur lequel s'appuie Le Roy Ladurie, qui sont toujours demeurées en grande partie protestantes, on ne retrouve plus aujourd'hui de chansons populaires. Elles ont disparu devant les Psaumes. Hier encore, les aïeules les chantaient pour endormir les enfants au berceau »<sup>34</sup>. Quatre-vingts ans plus tôt, en 1842, Napoléon Peyrat écrivait de même : « Les plaintes et les légendes du désert furent les premiers chants et les seuls récits que j'entendis dès le berceau »<sup>35</sup>. Plus près de nous, en 1980, Max Olivier-Lacamp affirmait : « En passant, sait-on qu'il n'existe pratiquement aucun folklore qui ne soit biblique dans la Cévenne huguenote ? Aucun conte, aucune bonne histoire, aucune chanson, à part quelques plaintes inspirées par les drames des massacres et de la persécution... »<sup>36</sup>. De même André-Georges Fabre, cherchant à définir les Cévennes : « Mais elles n'ont même pas de folklore : la rigueur huguenote semble les en avoir privées »<sup>37</sup>.

Nous pourrions égrener longuement ce type de citations, prises chez de très fins connaisseurs des Cévennes. Et pourtant. Concernant la chanson, dont il vient d'être par trois fois question, nous avons pu réunir par enquête directe, dans les années 1970, plusieurs centaines de versions populaires de tradition orale, en occitan — alors que le chant religieux est en français —, et ce sur le seul espace des vallées des Gardons<sup>38</sup>. A la fin du siècle dernier, Montel et Lambert ont eux aussi récolté et publié, avant même que n'écrive Charles Bost, plus d'une centaine de chansons cévenoles, alors que les Cévennes n'étaient somme toute qu'une région minime de leur espace de prospection<sup>39</sup>. Parmi ces chansons, un certain nombre sont spécifiquement cévenoles ; d'autres appartenant à des aires de diffusion plus larges, présentent des formes cévenoles caractérisées, et à l'intérieur même des Cévennes des différenciations micro-régionales, l'ensemble montrant une vivacité et une longueur de transmission indéniables.

D'où vient alors ce consensus qui, au nom du protestantisme, nie contre l'évidence l'existence d'un folklore en Cévennes ? Pourquoi la lucidité présumée, à laquelle fait référence Le Roy Ladurie, a-t-elle été accordée aux discours plutôt qu'aux faits ? Car si l'on regarde de près ces négations du folklore, on s'apercevra qu'elles n'émanent jamais d'enquêteurs de terrain, qu'elles ne sont jamais le fruit d'études réellement centrées sur l'objet qu'elles réfutent. Examinons la phrase de Charles Bost : c'est un témoignage qui a peu de sens. Opposant, d'« hier » à « aujourd'hui », « chansons populaires » et chant des Psaumes, Charles Bost ne peut en appeler qu'à

deux temps : *avant* et *après* la Réforme. Or aucun document ne décrit l'état de la tradition chansonnière cévenole avant la Réforme : l'affirmation de Charles Bost est — apparemment, nous aurons à y revenir — gratuite. La plupart des chansons folkloriques que l'on a pu recueillir aux XIX<sup>e</sup> et XX<sup>e</sup> siècles, en Cévennes comme ailleurs, datent au plus des XVIII<sup>e</sup> et XVII<sup>e</sup> siècles, soit d'après la Réforme. Deuxième gratuité. Quant aux chants que les aïeules chantaient « pour endormir les enfants au berceau », ce ne sont pas les « chansons populaires » en général — il y a là un manque de rigueur —, ce ne sont pas non plus les chants qui ont particulièrement été concurrencés par les Psaumes — il y a là un manque de logique ou d'analyse —, et ce ne sont pas surtout ceux qui avaient disparu même du temps de Charles Bost, et il y a là un manque d'exactitude. Le « témoignage » est donc nettement partisan. Il n'est pas à prendre au pied de la lettre.

## II.2. Historicité du folklore cévenol

Toutefois, devant cette avalanche d'affirmations dénégatoires, une question doit être impérieusement posée : chacun parle-t-il bien des mêmes temps ? Les uns ne nieraient-ils pas le folklore pour les temps anciens, du XVII<sup>e</sup> au XVIII<sup>e</sup> siècle, tandis que nous ne pourrions l'établir que pour les temps récents, du XIX<sup>e</sup> au XX<sup>e</sup> ? Y aurait-il eu au cours du XIX<sup>e</sup> siècle, après la fin des tensions religieuses, une réémergence de la culture folklorique ? Voilà des questions importantes, mais pour nous les réponses seront claires, quoique nuancées.

### II.2.1. Mouvement aux XIX<sup>e</sup> et XX<sup>e</sup> siècles

On ne peut affirmer que d'avant la Réforme et jusqu'au XX<sup>e</sup> siècle la teneur ou l'importance relative des divers domaines de l'expression folklorique en Cévennes aient été égales.

Sans remonter loin dans le temps, on perçoit au XIX<sup>e</sup> et au XX<sup>e</sup> siècles des évolutions indéniables. Globalement, et malgré les mouvements du « Réveil » protestant, une certaine détente du sentiment religieux au XIX<sup>e</sup> permet le développement de certains secteurs, notamment de la danse et du chant profane. Les répertoires chansonniers s'élargissent considérablement, et la pratique de la danse, marginale au XVIII<sup>e</sup>, s'intensifie quelque peu. Pour l'époque très contemporaine, on assiste par ailleurs à une réduction très nette de l'ensemble des domaines, des rites de passage à la littérature orale. Curieusement, le domaine qui résiste le mieux est celui du magisme.

### II.2.2. Le folklore au moment de la mise en place de la Réforme

Durant la période de mise en place de la Réforme, de nombreux documents nous montrent les autorités réformées luttant contre les

manifestations folkloriques les plus diverses : certains éléments des rites de passage, la sorcellerie, la danse, les chants profanes, carnaval même. L'hypothèse la plus probable est qu'alors le folklore cévenol n'est guère différent de ce qu'il est dans les contrées voisines, et que seules la Réforme et l'histoire lui imprimeront peu à peu ce relief particulier que nous avons décrit. Mis à part de rares secteurs, comme celui du chant populaire dont le répertoire variera, on peut dire qu'est alors présent tout ce que l'on retrouvera par la suite — à l'exception bien sûr de la mémoire historique des événements non encore advenus —, comme ce que l'on ne retrouvera plus. Citons par exemple cette très éloquente affirmation tardive de la danse, en 1676, à travers une chanson qui se moque de la condamnation prononcée par un consistoire :

« Que le consistoire d'Aulas  
Nous menace d'un grand fracas  
Pour avoir branlé le dimanche  
Qu'il délibère incessamment  
De vouloir supprimer la danse.  
Cela nous est indifférent  
Enfin que contre les danseurs  
Ils s'érigent tous en censeurs  
Qu'on nous suspende de la Cène  
En consistoire ou autrement  
On ne se met plus fort en peine  
Cela nous est indifférent... »<sup>40</sup>

En 1600, le synode d'Uzès menace ceux de St-Etienne-Vallée-Française de privation du ministère s'ils ne renoncent pas « aux danses, *masques*, et autres dissolutions aux églises... »<sup>41</sup>. C'est là une forte condamnation, qui atteste selon Jeanine Garrisson-Estèbe de l'intensité d'une pratique qui va par la suite grandement se réduire. En 1585, les synodes provinciaux de Castres et de Montpellier « s'opposent aux distributions d'argent lors des funérailles, mais si l'on en croit les actes de celui de Montpellier en 1596, la tradition perdure à Alais et autres églises cévenoles »<sup>42</sup>. De même lutte-t-on contre les charivaris, les pratiques ostentatoires du deuil, la crainte du « nouement d'aiguillettes », le recours aux devins et sorciers... En toute hypothèse même, on peut avancer que le corpus des contes est pour une bonne part en place. Car il est plus logique qu'il en soit ainsi, puisque son fonds est ancien et de diffusion très large, plutôt que de voir soudainement se concentrer ce corpus, qui ne peut bien sûr surgir ex nihilo.

### II.2.3. Du XVII<sup>e</sup> au XVIII<sup>e</sup> siècle

Ce n'est donc que peu à peu que le folklore cévenol, que nous présumons identique au départ et dans son ensemble au reste du folk-

lore méridional, va se caractériser. Le chant et la danse vont reculer. Les rites de passage vont se dépouiller partiellement : disparaissent les distributions d'argent, les messes dites pour les morts... Le carnaval devient sporadique. La religiosité installe une certaine austérité des mœurs, tandis que les préceptes réformés devenus populaires rejettent un certain nombre de rites comme expressions du papisme. Il est plus que probable que, dans cette régression du folklore, l'exacerbation produite par la persécution religieuse aux XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles jouera un grand rôle en renforçant puissamment le sentiment identitaire huguenot.

Les contes, par contre, vont s'investir d'un sens nouveau et, certainement, être « triés sur le volet ». Les complaintes, le légendaire camisard se forgeront dans l'histoire des luttes. Mais, à côté de ces éléments qui disparaissent ou apparaissent, « marquant les tournants », un grand nombre d'autres vont perdurer, parallèlement à la religion ou relus à travers elle. Ainsi du charivari qui, parce qu'il donnait lieu à des excès ou était un excès en soi, a été noté par les autorités qui le combattaient. En voici un à Barre-des-Cévennes, en 1664, mené par « plusieurs habitants du dit lieu, tant mariés que de la jeunesse, assistés des consuls et officiers de la R.P.R... »<sup>43</sup>. En voici un autre en 1712 à St-Hyppolite-du-Fort, alors que la guerre des Camisards est encore dans tous les esprits ; on y met en loterie, à 2 sols le billet, Monseigneur l'Evêque d'Alais, ce qui constituait une grave provocation<sup>44</sup>. En 1805, au Vigan, en voici encore un, qui se déroule avec la complicité du maire<sup>45</sup>. La vivacité des charivaris durera jusque dans les années 1950. Les descriptions détaillées que nous possédons laissent entrevoir la violence de ces manifestations : violence matérielle et symbolique (représentation de bâtards, de femmes au suaire), dans laquelle les convictions religieuses, si elles devaient intervenir, n'étaient jamais que l'huile jetée sur le feu.

Quant au magisme et à la sorcellerie, grandement présents aux XVI<sup>e</sup> et XVII<sup>e</sup> siècles, aux XIX<sup>e</sup> et XX<sup>e</sup>, systèmes complexes d'appréhension du monde, comment imaginer qu'ils peuvent se rompre au XVIII<sup>e</sup> pour renaître ensuite, sans raison, de leurs cendres ? Philippe Joutard, Jeanine Garrisson-Estèbe se sont posé la question de leur absence relative dans les préoccupations des consistoires. Ils l'ont expliquée par des urgences plus pressantes, comme la réformation des mœurs, la lutte contre le papisme. Philippe Joutard, pour les époques plus récentes (XIX<sup>e</sup>-XX<sup>e</sup>), s'étonne du silence des pasteurs, le pasteur Vincent, de Vébron, faisant justement exception<sup>46</sup>. Il voit finalement dans ce silence une position réaliste : les pasteurs comprennent que le magisme fait partie de l'univers de leur troupeau, et qu'il ne leur servirait à rien de s'y opposer systématiquement. Nous ajouterons que sur bien des domaines et bien des rites on peut préjuger sans grand risque que les croyances des anciens des consistoires étaient identiques à celles des simples paroissiens. Depuis le

XIX<sup>e</sup> siècle, des attestations nombreuses nous sont données selon lesquelles les pasteurs eux-mêmes devaient se conformer à certaines conduites. Ainsi pas plus que quiconque ne pouvaient-ils, après un ensevelissement, faire une visite chez une personne avant que d'être passés par leur propre demeure. Car ils auraient apporté la mort. Par ailleurs, presque tous les auteurs qui ont traité de la persistance de la sorcellerie en milieu cévenol en ont parlé comme d'une chose étonnante. Mais est-ce bien étonnant ? Pour l'opinion commune, et parfois pour les scientifiques, il y aurait incompatibilité entre magisme et rationalisme protestant, entre « superstition » et « raison ». Mais c'est là une vision très contemporaine, et qui ne se met que peu à peu en place dans la pensée des « élites » et des pouvoirs, essentiellement à partir du XVIII<sup>e</sup> siècle. Car au moment où la Réforme s'affirme, ce n'est pas au nom de la *raison* mais de *Dieu* qu'est combattue la superstition. Celle-ci n'est pas tant irrationnelle qu'œuvre du *diable*, et en ce sens elle est totalement prise en charge par le religieux. Le discours sorcellaire en particulier, qui n'est que le discours des ensorcelés et jamais des ensorceleurs — du moins pour la sorcellerie commune du mauvais œil —, discours des victimes qui seules désignent leurs agresseurs, ce discours donc peut parfaitement fonctionner, expliquant le malheur, sans entrer en conflit avec les principes religieux et y trouvant au contraire sa légitimation.

### II.3. Folklore et image de soi

Il était normal, au fond, qu'une religion, aussi profondément vécue soit-elle, ne put recouvrir la multiplicité de la vie et des représentations auxquelles celle-ci donne lieu. Nous ne pouvons, ici, montrer la profonde cohérence des manifestations folkloriques cévenoles, qui forment un complément indispensable à l'appréhension religieuse du monde. Mais il faut souligner que plus qu'ils ne s'excluent ou se contredisent, folklore et religion parachèvent, l'un par rapport à l'autre, la construction mentale de l'univers. C'est là, bien qu'elle n'ait pas eu de penseur en titre ni de connaissance officielle, une démarche originale. Il y a eu, au moins dans le cas des Cévennes, un protestantisme rural véritable, différent certes du catholicisme, mais aussi du protestantisme urbain et savant, et cette dimension se retrouve, mouvante, jusqu'au XX<sup>e</sup> siècle. Le folklore y a eu sa place. Il y a été soumis au filtre de l'histoire, à la critique d'une profonde pensée. Et moins qu'ailleurs ce folklore ne peut se satisfaire du qualificatif de « survivance ».

Mais alors, si l'on ne peut vraiment nier les faits ni récuser les dates, d'où nous vient ce leitmotiv négateur ? Il nous faut, pour le comprendre, nous tourner à nouveau vers l'histoire cévenole, et vers la fascination que celle-ci a exercée tant auprès des observateurs extérieurs qu'auprès des Cévenols eux-mêmes, et pour cause. Car voilà bien une histoire et un pays exceptionnels. Un petit peuple, dans un

paysage aussi « harmonieux » que pauvre et rude, qui va faire, majoritairement, ce que l'histoire retiendra comme un choix intellectuel définitif ; qui va être traîné de galères en prisons, de persécutions en révoltes, d'oppression en résistance décidée. Un peuple laborieux, d'une austérité réfléchie, qui va être pris d'une passion intrinsèque pour les débats théologiques, pour les débats sur le sens de la vie, et dont on pourrait écrire après Jean-Pierre Chabrol : « Ils parlent du péché, de la responsabilité, de la mort... Ça leur paraît important : le péché, la responsabilité, la mort... Ça leur paraît des choses dont il est de bon usage de s'entretenir entre gens sérieux, entre mortels, entre pécheurs, entre gens responsables »<sup>47</sup>.

Les Cévennes sont véritablement inventées par l'histoire et les Cévenols se situent *dans* l'histoire. Il y a comme une prédestination identitaire qui est dite et revendiquée, et qui porte en son sein des images-emblèmes retenant certains traits forts de l'histoire : images des assemblées du Désert, de la lecture quotidienne de la Bible, du chant des Psaumes... C'est là l'éternité cévenole, dans laquelle on se place encore. Combien de fois n'entend-on pas dire, par des Cévenols qui « ne pratiquent plus », qu'ils prendraient à nouveau le fusil si l'on « touchait au temple » ?

En réalité, le constat de dénuement communément porté à propos du folklore cévenol n'est pas tant de l'ordre de l'observation directe — qui le dément — que de la revendication implicite, de la reprise en compte immédiate et « inconsciente » d'un discours préalable et auquel on adhère parce qu'il définit. Et ce discours est général. La force de l'histoire cévenole est de l'avoir imposé à tous, à ceux dont la mémoire était essentiellement orale comme aux érudits de l'écrit. Depuis le XVIII<sup>e</sup> siècle et jusqu'à nos jours, une multitude d'ouvrages, toujours passionnés, ont été consacrés à ces Cévennes inscrites dans l'histoire : études, romans, poèmes... On y lira, avec constance, que les Cévenols descendent des Cathares, qu'ils sont les fils spirituels des Vaudois, faits dont l'existence n'est pas établie.

« Folklorique, lit-on dans le *Petit Robert* : pittoresque mais sans importance ». Voilà l'acception la plus courante du terme « folklore », irréductiblement et justement antinomique avec l'idée même des Cévennes. Elle explique une grande partie du refus populaire de la notion de folklore : les Cévenols ne se reconnaissent pas dans ce terme. Et effectivement, si l'on entend par folklore ces pratiques ostentatoires de mise en scène d'une identité communautaire figée et sans profondeur, que dans de nombreuses régions des groupes dits « folkloriques » présentent en spectacle, les Cévennes n'ont pas de folklore, pas plus qu'elles n'ont de groupes folkloriques. Rien n'est moins frivole que la culture cévenole ! Et si par ailleurs on entend par « superstition » ces croyances dénuées de sens, de logique, que les folkloristes du siècle dernier, voire de la première moitié du XX<sup>e</sup> siècle, ont ramassées comme de curieuses survivances d'un

paganisme primitif, eh bien les Cévennes n'ont pas non plus de superstitions, pas plus qu'aucune culture.

Pour l'essentiel, le refus du folklore, tel qu'il est énoncé, *sur le terrain*, par les Cévenols lorsque l'on parle avec eux, s'arrête là. Aucun Cévenol ne niera l'existence de la danse, des chants populaires, ni même de la sorcellerie. Tout n'est ensuite que *niveau de discours*. Car si la danse, le chant, la sorcellerie appartiennent ou ont appartenu, effectivement, à la quotidienneté cévenole, ils n'entrent absolument pas comme éléments positifs du sentiment identitaire, sont à la limite en contradiction avec les images fortes de celui-ci, et sont dans tous les cas secondaires quant à la dynamique historique : on ne s'est jamais battu pour eux.

Ainsi les Cévenols, lorsqu'ils sont en position de discours spontané ou public sur eux-mêmes, ne parlent-ils que de ce qu'ils ressentent comme pertinent de leur culture et spécifique de leur histoire. Ils n'énoncent que ce qui pour eux a du sens. Lorsque Seignolle écrit : « A St-Martin-de-Boubaux (Lozère), on croit très peu à la sorcellerie, ceci s'explique par le fait que la région est peuplée par les descendants des anciens Camisards, ennemis de toutes pratiques de sorcellerie », il transcrit, lapidaire, la réponse à un questionnaire<sup>48</sup>. Et cette réponse a sa justesse : la référence camisarde, dans la construction identitaire, est première et noble, publique si l'on peut dire, tandis que la sorcellerie, appartenant à l'intimité communautaire, est une contre-image. A questionnement court, réponse courte dont on ne soupèse pas la valeur. La sorcellerie ne siège pas parmi les référents identitaires ! On peut la reconnaître et la dire, si on a le temps de la relativiser et de l'expliquer, de la mettre à sa « vraie place ». Mais on ne la revendique pas. Fondamentale pour vivre, elle reste perçue comme un avatar de l'histoire, un reste de cette gangue méconnue et finalement ahistorique qu'a fait éclater, pour naître avec la Réforme, l'homme cévenol.

Lorsqu'ils parlent encore de leur histoire culturelle les Cévenols affirment : « On ne dansait pas en Cévennes ; la bourrée, c'est la haute Lozère » (pays catholique). Or la danse, en 1838, est donnée dans les enquêtes pour la statistique du Gard comme le premier des divertissements de la jeunesse ; or à la fin du siècle, les correspondants de Lambert recueillent en divers points des Cévennes un assez grand nombre de refrains de bourrées<sup>49</sup> ; or les vieux Cévenols, même fort huguenots, lorsqu'on les connaît bien, vous parlent volontiers de ce vieux temps où les gens quand même savaient se divertir : « Qu'est-ce qu'on a pu danser dans cette maison ! » Mais ceci étant, ils vous feront remarquer une chose. C'est que la danse comme la chanson étaient des activités de détente et que l'on ne prenait pas au sérieux en tant que telles. S'il fallait bien « s'amuser », elles ne constituaient certes pas ni le sens ni le but de la vie, et la teneur du folklore en témoigne. S'il y a eu des chansons profanes, personne, dans la

religiosité toute présente, ne s'est fait une gloire d'être un « bon chanteur » au répertoire développé, ou un « bon danseur ». Les Cévenols chantaient mais n'étaient pas « chanteurs », dansaient mais n'étaient pas « danseurs ». Il eût paru incongru et déplacé de s'enrager pour cela, même au XIX<sup>e</sup>. Quelle futilité à côté du sens du travail quotidien, du questionnement de la destinée humaine ! Et quelle insignifiance par rapport aux Psaumes, aux cantiques, aux plaintes !

Mais des Cévenols qui parlent, passons à ceux qui écrivent ! Lorsque Napoléon Peyrat affirme, en 1842, que « les complaintes et les légendes du Désert furent les premiers chants et les seuls récits » qu'il entendit dès le berceau, que dit-il sinon que d'avancer une image essentielle ? Nie-t-il vraiment l'existence des *sòm-sòm* et *arri-arri*, berceuses et chants du réveil, ou autres chants propres à amuser les enfants ? Non. Ce n'est pas son objet. Il ne parle pas de cela. Il parle de l'*histoire huguenote* et se situe en son sein. Il parle de ce qu'il a *entendu* mais comme l'on entend un *appel* profond et déterminant, de ce qui a nourri son esprit et charpenté sa foi, non de ce qui a amusé et fait fonctionner sa petite tête d'enfant. Et lorsque Charles Bost, en 1912, parle de la disparition, devant les Psaumes, des chants populaires, comment n'a-t-on pas émis l'hypothèse qu'il n'énonçait en fait que l'essence fondamentale de l'expression chansonnière, mais non pas son détail, beaucoup plus divers ? Car il est incontestable que le Psaume a eu une présence autrement plus forte que le chant profane, lequel est resté si l'on peut dire sur des positions de repli, non investies par le religieux.

Et c'est ainsi qu'on a dit et redit que le soleil illuminait le ciel, sans nier que la nuit était pleine d'étoiles. Et l'on a cru que le Cévenol ne vivait que le jour, alors que la vie du jour était indissociable du repos ou des pulsions de la nuit.

On a l'impression que, du discours populaire des Cévenols sur leur identité au discours littéraire ou savant sur l'identité cévenole, on a de moins en moins soupesé la valeur relative des images. En passant du vécu qui a la connaissance à la connaissance qui n'a plus le vécu, les nuances se sont estompées, les caricatures accentuées, le mythe s'est amplifié. Nous ne pouvons citer toute cette littérature qui a construit l'image des Cévennes<sup>50</sup>. Mais un exemple est frappant. C'est celui des citations que nous avons faites d'André-Georges Fabre et Max Olivier-Lacamp. Leurs écrits interviennent respectivement en 1979 et 1980, soit après que des travaux précis comme ceux de Philippe Joutard ou les nôtres aient vu le jour, lesquels travaux, décrivant une part du folklore, étaient parfaitement connus des auteurs<sup>51</sup>. Mais la puissance des images identitaires est telle que même dans l'évidence connue d'une production folklorique cévenole cette production est encore niée au profit des images emblématiques. La logique réductrice, est toujours la même : puisque les Cévenols

chantaient avant tout des Psaumes, pouvaient-ils encore chanter des *chansons* ? Puisque la Bible était leur pain spirituel, puisque les histoires de l'Ancien Testament couraient dans la tête des gosses, pouvait-on encore dire des contes « insignifiants » ? Puisque les Cévenols avaient été ces « enfants de Dieu », ces « soldats de l'Éternel », pouvaient-ils, ceux-là mêmes ou leur descendance nourrie de leur révolte, faire encore appel aux devins ?

L'évidence des spécificités « pointues », qui ont éclaté au grand jour comme le chant des Psaumes, a caché celle des spécificités plus intimes comme celle des contes, et nié avec outrance les dimensions qui restaient par trop communes. Comment a-t-il été possible d'affirmer sans sourciller, sinon dans un discours totalement mythique ou ayant pris ce discours pour argent comptant, que les Cévenols ne disaient « aucune bonne histoire » ? Étaient-ils donc muets ?

Mais pour nous, dans ce discours, lorsqu'il est porté par des Cévenols, il n'y a pas de véritable erreur. C'est un autre ordre de réalité qui est mis en place, qui a sa raison propre. Les hommes s'inventent sans cesse, et leurs inventions, qui produisent ou occultent, participent à la dynamique de leur histoire. Ce qu'ils se disent est en partie ce qu'ils sont. Ils en vivent, et peuvent en mourir. Aujourd'hui, au nom de l'occitanisme et de la nécessité absolue d'avoir, pour *exister* en tant qu'Occitan, une tradition populaire qui ratifie leur occitanité, d'aucuns inventent, pour les Cévennes, des Camisards pré-occitanistes et une tradition du hautbois. Carnaval même est réveillé. Et la vapeur se renverse. On affirmera peut-être un jour, avec autant de conviction que l'on a nié l'évidence de ce qui a été, l'existence de ce qui n'a pas été. Et là aussi, probablement, ce discours de représentation aura d'autant moins de nuance qu'il sera docte et théoricien.

Jean-Noël PELEN

#### NOTES

(1) Cf. à ce sujet Philippe JOUTARD, *La légende des Camisards*, Paris, Gallimard, 1977, et Jean-Noël PELEN, « Le légendaire de l'identité communautaire en Cévennes, du XVIII<sup>e</sup> au XX<sup>e</sup> siècle », in *Le Monde alpin et rhodanien*, Grenoble, n° 1-4/1982, pp. 127-141.

(2) C'est là une question fort délicate. Sur l'explication de la géographie religieuse cévenole, des propositions ont été récemment faites par Robert Poujol, *Vébron, histoire d'un village cévenol*, Aix-en-Provence, Edisud - Club Cévenol, 1981.

(3) Cf. pour des époques très diverses, les travaux de Jean Delumeau, Janine Garrisson-Estèbe, Emile G. Léonard, Jean-Pierre Richardot, André Siegfried.

(4) Rappelons les contributions du pasteur Fesquet et de Montel et Lambert pour les précurseurs, et, depuis les années 1950, celles d'Adrienne Durand-Tullou, Pierre Parlier, Philippe Joutard et moi-même.

(5) Cf. Jean Delumeau, *Le catholicisme entre Luther et Calvin*, Paris, P.U.F., 1971, pp. 237-261, et *La mort dans les pays de Cocagne*, Paris, Publications de la Sorbonne, 1976, pp. 97-121 ; Janine Garrisson-Estèbe, *Protestants du Midi, 1559-1598*, Toulouse, Privat, notamment pp. 225-334.

(6) « ... On retrouve dans les Cévennes, écrit Roger Bastide, un folklore protestant de même nature qu'ailleurs : charivaris, lutte des jeunes gens de village exposés contre l'exogamie des filles, rituels de l'accouchement, du mariage et de la mort, etc. ». In « Protestantisme et médecine de folk », *Revista de etnografia*, Porto, 1971, p. 328. Cf. pour une courte synthèse descriptive du folklore cévenol : Jean-Noël Pelen, « La tradition culturelle d'hier à aujourd'hui », in *Les Cévennes, de la montagne à l'homme*, ouvrage collectif, Toulouse, Privat, 1979, pp. 221-268.

(7) Cf. un exemple dans Achille Foulquier, *Notes historiques sur les paroisses des Cévennes comprises dans le diocèse de Mende*, 1906-1907, t. II, pp. 306-307.

(8) Cf. entre autres, pour des témoignages contemporains révélateurs de toute une « sensibilité » à la fête : Daniel Fabre et Charles Camberoque, *La fête en Languedoc*, Toulouse, Privat, 1977, et Guy Mathieu, *Discours sur la fête en Provence*, thèse de 3<sup>e</sup> cycle, Université de Provence, Aix-en-Provence, 1979.

(9) Cité par Jean Delumeau, op. cit., 1976, p. 103.

(10) In « Les feux de la St-Jean dans le département du Gard », *Folklore*, Carcassonne, n° 57, été 1954, p. 4.

(11) J.-P. Hugues, *Histoire de l'Eglise réformée d'Anduze*, Montpellier, 1864, pp. 577-578.

(12) Les mariages mixtes étaient une occasion où, dit-on, « le draquet — représentation du diable — s'en mêlait ».

(13) Le problème des rapports entre protestantisme et musique n'a été que très peu posé. Sur le point particulier que nous évoquons cf. les réponses aux « Questions pour servir à la statistique générale du Gard », 1838, archives du Gard, Nîmes.

(14) André Chamson, *Le crime des justes*, Paris, Grasset, 1928.

(15) Boissier de Sauvages, *Dictionnaire Languedocien-Français*, Nîmes, 1756, p. 160 ; id., ibid., Alès, 1820, p. 262 ; Pierre Parlier, *Essai sur les mœurs, coutumes et superstitions dans les Cévennes*, thèse de théologie, Montpellier, 1954, pp. 50-51 ; Philippe Joutard, « Protestantisme et univers magique : le cas cévenol », in *Le Monde alpin et rhodanien*, Grenoble, n° 1-4/1977, pp. 153-154.

(16) Jean-Noël Pelen, *La vallée Longue en Cévennes : vie, traditions et proverbes du temps passé*, (Alès - Florac), Club Cévenol - Parc national des Cévennes, (1975), pp. 47-48.

(17) Charles Atger, *Valleraugue, petites histoires et anciennes coutumes*, Le Vigan, 1972, p. 25.

(18) Jean Delumeau, op. cit., 1971, p. 241.

(19) Cf. les notes précédentes.

(20) Pierre Parlier, op. cit., p. 81. C'est nous qui soulignons.

(21) Roger Bastide, ibid., p. 323.

(22) Jean-Noël Pelen, op. cit., (1975), p. 154.

(23) Roger Bastide, ibid., pp. 325-326 ; Philippe Joutard, « Protestantisme et univers magique... », op. cit., pp. 154-155 et 165-171.

(24) *Peutit Livre des ceCRET pour plusieurs bêtes*, manuscrit d'un guérisseur protestant de Vébron (Lozère), 1839, aimablement communiqué par Robert Poujol ; Philippe Joutard a retrouvé en enquête orale ces invocations à la Vierge et aux trois saints que nous avons citées (ibid., p. 154).

(25) Jean-Noël Pelen, *La vallée Longue en Cévennes*, mémoire de maîtrise, Université de Provence, Aix-en-Provence, 1973, p. 190. Les chapitres sur « Les guérisseurs » et « Le mauvais œil », pp. 175-197, n'ont pas été repris dans la publication de ce travail signalée à la note 16.

(26) Cf. Jean-Noël Pelen, op. cit., 1973 et 1979.

(27) Cf. *Vingt plaintes sur les Prédicants des Cévennes martyrisés au XVIII<sup>e</sup> siècle*, en Cévennes, Musée du Désert, 1932, et Jean-Noël Pelen, *Le conte et la chanson populaires*, in *Le Temps cévenol*, ouvrage collectif, t. III, vol. 1, Nîmes, 1982, pp. 323-324 et 344-354.

(28) *La légende des Camisards*, op. cit., particulièrement pp. 277-356.

(29) Ibid., pp. 307-308.

(30) Ibid., pp. 331-340.

(31) Ibid., pp. 296-298.

(32) Pour le détail cf. Jean-Noël Pelen, in *Le Temps cévenol*, op. cit., t. III, vol. II, sous presse.

(33) Emmanuel Le Roy Ladurie, *Les paysans de Languedoc*, Paris, Flammarion, 1969, p. 328.

(34) Charles Bost, *Les Prédicants protestants des Cévennes et du Bas-Languedoc, 1684-1700*, Paris, Champion, 1912, t. 1, pp. 51-52.

(35) Napoléon Peyrat, *Histoire des pasteurs du Désert*, Paris, Marc Aurèle Frères, 1842, t. I, p. 1.

(36) In *Serres et vallats des Cévennes*, Paris, Chêne, 1980, (p. 6).

(37) André-Georges Fabre, *Au cœur de la Cévenne avec ses écrivains*, Anduze, AZ Offset, 1979, p. 10.

(38) Cf. *Le Temps cévenol*, op. cit.

(39) Cf. Montel et Lambert, *Chants populaires du Languedoc*, 1880, rééd. Marseille, Laffitte, 1975 ; Lambert, *Chants et chansons populaires du Languedoc*, Paris et Leipzig, Welter, 2 vol., 1906.

(40) Cité par Rémy Borel, *Recherche des traces écrites des cultures populaires en Cévennes gardoises*, mémoire de maîtrise, Université de Provence, Aix-en-Provence, 1976, pp. 94-95. Nous pourrions citer bien sûr divers autres exemples, essentiellement d'ailleurs dans ce rapport danse-répression.

(41) Janine Garrisson-Estèbe, *ibid.*, p. 310.

(42) Id., *ibid.*, p. 250.

(43) Louis Jourdan, *Barre et sa seigneurie*, in *Mémoire du Club Cévenol*, 1901, pp. 23-24. C'est nous qui soulignons.

(44) André Peyrat, « Charivari à Saint-Hippolyte-du-Fort », in *Almanach Cévenol*, n° 5, 1973, pp. 197-216.

(45) Cf. archives du Gard, 6M49.

(46) Janine Garrisson-Estèbe, op. cit., pp. 267-268, et Philippe Joutard, « Protestantisme et univers magique... », pp. 162-163.

(47) Jean-Pierre Chabrol parle là des bergers cévenols. In *Jean-Pierre Chabrol raconte*, disque 33t., Barclay, 80257S.

(48) *Le folklore du Languedoc*, Paris, Maisonneuve et Larose, 1960, p. 211.

(49) Cf. Lambert, *ibid.*

(50) Nous donnons quelques exemples dans « Le légendaire de l'identité communautaire en Cévennes... », op. cit.

(51) Philippe Joutard a enquêté auprès de Max Olivier-Lacamp et André-Georges Fabre pour *La légende des Camisards*. André-Georges Fabre avait par ailleurs rendu compte de mon travail sur *La vallée Longue en Cévennes*, dans *Causses et Cévennes*, revue du Club Cévenol, en 1974.



## UN ECRIVAIN OCCITAN FACE A LA CULTURE POPULAIRE

Je ne suis ni ethnologue, ni folkloriste, ni sociologue. Je n'ai jamais songé à gagner ma vie ni dans la Recherche, ni dans l'Enseignement Supérieur, et j'espère bien que ça va durer. Ne comptez pas sur moi pour intervenir doctement dans les distinctions byzantines des clercs entre laïos et démos, pathos, d'aquòs ou bouillon d'os.

Ce qui va suivre est seulement un témoignage, celui d'un intellectuel occitan face à la culture populaire.

\*

Culture populaire.

Il n'y a qu'ici que l'expression est suspecte. Ici, je veux dire en milieu occitaniste en proie à la glaciation. Ailleurs — aux Etats-Unis comme en Chine, en Egypte comme en Italie ou en Amérique latine — les créateurs reconnaissent volontiers leur ancrage dans la culture populaire, leurs emprunts aux formes esthétiques de la culture non-savante. C'est même une tarte à la crème que de marquer sa reconnaissance à l'égard des créateurs populaires, son attention aux types populaires, au *folk-song* et au *pop-art*. En Occitanie, par contre, s'il fallait en croire le professeur Robert Lafont et ses déclarations en 1980 encore aux Rencontres Cinématographiques de Fontblanche, il n'y aurait rien de plus urgent que d'« effacer le concept éminemment pernicieux de culture populaire ».

Laissons donc ceux que Claude Marti appelle des *innocents ensistemats* à leurs exercices d'excommunication pour souligner que ce mépris de certains intellectuels occitanistes à l'égard de la pensée et des pratiques créatives des pauvres est tout à fait récent, minoritaire et déjà condamné.

Récent, d'abord.

Le XIX<sup>e</sup> siècle occitan est tout à fait étranger à ces pratiques méprisantes. Ceux qui vont à la fois remettre en circulation publique

le passé occitanien le plus prestigieux et restaurer l'occitan comme langue de création sont très soucieux d'assurer pleinement l'héritage populaire.

Le fait est patent dès Fabre d'Olivet. On connaît sa passion pour le folklore, sa tendresse pour le secret des sorcières. Vestrepain, qu'on aurait intérêt à relire, est un carnavalier. Rancher cherche dans le local la marque de l'universel, paillardise comprise. Navarrot écrit des chansons. Les poètes ouvriers avouent leur faiblesse pour les fables. Si Bigot reste, en 1982, le poète de Nîmes et du Gard, c'est que son Dieu a été La Fontaine quelles que soient les libertés qu'il ait prises avec le fabuliste en conteur immergé dans la vie de sa ville. C'est dans le mélodrame que Jasmin réussit le mieux. Tandis que Peyrottes se veut un écrivain du peuple, c'est à la populace que Gelu se réfère.

Mistral lui-même — qui caracole, seul et un peu triste au sommet de la littérature d'oc depuis plus de cent ans — est un passionné de folklore. Poète solitaire, il a un côté bonne femme (que Delteil a été le premier à remarquer) et qui fait de lui un écrivain de l'espèce la plus rare.

On reconnaît le sexiste occitan au fait qu'il ne sait que dire et finalement ne dit rien ou seulement des banalités condescendantes à propos du *Museon Arlaten*. Il y est allé, pour information, pour faire comme tout le monde, mais il n'y a rien vu que de la poussière et, sous la poussière, des conneries : les cheveux de Mistral bambin ou sa légion d'honneur. Plaignons le sexiste occitan, même drapé de science, même déguisé en régicide. Tout occupé qu'il était à lire Macchiochi ou Kristeva, il lui a totalement échappé quel pied Frédéric Mistral pouvait prendre avec les ouvrages des dames.

Ces *atrencaduras arlatencas*, dentelles, broderies, rubans, coiffes et couvre-gorges, il ne les conçoit qu'en nylon et au pied de son lit, reflétées dans la glace, ou, mieux encore dans ces nouvelles où il se prend pour Roger Vailland ou Casanova. Exposées à l'admiration de tous, elles le gonflent. La maille à l'endroit, la maille à l'envers, la maille sautée, le point de croix, de chaînette, de tige, d'épine ? Il n'a jamais fait attention. Tous ces ouvrages au crochet et aux aiguilles, toutes ces bagues de verre, garde-lait, pâtisseries en pain de mie, fougasses à l'huile, tardoules et marmousets, dévidoirs, battoirs de mariée, boîtes à sel, objets de sorcellerie ? Couillonades de femelles...

Ça l'agace, lui le savant, lui qui ne se pense qu'en Mistral « réussi », que Mistral, sans l'aide de personne, avant Picasso, Dubuffet et les professeurs d'esthétique, ait su voir ce qu'il y a de beauté à la souillarde, d'invention dans la broderie d'un cache-corset, qu'il ait su découvrir dans la *grésale*, le tourne-omelette, la

nasse et le *bigòs*, le carrelet ou la soupière le plus phénoménal répertoire de formes.

Son mépris l'aveugle. Il est passé devant le *Tressimassi* du Muséon sans le voir, devant Garibaldi et sa femme sans un salut, devant le *César* de Gombert sans trembler de joie.

Je confesse ma pitié devant ces soit-disant poètes parés de rébellion, de poétique et de géopoétique, qui ne savent jamais parler chiffons, pincée de sel, fines herbes, durée de cuisson, tisanes abortives, secrets du *titolet* et cruchons de sorcières. Mais mon propos n'est pas de me répandre en pitié. Qu'il me suffise de dire qu'un des secrets de l'art de Mistral, de son œil et de son cœur, réside en ceci qu'entre l'art des savants et l'art des humbles il se refusait à toute hiérarchie. Il faisait ventre de l'un comme de l'autre.

Lui disparu, la connivence entre intellectuels d'oc et culture populaire occitane persiste. Même dans la si souvent triste secte, appelée Félibrige qui se voue au culte de Mistral, il existe toute une quantité de créateurs dont on aurait tort de faire fi sous prétexte de populisme.

Ceux qui surnagent aujourd'hui d'un naufrage qui a emporté bon nombre de Félibres distingués sont essentiellement des populistes. Au contraire ont depuis longtemps disparu ceux qui à l'époque s'atissaient à faire du Hérédia, du Veillot ou du Sully Prudhomme comme aujourd'hui certains de nos contemporains s'exténuent à refaire du Robbe-Grillet... Restent Valère Bernard confronté à Jean de l'Ours ou au menu peuple de *Bagatoni* ; Camelat rendant compte orgueilleusement des mythes et du quodidien des gens de sa vallée ; Jouveau et son *Sant-Crebassi*, homme sauvage ; Monzat et ses *bor-rèas nuèvas* ; le légendaire limousin de Grenier ; Pons et sa légende dorée d'*encatadas* et de *gauderics* ; reste Enric Mouly. De ce dernier, il a longtemps été de bon ton de se gausser dans les milieux « progressistes » occitans. Mais qui, en dehors de Camproux, observateur lucide et désintéressé de la littérature d'oc avait su lire *Rajòls d'antan* où le roman d'amour se double d'une véritable enquête ethnologique sur les *martinaires* et les papetiers au fil de l'eau ? Qui, avant que Le Roy Ladurie fasse fête au « paganisme papistico-folklorique », qui est celui de Mouly comme d'à peu près tout le Rouergue, aurait osé se proclamer rouergophile impénitent ?

De Perbosc à Bessou, de Bras-Merle à Cordes, de Pestour à Cubaines, des fabulettes de Camproux aux contes de Boudou, on n'en finirait plus de citer les auteurs qui dans la tradition de Mistral sont allés chercher l'essentiel de leur inspiration, de leur réflexion et de leur esthétique dans la production non-savante. Appuyés sur les admirables travaux de collectage de Blader, Perbosc, Arnaudin, Damase Arbaud, Moulis, Lambert ou Maugard, ceux-là avaient bien vu que c'est dans le conte et la chanson populaire que notre langue

est à trouver, entière : lexique, morphologie, syntaxe et interprétation du monde. Que c'est là, dans une fixité qui n'exclut aucun renouvellement, qu'on peut trouver le plus riche inventaire des formes.

Les exemples, du reste, foisonnent de créateurs dont l'attention et l'admiration pour le savoir et le savoir-faire des non-instruits va de pair avec une production d'avant-garde. A ceux déjà évoqués ajoutons Max Roqueta. Non content d'apporter une contribution décisive à la relance du jeu de la balle au tambourin, non content d'utiliser toutes les ressources du conte populaire et de l'humour des places publiques dans son théâtre, il est aussi le premier à mettre en langage moderne les vies des Troubadours, à casser le ronron de la poésie post-mistralienne, à bâtir, dans la mouvance de d'Arbaud, une prose d'oc à visée universelle.

Roqueta respire large. Nelli aussi. La culture, pour ces deux ennemis implacables de la médiocrité, exclut toute dichotomie. La culture d'oc c'est aussi bien les Troubadours qu'une expression triviale, les jeux des enfants et des hommes que les efforts de contention poétique, l'engagement politique que la rêverie créatrice. Nelli n'a pas peur de nommer la revue qu'il crée *Folklore*. Camproux, en empruntant les épigraphes de son *Bestiari* à Ponge et à Claudel, ne répugne pas à emprunter ses expressions aux comptines et aux rengaines. Jean Séguy lance ses étudiants, magnétophone au bout du bras, dans le collectage. On aurait pu croire celui-ci achevé après les sommes établies par les grands ancêtres. Point du tout : c'est un grand cycle de poésie épique que découvre Ravier dans les Pyrénées, c'est bientôt l'explosion de toute une recherche sur le terrain qui ne néglige rien des pratiques, des créations, des mythes, des jeux, des festivités populaires.

N'empêche qu'il y a eu glaciation — ou en tout cas essai de glaciation. Dès 1952. C'était l'année, j'avais alors 16 ans, où je suis entré à l'Institut d'Etudes Occitanes. Le rapport d'orientation présenté à la Faculté des Lettres de Montpellier avait pour titre : *L'occitanisme, la vida provinciala e la cultura populara*.

Et ce rapport organisait une triple normalisation.

*Politique*, d'abord.

Jusqu'alors, malgré les mille précautions d'usage, il est clair que l'immense majorité des écrivains et des militants occitanistes n'ont jamais vraiment renoncé à penser que l'Occitanie pourrait faire sa rentrée comme telle dans ce qu'on appelle le concert des nations.

Le rapporteur, Robert Lafont, est bien décidé à en finir avec le nationalisme et le fédéralisme occitan. Après avoir lourdement ironisé : « En fait de nation en Occitanie, je n'en connais pas d'autre que la nation gardiane », en 1952 il tranche dans le vif. L'Occitanie,

affirme son rapport, doit désormais être considérée comme « partie intégrante de la nation française ». Si en milieu occitaniste on fait référence au peuple ce sera « en tant que partie de la Nation formée par les travailleurs ». La terminologie de gauche fait du peuple occitan une partie du peuple français comme de l'Occitanie une partie de la Nation française.

#### *Culturelle, ensuite.*

A la vie provinciale considérée comme une « seconde division de la culture française », à un peuple jugé comme abruti par le visionnage de films de seconde catégorie et la lecture d'*asenadas e de porcarias* de la série noire, le secrétaire général de l'I.E.O. n'offre d'autre recours que le droit et le devoir du paysan occitan à lire les grandes œuvres de la littérature... française.

Mieux : pour élever le peuple au-dessus de sa détestable culture, pour rendre vigueur à la vie provinciale, l'Université semble seule au rapporteur apporter le remède miracle. Sa confiance en elle est sans bornes. Ne voit-il pas dans chaque ville où elle est présente une « capitale de l'esprit ? ».

Est-ce parce que bon nombre d'occitanistes songent déjà à y faire carrière ? En tout cas tout le monde semble d'accord. Nul, non plus, ne proteste quand Robert Lafont convie les écrivains d'oc à « prendre place dans la famille des écrivains français, à se placer à la pointe de la lutte pour la qualité, pour l'intelligence françaises, pour l'intelligence sans adjectif ».

#### *Idéologique, enfin.*

Dans la mesure où la vie provinciale n'est qu'une seconde division de la culture française, dans la mesure où l'on ne perçoit la culture populaire que comme *la bauca qu'on troba sus la terra quora on sortís de la vila*, on s'établit à la fois en censeurs des productions non-savantes et en serviteurs soumis de la culture élitiste.

Pas question de s'immerger dans la fête populaire, le dire ou l'imaginaire des gens ordinaires. Le folklore, affirme le rapport de 1952, sera « une science ». « Un classement est à faire, est-il dit, pour déterminer ce qui mérite de vivre dans les traditions locales ». Ceux qui décideront des têtes à couper, des traditions à jeter aux ordures de l'histoire, de celles qui mériteront le sursis, ce seront les cercles d'études que prévoit le rapport.

Classer, sélectionner, éliminer, expliquer, les intellectuels « d'un type nouveau » ont un objectif parfaitement clair : la liquidation pure et simple de la culture populaire non inféodée et sa dissolution dans la culture nationale française. Le rapport de 1952 le dit sans ambiguïté : « La culture populaire, sauvée des fausses définitions, s'étant dissipée dans la culture totale du pays, ne sera plus la culture populaire ».

Tout le monde a l'air d'accord. En fait très peu de gens le sont. A tenir la ligne qu'il a fixée à la création et qui est celle de l'alignement sur la littérature des intellectuels bourgeois, il n'y a guère que Robert Lafont lui-même et ses épigones. Son Larsinhac est un étudiant bourgeois chargé de vivre une fois la guerre finie, les états d'âme d'un résistant. L'enfance du narrateur des *Camins de la Saba* est dans une première version celle de Larsinhac, puis celle d'un employé du Ministère, provincial parisienisé, parisien de province. Avec ces deux ouvrages l'auteur du manifeste de 1952 inaugure la prose neutre, la pensée condescendante à l'égard du peuple qu'il tendait à ériger en art et en système.

Par bonheur les normalisateurs sont seuls à se normaliser. A la barbe des dogmatiques, tout un courant pluraliste et populaire de création se fait jour. On n'a fait mine d'approuver les censeurs que pour continuer à créer à sa guise.

Nelli, en 1952 même, fait paraître *Arma de vertat*. Sa poésie se nourrit tout aussi bien de l'imaginaire des contes que d'érotique troubadoursque, que de surréalisme ou de métaphysique. Le folklore n'est ici ni science ni objet de science. Il est pratique, ouverture de l'esprit et du cœur.

La bombe dans le système c'est surtout l'arrivée dans les lettres d'oc du météore Denis Saurat. Son *Encaminament catar* n'est pas seulement le plus beau dans sa sauvagerie, le plus populairement parlé des textes poétiques du XX<sup>e</sup> siècle occitan. Il est aussi un répertoire des traditions religieuses populaires des montagnes d'Ariège. Saurat avait-il en 1939 traduit de l'occitan pour les publier en français sous le titre *La fin de la peur les textes d'Encaminament* ? A-t-il en 1953 revêtu d'occitan les poèmes de ce livre dont la diffusion était restée confidentielle ? Quelle est la part de tradition cathare qui intervient effectivement dans cette œuvre ? Quelle est celle de la rêverie syncrétique qu'on peut s'attendre à trouver dans l'historien des religions que fut Saurat ? Peu importe ici de le définir. Les auteurs de la *Nouvelle Histoire de la Littérature Occitane* n'en disent rien eux-mêmes. L'essentiel c'est que tout un folklore, toute une pensée mythique, toute une mystique paysanne font irruption, de la façon la plus hétérodoxe, dans la poésie d'oc. L'Université en reste pantoise et muette. Le progressisme aux couleurs de la France n'y comprend rien.

Le seul qui se réfère explicitement à Saurat — comme il reconnaît en Henry Mouly son initiateur et son maître — c'est Boudou. Il s'est signalé en 1952 en publiant un recueil de contes. Il en publiera d'autres, qu'il tient de famille avec ce souci de la forme respectée et retrouvée qu'ont les grands collecteurs d'avant le scientisme à base de bande enregistrée. Parce qu'il a un bérêt sur la tête, un cabas au bras, des pantalons trop courts et qu'il parle toujours patois (de préférence

en paraboles), les bons esprits le voient comme un instituteur esthétiquement attardé, un poète maladroit et populiste, un paysan de l'Aveyron. Bien entendu, le paysan leur donnera des leçons de littérature. Recours au vécu d'abord. C'est la *Grava sul camin*, réponse à Larsinhac : Bodon parle non pas de ce qui aurait pu être pensé par un hypothétique étudiant bourgeois devenu écrivain occitan et martyr de la Résistance. Il conte les tribulations d'un paysan dégrossi par l'école et totalement immergé dans la culture populaire, travailleur en Allemagne sans être pétainiste, ouvrier agricole dans son propre pays, tout à fait capable de chercher un sens à sa vie mais méfiant à l'égard des systèmes. La science-fiction ? C'est plus encore que la « Série Noire » de Chandler et d'Hammet, de Brown et de Stark une production qui nous vient d'Amérique, de la littérature qu'on vend dans les gares et les bureaux de tabac à des gens de peu de condition. Boudou la lit, n'en fait pas mépris, au contraire. Il lui emprunte la forme de ces deux grands livres : *La Santa Estéla* et *Los grands jorns*, dont les héros sont un facteur et un félibre, où l'on se débat dans tout ce qui fait la vie mentale des non-savants : peur atomique, sectes, cancer, désastre du mouvement ouvrier ; où la contradiction entre la culture élitaire et la culture populaire constitue le drame lui-même. Bodon, comme Nelli et Saurat, refuse d'abdiquer son héritage naturel. Ses poèmes sont des chansons, des chansons de carrefour. Ses romans des romans de gare : qu'on permette l'esquintage critique de son second roman en oc, qu'on refuse à son troisième le Grand Prix des Lettres Occitanes, ne le trouble pas : il n'y a en lui aucun sens de la hiérarchie. Il met sur le même plan les paroles d'une bourrée et celles de Guiraud Riquier. Et il le dit.

Léon Cordes, lui, laisse dire. Paysan, il est la caution populaire des conclaves. Il se plaît à rappeler à ceux qui ont appris l'occitan dans les chefs-d'œuvre que la meilleure langue d'oc c'est le patois qu'on parle à la campagne. Il a peu lu André Stil, Robbe-Grillet, Aragon, mais il a fait son profit de Steinbeck pour la prose, des espagnols, pour le poème. D'avoir eu accès aux troubadours et aux baroques, d'avoir eu commerce avec des gens qui préparent l'agrégation ou rédigent leur thèse, ne lui a pas tourné la tête. C'est de la condition paysanne qu'il entend parler, c'est à l'intérieur d'une culture populaire jamais reniée, affirmée comme un trésor qu'il entend s'accomplir. *Set pans* est un roman paysan d'une extrême actualité : de l'époque de la motorisation et du néo-réalisme. Tout pétri de réalités villageoises, tout empreint de mentalité populaire, il s'adresse comme le cinéma italien qui lui est contemporain à tout le monde. Tant pis pour ceux qui font la fine bouche. C'est qu'avec leurs grands airs de rebelles, ils ne voyaient l'art qu'en style Louis XV.

Je ne voudrais pas cependant donner à croire que ce retour en force des formes, des contenus et des valeurs que charrie avec elle la culture des incultes ait été seulement affaire d'écrivains.

Dans les stages occitans, on danse, on chante, on conte. Avec *Jacouti e Catinou* existe un théâtre sans prétention mais non dépourvu de force comique, de pouvoir de dérision. Dans quelques années, les conteurs populaires — à travers Gibert, Guston de Laurens, Panazo, et surtout l'extraordinaire Marcelle Delpastre qui est en même temps la plus fabuleuse conteuse de notre siècle et la plus haute voix poétique de l'Occitanie d'aujourd'hui — vont faire une nouvelle trouée. Dans quelques années la chanson... Dans quelques années le retour du folk en musique... Dans quelques années Carnaval...

Les censeurs ont beau prendre des airs pincés, tonner contre le populisme, ils vont être aussi, non seulement minoritaires, mais condamnés. Condamnés à investir de leur production idéologique les maisons parisiennes d'édition avec leur maurassisme rouge ou rose-bonbon qu'ils baptisent régionalisme révolutionnaire. Condamnés à s'enfermer dans cette Université provinciale dont ils rêvaient d'être les *menaires* et dont ils ne sont que le condiment pittoresque. Condamnés à déverser leur fiel dans des revues sans saveur, sans rigueur, sans durée, spécialistes du style ampoulé où on finit par « dessiner le creux d'un projet absent » faute de savoir ce que parler veut dire. Condamnés enfin à aller à la traîne des partis hexagonaux pour maintenir ici un semblant de représentativité ou d'autorité à des hommes de paille.

Ces censeurs, j'ai passé — et je l'avoue avec fierté — dix ans à les combattre.

Aussi bien sur le plan politique — quand ils réduisaient la pensée nationaliste de François Fontan à une affaire de schizophrène doublé d'un homosexuel — en affirmant hors de toute appartenance au P.N.O. (Parti Nationaliste Occitan) la vocation nationale de l'Occitanie — que sur le plan des droits du créateur à la totale liberté d'expression.

Cette bataille, je ne l'aurais sans doute pas menée si mon attachement à la culture populaire n'avait pas été pour moi un choix vital, une question de vie ou de mort. Aussi bien me pardonnera-t-on de parler, enfin, de moi-même.

J'ai 46 ans. J'en avais 16, je l'ai dit, en 1952. Ma propre culture était *scolaire* d'un côté, fortement marquée par le choc qu'avait été pour moi la révélation de la poésie moderne française. Mais dans cet acquis scolaire, la part de l'occitan n'était pas négligeable. Je savais par cœur, les ayant appris pour le plaisir et avec une grande ferveur, tous les poèmes que Lafont nous avait présentés à ses cours : extraits de *Mireio*, de la chanson de la Croisade, poésies d'Estieu, de Perbosc, de Louisa Paulin, d'Aubanel, de Camproux, de Godolin, de Cordes et de Max Rouquette surtout, ces deux-là étant ceux qui me touchaient le plus. Oserai-je dire quand même qu'avant la découverte

de Jacob, Apollinaire et Eluard, ma préférence en littérature allait vers le pompier. Eh bien, c'est vrai. Je savais aussi par cœur la tirade des nez, les poèmes les plus clinquants de Lecomte de Lisle, des machins patriotiques sur les petits alsaciens qu'on voulait faire devenir allemands, les sucreries de Veillot, les catholiqueries de Péguy, etc., etc.

Mais, la classe finie, ma culture était populaire. Massivement, exclusivement, grands-pères *pelharòt* et berger, père homme d'équipe puis aiguilleur à la gare, mère servante de ferme, cabanière à Roquefort, bonne à tout faire, puis épicière aux docks méridionaux ; voilà pour ma famille. Mon quartier c'était la placette entre le port et le quartier haut de population largement calabraise. Mes copains : les garçons de la rue à Sète et, à Camarès, les petits paysans. A la sortie de la messe à Camarès, les cultivés et les cultivateurs ne se mélangeaient pas et leurs enfants non plus. A Sète, c'était pareil : les fils des bourgeois allaient aux scouts, nous à la Placette ou au patronage.

La culture de ma famille était occitane, mais pas seulement. En tout cas strictement populaire. Celle de mon quartier était strictement populaire et occitane un petit peu. Entre eux mes parents ne parlaient qu'occitan, tous mes grands-parents aussi. J'ai su la langue d'oc, à leur contact, bien avant de la parler. Ma mère qui m'a bercé avec « *Som-som* » et « *Nostre-Sénher m'a envoiat un nenin plan revelhat* » ne m'a parlé occitan que très tard, quand elle m'a rangé parmi les vieux. Elle chantait, très joliment, « *Al fons de la prada* », « *Lo cocut es mòrt* », « *Adieu paure carnaval* », mais pas mieux ni plus souvent que « *Tant qu'il y aura des étoiles* », « *J'irai revoir ma Normandie* », ou « *Sur les bords de la Riviera où murmure une brise embaumée* », « *Le temps des Cerises* », « *Le chant du départ* » (« *Tirons !* » au lieu de « *Tyrans ! Descendez au cercueil !* ») et la « *Petite Eglise* ». Mon père chantait faux et donc ne chantait rien, sauf en déraillant, la « *Sidi Brahim* » et les « *Allobroges* » dont j'aimais beaucoup le vers : « *Que j'aime à respirer le jus de mes chaussettes* ». C'est assez dire comme nous étions fins. Côté chansons il me faut ajouter quelques chansons retenues à Camarès pour les avoir entendues chanter par des ouvriers agricoles ou par ma grand-mère la « *Vielha Beneseta* », « *Anam a la montanha* », « *Les fraises et les framboises* » et une version gaillarde de « *Minuit Chrétien* ».

Du côté des contes, mon grand-père berger m'en avait dit quelques-uns en occitan, la vieille Delas aussi et mon père, pour que mon frère mange la soupe nous a raconté, le plus souvent en français, à sa façon qui était boursouflée, délirante, actualisante et inventive, toutes les fables de La Fontaine.

Nous étions catholiques, purs et durs, *in extenso*. L'église, surtout entre 10 et 14 ans fut ma seconde maison. Les vêpres, les grand-

messes, les enterrements, les saluts du Saint-Sacrement, les processions de toute sorte, la cérémonie des Cendres, du mois de Marie, du mois des Morts, de la Semaine Sainte ont quantitativement et qualitativement eu autant d'importance dans la formation de mon esprit que les joutes sétoises, les sorties de Caramentran et du Bœuf, la pétanque, les veillées aux flambeaux ou les radio-crochets, toutes choses dont je raffolais.

Aussi longtemps d'ailleurs que je fus plongé dans le milieu populaire, je ne distinguai dans mon bagage culturel aucune espèce de hiérarchie. Personne n'en établissait d'ailleurs. Il arrivait à ma mère de chanter avec la même allégresse, en frottant les pavés, le « *Tantum ergo* » aussi bien que « *Marinella* ». J'avoue que je me régale à peu près autant d'entendre ou de chanter « *Adieu Venise Provençale* » qu'« *O salutaris hostia* », « *Copa santa* » ou « *Venez, divin Messie* » et que s'il fallait vraiment choisir c'est la chanson d'Alibert que je choisirais, mais la question n'a pas de sens. Laissant aux élites bourgeoises le soin d'établir des hiérarchies, nous nous contentions, comme on disait, « d'aimer les bonnes choses ». Des bonnes choses, il y en avait de toutes sortes, en tout genre. Ça allait d'un nombre incalculable de plats, les uns riches les autres très pauvres, à un certain nombre de bons moments — le bon du jour, le bon du soir, le bon de la nuit, les jours de fête — en passant par une quantité de chansons, de blagues mais aussi par beaucoup de personnes dont on disait : « sas qu'il est bon » ou « Rappelle-toi que celle-là elle est bonne ».

C'était, presque exclusivement, me semble-t-il à la réflexion, un savoir-faire qui était ainsi reconnu (Wilfried Pelletier dit à peu près la même chose dans son *Enfance Indienne*), un tel était bon pour raconter, un autre aux joutes, un autre pour bricoler, un tel pour chanter Tino Rossi, un autre pour le foot, mon père pour le jardin, ma mère pour le raccommodage, une de nos voisines pour stopper les trous dans les vêtements. Celle-là c'était son métier, elle se faisait même payer cher pour ça (mais qui est assez con pour contester l'argent que gagne un Mariano, ou aujourd'hui Platini ou Borg ?), ça n'enlevait rien à l'admiration qu'on lui portait pour avoir su recomposer un tissu, trame et couleurs à s'y méprendre. *Etre bon*, ça voulait dire être capable de faire de la beauté. Quant à la beauté c'était une sorte de champ ouvert où la partie de cartes, la mort de Panisse, Jacques Mazaury chantant à la chapelle « *Oremus pro pontifice rostro Pio* », « *La chèvre de Monsieur Seguin* », « *La mort et le bûcheron* », le conte de *La Pelalha*, les carreaux sur place de Marciano, « *Les chevaliers de la tintaine* », « *Les trois Mousquetaires* », Michel Zévaco, les astuces de Pierre Dac, les fastes de l'église, les corbillards et la macaronade aux fruits de mer et cent mille autres choses encore (Mado dansant le french cancan, « *Le corbeau et le renard* ») faisaient finalement bon ménage.

Il y avait beaucoup de lieux du reste où l'on se retrouvait ensemble par un consensus moins vague qu'il n'y paraît et qui se manifestait par des bravos, des chœurs : j'aimais les matchs de foot et les pèlerinages, les joutes à la folie, le cinéma où on tape tous ensemble des pieds quand arrive la cavalerie et où on conspue le traître, les feux d'artifice, les exhibitions du stand J.-B. Marty. La seule fois où j'ai mis en scène une pièce de théâtre, c'était *Les Trois Mousquetaires*...

L'Occitanisme, où j'entrais à 16 ans, me conviait à la façon de l'école où j'étais bon élève, à la façon de mon confesseur aussi, à abandonner tout ça pour prendre bon genre.

A peine dépuclé — mais c'était à presque 19 ans ! — je fis mes adieux aux études. J'abandonnai la préparation de Normale Supérieure et je ne repris des cours, sans plus y croire, que pour prendre un métier, sans amour et sans haine pour l'Université. Entre-temps, j'avais tâté de la vie monastique ou presque, assez pour me convaincre que j'aimais trop le monde pour m'en retirer si peu que ce soit.

Un amour immodéré du patois (Oedipe ? Oedipe !) sans doute aussi la fatuité qu'on éprouve à être publié me retint dans l'Occitanisme. Ici aussi pourtant on me suggérait qu'il serait bon que je tuasse père et mère et que je me défisse de ma culture originale. J'appris à manger le poisson avec une fourchette et à écrire noblement. Ça faisait marrer Nelli : « Tu es un élégiaque appliqué. Fais-nous rire. C'est le plus difficile ». Josèp Sebastià Pons était encore plus cruel à propos de mes premières proses dont certaines figureront dans *La Paciencia* : « on dirait que vous écrivez pour avoir une bonne note ». C'était exact mais je n'en savais rien.

J'ai marché très longtemps, comme on dit à présent, à côté de mes pompes. Ecrire me coûtait. C'était un exercice ascétique. Parfaitement antimilitariste, anticolonialiste, j'écrivis un manifeste de la jeunesse occitane qui était une déclaration d'amour à la France. Plus j'allais dans le sens d'une poésie policée, d'une prose tenue en laisse, plus j'avais le sentiment de me mentir, de me travestir, de m'éloigner de moi-même. Une phrase de Lafont, à propos de mes premiers poèmes publiés : « Pour Yves la poésie est l'essai de la vérité » m'avait aussi mis en garde. Où risquais-je d'être vrai ?

Ma vérité ce n'était pas ces stages où on dansait la sardane que les bourgeois aussi dansent à Barcelone, et non pas la bourrée qui est danse de place. Ce n'était pas non plus cet occitanisme qui parle français en occitan, attentif aux dernières modes, aux derniers tics d'écriture venus du froid. Ce n'était pas non plus ce camouflage marxistostucturaliste derrière lequel s'exprimait une bonne partie de notre *intelligenza*. Si je cherchais ma vérité il fallait que je la cherche depuis mon camp. Donc que je rompe avec l'idée que je m'étais faite de l'écrivain d'oc. Fanon et les situationnistes firent le reste : ils m'apprirent que le travail de l'intellectuel n'était pas d'expliquer le

malheur, de disserter dessus, de proposer avec lui des arrangements mais de le manger, de le manger, de le manger, jusqu'au dégueulis. Ça nous porte à 1967. C'est alors que j'écrivis *Afrodisi* pendant que Jean, mon frère, écrivait *l'Estrangier del dedins*.

A trente ans donc passés, je fis ma mue. Se battre ce n'est pas regarder les autres se battre, jouer ce n'est pas regarder les autres jouer. En 1972, Jérôme Savary que je lus en 1974, analysait fort bien la situation :

— « Si un homme allant travailler ou acheter une baguette viennoise chante à tue-tête « *O sole mio* », on le considère immédiatement comme un malade mental et on l'enferme.

— Si un homme, pour s'amuser ou se dégourdir les jambes, se met à courir, on dit que c'est un voleur et on l'arrête.

— Quant à l'homme qui grimpe aux arbres, ce ne peut qu'être un singe, on lui lance des cacahuètes ».

Après tout, je venais d'un monde où l'on pouvait grimper aux arbres, chanter ou sprinter dans la rue sans que ce soit la panique. Si, pour reprendre l'expression de Jérôme Savary, je ne voulais pas n'être qu'un gros cul — pour m'asseoir dans ma voiture —, et une grosse tête — pour penser à mettre la flèche — c'était bien à ce type de monde qu'il me fallait tendre, c'était bien ce type de monde qu'il me fallait aider à susciter, en mieux encore.

Les contes populaires disent : il *était* une fois. Les poètes disent : il y *aura* une fois. Et c'est le même désir qu'ils expriment avec des temps de l'indicatif apparemment différents. C'est d'un avenir de petits devenus grands, de prisonniers libérés, de souillons devenues princesses, d'humiliations vaincues qu'il est toujours question. Non de mise en jugement d'une prétendue médiocrité (ils laissent ces jeux dérisoires aux clercs) mais d'épreuves pour aller jusqu'au bout de soi, pour se réaliser.

Il ne suffit donc pas de refuser l'avenir de gros culs que nous préparent les grosses têtes : refus de faire du folklore une science, de mettre la culture en maisons et en cercles d'études, refus de s'installer en juges et en flics. Il faut aussi faire des choses.

Faire le singe par exemple pour se marrer de ceux qui vous lancent les cacahuètes. Ou encore chanter en commençant un colloque. Ou parler des jeux en jouant. Ou écrire des livres qu'on aimerait que tout le monde lise. Ou écrire à la bombe sur les murs ce qui vous passe par le cerveau, laissant aux *innocents ensistemats* le soin de relever, de classer, d'analyser et de noter vos bonnes et mauvaises trouvailles. Ou faire des livres, ou faire des disques, ou faire des films, ou faire la fête, ou faire des blagues, ou faire la bombe, ou faire péter des bombes.

Qu'on ne s'y trompe pas. La véritable fonction critique n'est pas œuvre de critiques. Elle est œuvre de créateurs. Ce sont les poètes qui

— en poèmes — font la critique de la poésie. Ce sont les musiciens qui — en musique — font la critique de la musique. Ce sont les cinéastes qui — avec des films — font la critique du cinéma.

Quand Michel Chadeuil réinterprète en le réinventant « *Joan lo Piòt* », il fait tout à la fois la critique de la répétition mécanique du conteur traditionnel et celle de la narration occitane d'imitation parisienne. De même la poésie de Bousquet ou de Jean-Yves Royer est-elle critique à l'égard des formes fixes et critiques du langage obtus et informel d'une certaine poésie d'oc. Les choix que La Sauze opère en matière de chanson sont bien autre chose qu'un retour à Brassens, lequel était bien autre chose qu'un retour à Boileau. C'est, surtout, à travers un recours à la quotidienneté, un plaidoyer pour des formes contraignantes, pour la dignité artistique de l'expression en langue d'oc.

C'est vrai — et il faut l'avouer avec joie — nous n'avons plus de critères très sûrs. Nous ne savons plus très bien où est l'important, l'éternel, le beau fixe. Savants un peu malgré nous, beaucoup avec plaisir, nous n'entendons pas renoncer à l'héritage intellectuel qui est le nôtre, aux joies de la découverte scientifique, au bonheur qu'il y a, comme dit Hercule Poirot, à faire fonctionner nos petites cellules grises. Mais riches aussi, toujours un peu malgré nous et toujours avec beaucoup de plaisir d'un héritage culturel populaire, nous n'entendons pas non plus renoncer aux pratiques que nous avons gagnées, à partager les façons de dire, d'imaginer, de narrer, de vivre de gens qui sont aussi les nôtres.

Les hiérarchies ? Très peu pour nous. Les tensions ? Oui. Les contradictions ? Certes. L'imitation servile ? Non.

Qui aurait dit aux époques glacées de la normalisation alors que des Camproux, des Nelli, des Max Rouquette étaient renvoyés au néant que nous assisterions d'une part à cet humble et joyeux retour de l'art populaire dans nos rencontres et d'autre part à une explosion de littérature toute imprégnée de sauvagerie heureuse, de rêves déraisonnables ? Qui aurait dit que nous aurions un jour Chadeuil à côté de Cordes, l'enfance citadine de Roanet à côté de celle viticole de Laux, le retour des Leberons et la réhabilitation de Pagnol, Mistral redécouvert et Delpastre admirée, les intellectuels faisant le Carnaval et les dictons de Vaylet régaland tout le monde.

Allons, il ne faut jamais désespérer de rien.

**Yves ROUQUETTE**

Quand Michel Chabrol remonte en 1967 à la recherche de la vérité sur le mouvement de la Nouvelle Vague, il se rend compte que les critiques ont souvent été injustes et qu'il faut revenir à l'analyse de l'œuvre elle-même.

Il faut revenir à l'analyse de l'œuvre elle-même, car c'est elle qui est au centre de la question. Les critiques ont souvent été injustes et qu'il faut revenir à l'analyse de l'œuvre elle-même.

C'est vrai — et il faut l'avouer — nous avons dit de trop de choses. Nous ne savons plus rien ou est l'important. L'important, ce n'est pas de dire que nous sommes avec le cinéma, mais de dire que nous sommes avec le cinéma. Nous ne savons plus rien ou est l'important.

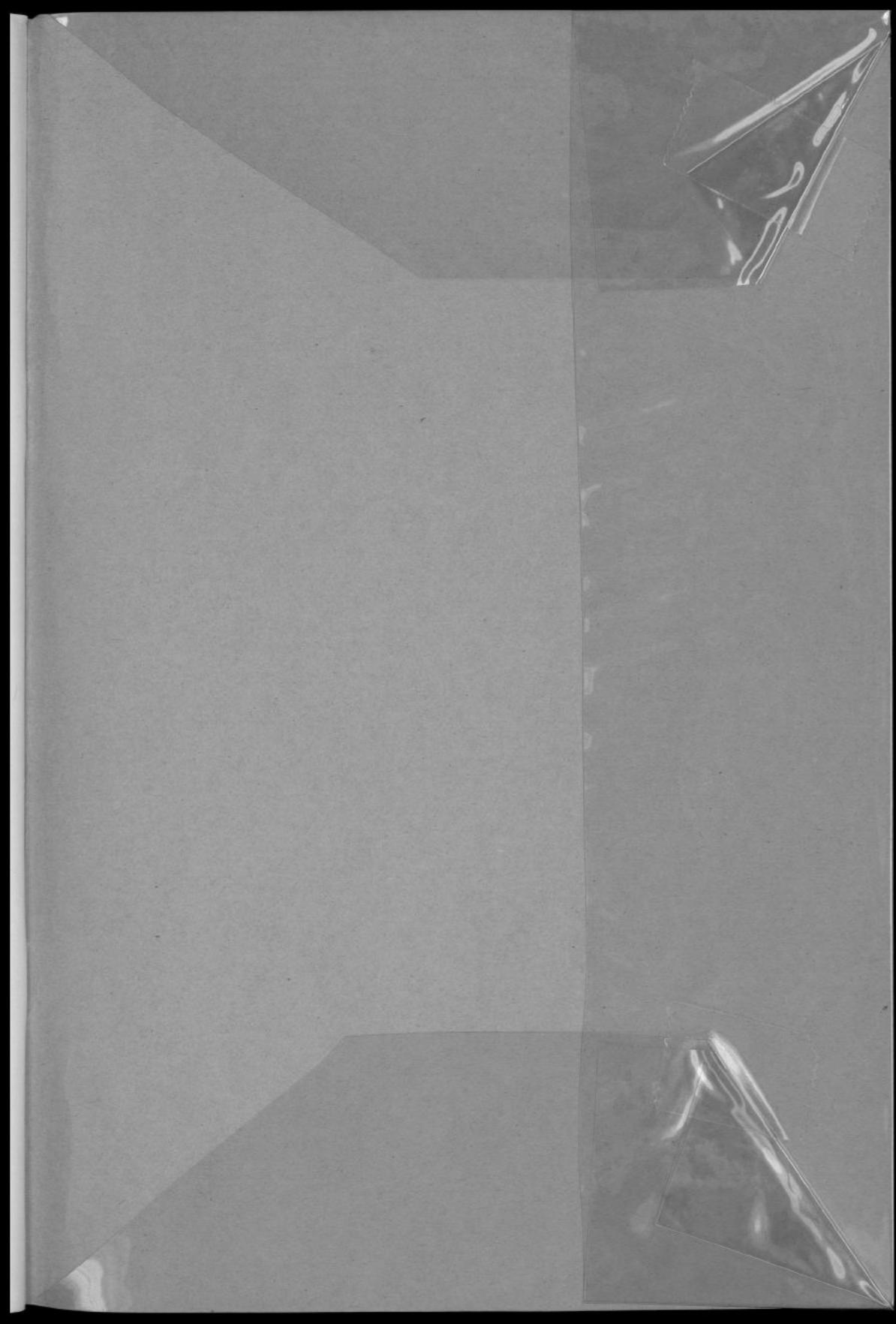
Il faut revenir à l'analyse de l'œuvre elle-même, car c'est elle qui est au centre de la question. Les critiques ont souvent été injustes et qu'il faut revenir à l'analyse de l'œuvre elle-même.

Il faut revenir à l'analyse de l'œuvre elle-même, car c'est elle qui est au centre de la question. Les critiques ont souvent été injustes et qu'il faut revenir à l'analyse de l'œuvre elle-même.

La véritable fonction critique est de nous faire réfléchir sur ce que nous voyons. Elle est œuvre de créateurs. Ce n'est pas un jeu de mots.

*IMPRIMERIE GABELLE*  
*42, rue Barbès*  
*11000 CARCASSONNE*

IMPRIMERIE GABRIEL  
42 rue Haute  
11000 CARCASSONNE



*IMPRIMERIE GABELLE*  
*CARCASSONNE*

Commission paritaire N. 21752

Dépôt légal : 4<sup>e</sup> trimestre 86