

Mythes et récits d'origine : le cas bigourdan

A Jean Lanher, pour toutes les années d'amitié et de travail qui nous ont été données et à celle, venue de la terre de Bigorre, avec qui la destinée a fait qu'il partage sa vie.

Dans l'un des documents par lesquels avait été préparé le colloque *Récit des Origines* (Carcassonne, décembre 1988)¹ — auquel prenait part l'auteur de la présente contribution —, l'ethnologue Daniel Fabre soulignait que les textes qualifiés d'**étiologiques**, manière condensée de désigner les expressions mythiques en tant que relations d'événements primordiaux, « posent au spécialiste des problèmes multiples qui surgissent dès qu'il s'agit de les classer : conte ou anecdote ? Récit merveilleux ou fable animalière ? Ils ne se laissent pas prendre aisément au filet des typologies ». « De plus, leur émergence continue dans l'histoire, poursuivait D. Fabre, la multiplicité des discours qui les accueillent — religieux, « scientifique », « historique » —, leur circulation constante de l'oralité traditionnelle à l'écrit le plus savant, leurs diverses fonctions explicites en font un objet polymorphe, passionnant sans doute mais fort difficile à cerner ».

Cette très utile mise au point avait l'avantage, au-delà des seuls problèmes de méthode, de mettre en valeur quelques directions de recherche que tous ceux d'entre nous qui ont eu à s'occuper de récits des origines ont, à des degrés divers, faites leurs.

La question du « genre » est, en la matière, d'une grande importance, et Fabre avait bien raison de le souligner. Nous estimons néanmoins qu'il convient de faire en sorte qu'elle n'encombre pas plus qu'il ne faut le champ de la réflexion : en effet, bien plus que les cadres classificatoires, ce qui compte, selon nous, c'est de voir comment le récit des origines, dans et par sa propre dynamique, remplit une très nécessaire fonction que nous qualifierons « d'unificatrice », entendant par là que l'expression en cause est un moyen pour les groupes humains qui ont recours à elle de procéder à leur « ressourcement », non pas seulement « retour aux sources », mais aussi, et peut-être surtout, projection dans un avenir dont l'avènement est comme garanti par la plongée dans un immémorial : en d'autres termes, au **ressourcement** s'ajouterait un **rejaillissement**, dans le sens où l'on parle de « rejaillir sur ».

Quant à ce que Fabre désignait comme la multiplicité des discours, et que dans nos propres travaux nous nommons la polysémie des mythes, elle n'est, au bout du compte, que le corollaire obligé des aspects que nous venons d'évoquer. En effet, pour être vraiment et pleinement récit des origines et donc mythe, la

narration correspondante doit se déployer sur une multiplicité de plans, à la limite aussi nombreux que les éléments qui contribuent à l'ancrage dans le monde des sociétés ou des cultures : tel récit voué à expliquer par exemple l'apparition d'un objet, d'un bien ou d'une pratique se développera de telle façon que le discours qui est le sien s'adressera en fait à la totalité ou à la quasi totalité des plans dont se compose un vécu. Un excellent exemple de la chose nous est donné par la manière dont la Mésopotamie antique attribue à Enlil l'invention de la pioche, « lorsque ce dieu, écrit Elena Cassin, désireux de produire "ce qui est utile" décide de "faire germer de la terre la semence du pays". Dans ce but, il imagine de séparer le Ciel de la Terre qui jusqu'alors ne formaient qu'un seul bloc. Après son intervention, de la Terre d'où le Ciel s'était éloigné émergent les premiers hommes »². Une telle tradition implique, engage, et de façon absolument simultanée, le théologique et l'humain, le haut et le bas, le transcendant et l'immanent, le céleste et le terrestre, le spirituel et le matériel, le spéculatif et le pragmatique, l'immémorial et le présent immédiat, etc. J'ajouterai que me paraissent aller dans une direction identique les commentaires de Jean Bottéro sur le système religieux de la même aire culturelle, notamment ce qu'il écrit aux pages 298 et 299 de son très beau livre, *Mésopotamie. L'écriture, la raison et les dieux*³, à propos du monstre marin Oannès ou des *ummânu* akkadiens. S'il fallait encore verser une pièce à ce dossier, on invoquerait, dans un monde et dans des temps très différents, le récit gallois relatif à l'invention de la bière, selon lequel un personnage de filiation royale, Ceraint l'Ivrogne, fait un jour bouillir du [moût de] malt, y ajoutant des fleurs des champs et du miel. Alors que l'opération est en cours, un sanglier vient à passer et laisse tomber dans le mélange une sorte d'écume (sa bave), ce qui entraîne la fermentation. Il se trouve que le père du manipulateur s'appelle *Berwyn*, c'est-à-dire « celui qui fait bouillir » (*berwi* « bouillir », verbe de même racine que le latin *fervere*), que la consommation de la bière accompagne celle de la viande de porc (ou de sanglier) dans les festins qui marquent l'ouverture de l'année celtique, cette réunion du breuvage et de la nourriture en cause se retrouvant dans les mythes de l'Autre Monde ; on sait aussi que le porc (ou le sanglier) est l'animal représentant le fameux dieu *Lug*, le maître de tous les arts de la main et de l'esprit : or, comme le suggèrent Françoise Le Roux et Christian Guyonvarc'h, le lien entre *Lug* et le sanglier doit être mis en rapport avec « le fait de l'existence du théonyme *Borvo* ou *Bormo* qui, dans le centre de la Gaule, est le patron des sources bouillonnantes. *Borvo* est en effet un cognomen de l'Apollon celtique (qui est un aspect du *Lug* irlandais). La bière étant la boisson d'immortalité de la classe guerrière, il n'y a rien d'étonnant que le symbole du dieu (*lug*) lui-même soit venu y déposer le germe de vie sous la forme de sa propre salive »⁴. Ici encore, la multiplicité des plans est manifeste, se réalisant à travers des dualités de même type que celles que nous avons énoncées au sujet de la Mésopotamie : boisson terrestre et boisson céleste (cette seconde breuvage d'immortalité), dieu et animal (animal parèdre en même temps), bouillonnement naturel des sources et bouillonnement provoqué par la mise en œuvre d'une technique de fabrication, etc. De plus, dans ce cas précis, l'analyse des éléments onomastiques confirme l'organicité de ce récit des origines.

Des deux exemples que nous venons de prendre, nous tirerons la conclusion, infléchissant quelque peu le propos de Daniel Fabre, que c'est finalement le polymorphisme et la pluralité des discours qui donnent son existence au mythe comme relation d'un événement instaurateur, qu'ils sont la substance même du mythe, lesquels, bien loin de compromettre son organicité, lui assurent au contraire sa cohérence interne au-delà des particularités d'expression. En fait, les choses se passent ici comme si le *muthos* et le *logos* n'étaient pas encore disjoints,

l'énonciation qu'est le mythe ayant de ce fait pouvoir de référer, à la fois directement et de manière plurielle, à l'unité elle-même de l'origine ou des origines dans une sorte de tentative d'explication globale et totale de l'ordre du monde. Par conséquent, prenant acte de cette situation, il n'y aura sans doute pas lieu de concevoir une inquiétude exagérée devant le fait que les manifestations de ce type se déroberont très facilement à la typologie. N'est-ce pas leur nature même qui le veut ?

Et maintenant voyons ce qu'il en est des mythes bigourdans sur lesquels j'ai travaillé voici quelques années.

Que l'on me permette d'abord de raconter dans quelles circonstances je suis entré en contact avec eux.

Vers 1957, à l'occasion de mes investigations linguistiques et ethnographiques en Haut-Lavedan, je recueillais à Gèdre un récit relatif à un héros culturel indigène du nom de Mulat-Barbe : j'allais par la suite consigner près de vingt versions de cette histoire, celles-ci présentant, ainsi que je le préciserai dans un instant, toutes les caractéristiques d'un mythe et, qui plus est, de cette forme majeure du mythe qu'est le récit des origines. Mes travaux de terrain dans diverses parties des Pyrénées centrales et occidentales me permirent plus tard d'accroître de manière notable ma collection : à la tradition dont il vient d'être question d'autres s'ajoutèrent peu à peu, porteuses de figures aussi diverses qu'une Mélusine montagnarde, des monstres chtoniens, des animaux inventeurs de plantes ou de sources, des personnages appartenant au monde de la « sauvagerie » mais détenteurs, néanmoins, d'un savoir technique envié par les humains, etc. A l'étude de ces matériaux est consacré mon livre paru en 1986, *Le récit mythologique en Haute-Bigorre*⁵.

Mais je reviens à Mulat-Barbe. Celui-ci, qui prend les traits d'une sorte de patriarche entouré de ses fils, est un agriculteur « prodigieux » : selon toutes les versions de son histoire, il a labouré la montagne dite de Camplong et cultivé les céréales sur un plateau situé au pied du cirque d'Estaubé et connu sous le nom d'Alhet ou de Plan d'Alhet. Les circonstances de sa mort sont précisément en rapport avec un épisode de commencement : la neige, un jour, se met à tomber, chose jusqu'alors inconnue. Notre patriarche, qui entre temps a été frappé de cécité, averti par ses fils de la survenance de cet extraordinaire phénomène, demande qu'on mette dans sa main un peu de cette matière nouvelle : à ce contact il expire, s'écriant **Christiandat arrenhe !** « Que le christianisme règne ! ». Les enfants du héros sont dès lors obligés d'abandonner la haute montagne devenue inhospitalière et de s'établir un peu plus bas dans la vallée : ces agriculteurs deviennent des éleveurs qui chaque année, à la belle saison, gagneront les terres d'altitude pour assurer la subsistance de leurs troupeaux, ce qui veut dire que les migrations pastorales trouvent directement leur origine dans l'épisode lui-même de la première neige. Dans un autre groupe de versions du mythe, l'événement primordial n'est pas la chute de la première neige, mais le déclenchement d'une guerre : le patriarche, désespéré de ne pas voir revenir ses enfants partis combattre, ordonne au plus jeune de ses fils resté avec lui de plonger une faucille dans le feu et, se saisissant d'elle, se transperce la tête de la lame flamboyante de l'instrument ; pour d'autres narrateurs, c'est le fils lui-même qui, sur les injonctions de son père, porte le coup mortel. Il est également assez généralement rapporté que Mulat-Barbe fut inhumé au pied de la montagne de Coumély, à proximité d'une grange foraine dite « borde Sesqué » ; d'aucuns prétendent que le terrain ayant accueilli la

dépouille du héros serait resté inculte pendant un millénaire ou plus. Du point de vue des contenus, il est clair que ce mythe, dans sa forme actuelle, est au point de confluence d'au moins trois traditions fondamentales : une cosmologie tournant autour d'un cycle climatique, une *Götterdämmerung* pyrénéenne — de laquelle mes recherches m'ont permis d'établir la continuité tout au long d'une ligne reliant le Val d'Aran, à l'est, au Pays basque, à l'ouest : je reviendrai sur ce point — et l'histoire d'un Triptolème.

Le Mulat-Barbe gédrois évoque immédiatement un autre héros culturel, localisé, lui, dans le Haut-Adour : il s'agit de Millaris, dont divers folkloristes, parmi lesquels Jean-François Bladé, avaient déjà parlé dans leurs ouvrages.

Millaris n'est pas un agriculteur mais un pâtre. Il pâit son innombrable troupeau dans les parages du Pic de Midi de Bigorre, localement dénommé la montagne d'Arises, *era montanha d'Arises* : j'ai montré dans mon livre que le toponyme *Arises* est la même chose que le second élément (-*aris*) du nom lui-même de Millaris. La mort de ce personnage, comme dans plusieurs des versions de Mulat-Barbe, coïncide avec l'apparition de la neige : le jour où celle-ci tombe pour la première fois, le héros demande à son fils de confectionner une boule de cette substance nouvelle et de la lancer dans la direction de la montagne : le destinataire de l'ordre la projette au contraire vers la plaine et depuis lors il neige tous les ans jusque dans le bas-pays. Millaris meurt, ses troupeaux doivent fuir une contrée devenue celle du froid et prennent la direction du nord, vers la moyenne vallée de l'Adour — la fondation de la ville de Bagnères-de-Bigorre et la découverte de ses eaux thermales sont, selon certaines versions, liées à cette migration —, conduits par les enfants du héros, lesquels, avant leur départ, ont inhumé leur père au sommet de la montagne dite de Béliou : il existe en effet en cet endroit un monceau de pierrailles surmonté d'un bloc cruciforme (en réalité un ancien autel votif aquitain, refaçonné). A cet humble monument, jusqu'à une époque récente, le passant rendait hommage en se découvrant, en déposant une branche d'arbre ou en ajoutant une pierre au tas, rite qui fait penser que la « sépulture » de Millaris remplit le même rôle que le *ch'orten* du Tibet ou le *stupa* des Indes. On croit dans la vallée de Lesponne que si la pierre de Millaris est enlevée ou déplacée, le mauvais temps se met à sévir : pour qu'il s'arrête, il faut que les choses aient été remises dans leur état antérieur.

Quelques indications sont encore nécessaires, portant sur des problèmes que, du reste, beaucoup parmi nos lecteurs connaissent bien.

A la faveur d'une démonstration qui occupe une bonne partie du chapitre I de mon livre et sur le détail de laquelle je ne puis évidemment revenir ici, j'ai établi que les motifs fondamentaux que comportent les traditions de Mulat-Barbe et de Millaris se retrouvent tout au long d'une ligne reliant l'Andorre au Pays basque, avec, en zone euskarienne, une présence particulièrement forte des récits de ce type. Tout porte donc à penser que l'on est en présence de données ayant pu participer d'une continuité culturelle originelle, elle-même liée à une ancienne continuité linguistique : les chercheurs sont en effet de plus en plus d'accord pour admettre qu'une bonne partie du front pyrénéen septentrional, avant la romanisation, aurait correspondu à une zone occupée par des parlers du même groupe que le basque actuel. On va même jusqu'à soutenir que cette communauté linguistique aurait concerné une fraction notable de l'Aquitaine antique : ce qui est ici évoqué n'est pas autre chose que la thèse dite du basco-aquitanisme. Quoi qu'il en soit, les mythes qui nous occupent, dans la zone bigourdane, auraient été pris en charge et

donc sauvegardés par des populations plus tard romanisées, dans des conditions très semblables à celles dans lesquelles, comme l'a démontré Dumézil, les actuels Ossètes du Caucase ont reçu l'héritage culturel des Scythes et des Sarmates⁶ : en Pays basque, la conservation de ces traditions se présentait sans aucun doute sous un jour encore plus favorable, la romanisation n'y ayant pas abouti à l'extinction de la langue indigène préexistante.

J'ai également déjà signalé que la collection que j'ai rassemblée de mythes bigourdans est marquée par la multiplicité des motifs mis en œuvre. Que l'on me permette de donner sur ce point aussi un certain nombre de précisions complémentaires, à partir desquelles je me livrerai aux considérations qui constitueront la deuxième partie de la présente contribution.

Dès le début de mon livre *Le récit mythologique en Haute-Bigorre*, je jugeais à la fois commode et conforme aux thématiques respectives de répartir mes matériaux en six groupes, que je rappelle ici :

I) Mulat-Barbe et Millaris dont il a été déjà question : leurs analogies, comme je l'ai expliqué, sont suffisamment marquées pour s'autoriser à les mettre ensemble.

II) Les traditions relatives à des personnages mélusiniens.

III) Les traditions concernant l'invention de sources ou l'apparition de céréales.

IV) Les traditions mettant en cause ce que l'on appelle communément des monstres chtoniens.

V) Les traditions relatives au personnage du **sauvage**, c'est-à-dire — et pour reprendre un exemple familier à beaucoup de nos lecteurs — l'équivalent bigourdan du **Basa-Jaun** des Basques.

VI) Les traditions, enfin, se rapportant à des personnages combinant les attributs du gigantisme et ceux du **sauvage**, convergence rendue sensible par le fait que l'on crédite les premiers comme les seconds de la possession de secrets techniques, médicaux, etc.

A première vue, c'est le disparate qui paraît l'emporter dans un tel corpus. Mais si on y regarde d'un peu plus près, on ne tarde pas à s'apercevoir que d'un groupe à l'autre il est possible de déceler tout un réseau de motifs communs, que dans mon livre je qualifie d'interconnecteurs, si bien que des récits en apparence étrangers les uns aux autres participent en réalité d'une même dynamique, deviennent cohérents les uns par rapport aux autres (dans le sens premier de **cohérence** « adhérer ensemble »). Et qui plus est, cette organicité ou cette unicité, comme on voudra, se manifeste très souvent à propos de traditions exprimées par des relations disant l'origine.

Prenons quelques exemples de ces motifs interconnecteurs.

1) **La première neige**. Le motif en cause suffit à établir l'identité déjà constatée entre Mulat-Barbe et Millaris.

2) **L'animal découvreur**. Par ce motif un pont est jeté entre les traditions du groupe 3 (invention de sources, apparition des céréales), mais aussi en partie celles du groupe 1 : on se souvient qu'est attribuée aux bêtes du troupeau de Millaris la découverte des eaux thermales de Bagnères-de-Bigorre, à l'occasion de leur migration en direction du bas-pays.

3) **Le lieu sacralisé.** Ce motif met en relation une partie de Mulat-Barbe et de Millaris, celle qui a trait à la sépulture de ces héros, mais aussi les deux traditions en question et l'une de celles du groupe 3 : à Gèdre, en effet, on raconte qu'un taureau s'était enfoncé dans les flancs de la montagne de Montferrand et avait par ce chemin gagné l'Espagne, son arrivée dans ce pays se situant à l'époque où le sarrasin était mûr. Ayant mangé de ce sarrasin, il avait fait le trajet inverse et était venu faire ses besoins devant la borde Sesqué : peu après, les grains rejetés dans les excréments avaient germé et les gédroids s'étaient ainsi trouvés pourvus de cette plante nourricière qu'est le sarrasin, laquelle, dans les hautes vallées, tenait la place du froment il n'y a pas si longtemps que cela. Or, la borde Sesqué est l'endroit où Mulat-Barbe avait reçu sa sépulture : ici encore la rencontre des deux traditions est absolument évidente.

Je ne multiplierai pas les exemples, préférant amener dès maintenant la partie conclusive de cet exposé.

Le rôle des motifs interconnecteurs est on ne peut plus manifeste : comme on l'a déjà dit, ils font que les différentes traditions concernées et les récits qui les expriment, au lieu de se tenir les uns par rapport aux autres dans une irréductible altérité, convergent entre eux, s'organisent *hic et nunc* en un sur-ensemble subsumant les composantes particulières. Et cette convergence, chaque fois ou presque, concerne des relations d'épisodes originels, d'événements de commencements : en d'autres termes, tout semble se passer comme si le dit de l'origine se répétait sans cesse au travers de récits pourtant les plus différents les uns des autres.

La lecture du beau livre de Pierre Gibert, *Bible, mythes et récits de commencement*⁷, a été pour moi à cet égard pleine d'enseignements en même temps que l'occasion d'un recoupement de nos réflexions respectives. Bien évidemment, je ne prétends pas que les problèmes évoqués par l'éminent exégète et ceux face auxquels m'a mis mon corpus pyrénéen soient identiques de terme à terme. Je n'en ai pas moins été frappé par l'une des idées qui sous-tendent l'ouvrage de P. Gibert : à savoir que dans la Bible les récits comme ceux de la traversée de la mer des Joncs (*Exode*, 13 et ss.), de l'injonction faite par YHWH à Abraham de partir vers Canaan (*Genèse*, 12), du franchissement du Jourdain (*Josué*, 3 et 4), ces récits, dis-je, racontent la création / re-création d'Israël, faisant en cela écho au fait premier par excellence, au commencement absolu qu'est l'apparition de l'univers telle qu'elle est narrée dans les chapitres 1 et suivants du livre de le *Genèse*. Prenons à ce propos connaissance par exemple de quelques passages du commentaire que P. Gibert consacre à l'épisode de la traversée du Jourdain : « Ainsi, par un jeu complexe de sacralisation, poétique, catéchétique, liturgique, voire mythique, en un mot symbolique, le déploiement du récit parvient à mettre en évidence dans l'épisode du Jourdain bien autre chose que l'immédiateté de l'événement : Dieu a créé son peuple en le sauvant des forces d'anéantissement, qu'il s'agit d'obstacles naturels, d'ennemis ou des deux ensemble. Dieu a séparé les éléments pour qu'Israël puisse surgir à la vie et que retombent dans le chaos originel les forces de mort susceptibles de le détruire »⁸. La conclusion qui s'impose dès lors à l'auteur est d'une totale limpidité : « En ce sens la traversée du Jourdain constitue bien une création, un commencement. Israël entre aujourd'hui dans sa terre, et les eaux qui se referment derrière lui établissent une barrière symbolique, celle du chaos, entre Israël et le désert, entre son présent et son passé, entre la vie et la mort »⁹, propos que P. Gibert prolonge de la

manière que voici, faisant intervenir l'idée d'origine fondatrice indissociable de celle de création : « De ce fait nous aurions donc affaire dans l'épisode du passage du Jourdain non pas simplement à un moment important de la migration d'Israël vers sa Terre, moment qui n'aurait été ni plus ni moins décisif que la prise de Jéricho par exemple, mais bien à un événement fondateur, selon les paroles de Josué et de YHWH comme selon le geste des prêtres et la présence de l'Arche »¹⁰. L'un des résultats les plus précieux de la démonstration de Pierre Gibert est de mettre en évidence le fait que, dans la Bible, les récits de commencement tendent à participer d'une même dynamique, quelles que soient les différences imputables à la chronologie, à l'histoire, aux conditions premières de narration, à la nature des textes, tout se passant comme si les uns et les autres tendaient, et de manière très forte, à devenir cohérents les uns par rapport aux autres, je dirai même à se soumettre à un principe unique de cohérence : *mutatis mutandis*, c'est une situation de même nature qui caractérise le corpus de mes récits bigourdans, la fonction de ce que j'ai appelé les motifs interconnecteurs étant de créer entre eux des liens internes que ne révèle pas nécessairement la structure de surface des textes, de les faire entrer dans un ensemble lui aussi marqué par la cohérence et l'homogénéité : la chose est rendue encore plus évidente par le rôle assigné à ces récits, soit raconter à leur façon, de manière inlassable, le pourquoi et le comment de la présence au monde des sociétés dans lesquelles ils ont pris naissance. Cette conjonction des récits à un niveau supérieur, c'est-à-dire au-delà des accidents ou des particularités proprement narratifs, ne serait-ce pas la définition elle-même de ce caractère « tautégorique » (grec τὸ αὐτό « le même ») que Shelling attribue aux mythes¹¹, notamment ceux des origines, par opposition au caractère « allégorique » qu'on leur prête habituellement, cette dernière conception — commune et traditionnelle — revenant à ne voir en eux que des discours différés et non pas voués à l'expression d'un sens aussi direct que primordial.

Xavier RAVIER
Université de Toulouse

NOTES

1. Organisé conjointement par le Groupe audois de Recherche et d'Animation ethnographiques, le Centre d'Anthropologie des Sociétés rurales (CNRS et Ecole des Hautes Etudes en Sciences sociales, Toulouse), l'Institut de Recherche et de Rencontres méditerranéennes, le Groupement Ethnologie languedocienne - Ethnologie catalane (Mission du Patrimoine ethnologique, Ministère de la Culture).
2. Dans l'article *Cosmogonie. Mésopotamie*, in *Dictionnaire des mythologies et des religions des sociétés traditionnelles et du monde antique*, dir. Yves Bonnefoy, Paris, Flammarion, 1981. La citation d'E.C. vient de la p. 229 a, vol. A.-J. ; les fragments entre « » correspondent à des citations de traductions de textes mésopotamiens.
3. Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque des Histoires », 1987.
4. Article *Bière* du *Dictionnaire des symboles*, Paris, Seghers, 1973, vol. A à CHE, p. 201.
5. Aix-en-Provence et Paris, Edisud et Editions du CNRS.
6. Georges Dumézil, *Romans de Scythie et d'alentour*, Paris, Payot, 1978.
7. Paris, Editions du Seuil, coll. « Parole de Dieu », 1986.
8. *Op. laud.*, p. 198.
9. *Op. laud.*, *ibid.*
10. *Op. laud.*, *ibid.*
11. Dans la huitième de ses leçons de *l'Introduction à la philosophie de la mythologie*, 1825. Schelling n'est pas le créateur du néologisme en question : il signale qu'il l'a emprunté à Coleridge.