

Mythologie bigourdane et procès mythologique

Sur les approches mises en œuvre
dans les temps romantiques

Xavier RAVIER, Université de Toulouse
laboratoire FRAMESPA - DIASPORAS

Ce à quoi vise mon intervention, c'est vous convier à réfléchir, d'une part sur la manière dont les mythes sont entrés dans notre horizon intellectuel, notamment à partir du XIX^e siècle, d'autre part sur les modalités de leur réception et de leur approche, eu égard à la place qu'ils occupent dans les processus culturels, en particulier ceux des pays d'oc.

Je ne traiterai qu'occasionnellement de la différence entre conte et mythe : une séance spéciale n'y suffirait pas. Qu'il me suffise de rappeler que les mythes, fréquemment et d'une façon parfois spectaculaire, se sont coulés dans le moule du conte dit populaire : il n'est que de songer au *Rei de las Agraulas* « Le Roi des Corbeaux », tel que nous l'a légué le Lectourois Jean-François Bladé. Nous aurons aussi aujourd'hui à réfléchir sur un exemple de cette circulation entre mythe et conte, laquelle peut se solder par une véritable osmose : en ce sens, *Lo Rei de las Agraulas*, que je viens de nommer, est le mythe de Psyché dans sa vérité et son intégrité — l'un des plus fameux de l'univers gréco-latin —, et il appartient non moins intégralement au corpus des contes et des conteurs gascons, à l'intérieur duquel il a trouvé la place qui lui convenait en tant que récit destiné à des récepteurs marqués par une culture elle-même liée en profondeur à la « gasconophonie » telle qu'elle s'affirmait au XIX^e siècle.

Bien entendu, je suis tenu de donner des limites aussi fermes que possible à mon propos : l'univers mythique que je prendrai en considération est donc celui de la Haute-Bigorre. Et encore ne le ferai-je que de manière partielle. Je me dois sans plus attendre vous pourvoir d'un certain nombre de données générales, indispensables pour ce dont il sera ensuite question : il s'agit d'informations sur les deux grandes traditions mythiques bigourdanes, l'une haute vallée du gave de Pau, l'autre Bassin supérieur de l'Adour et plus précisément l'un des bras de l'Adour qui rejoint avant Bagnères-de-Bigorre le lit principal de ce fleuve : c'est l'Adour dit de Lesponne. Ces traditions mettent l'une et l'autre en scène cette catégorie de personnages que l'on qualifie des héros culturels ou civilisateurs, encore qu'ils soient porteurs d'autres traits dont nous aurons à parler.

Ramenés à l'essentiel, ces mythes peuvent être narrés comme suit¹.

Mulat-Barbe (Gèdre)

Mulat-Barbe vit donc à Gèdre, où, patriarche entouré de ses fils, il s'occupe d'agriculture : il est censé avoir labouré la montagne de Camplong et cultivé les céréales sur le plateau situé au pied du cirque d'Estaubé. Sa mort est liée de manière typique à ce que Mircea Eliade qualifiait d'« événement instaurateur » : la neige se met en effet un jour à tomber, chose jusqu'alors inconnue. Notre patriarche, qui est frappé de cécité depuis quelque temps, est averti par ses fils de cet extraordinaire phénomène, demande qu'on lui mette dans la 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

1 Je me permets de renvoyer à mon livre *Le récit mythologique en Haute-Bigorre*, Paris et Aix-en-Provence, 1986. Il sera dans la suite cité par « RAVIER, *Récit myth.* ». Les indicateurs de versions de récits mythiques seront, dans les commentaires, les plus souvent désignées par l'indicatif qu'elles portent dans mon livre : par ex. *Cor.1*, *Cor.2*, *Esc.1*.

s'établir un peu plus bas dans la vallée. Dans un autre groupe de versions du mythe, l'événement instaurateur ou primordial n'est pas la première chute de neige, mais le déclenchement d'une guerre : le patriarche, désespéré de ne pas voir revenir ses enfants partis combattre, ordonne à son plus jeune fils 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 l'injonction de son père, porte le coup mortel. Il est par ailleurs assez généralement rapporté que Mulat-Barbe fut inhumé au pied de la montagne de Coumély, à proximité immédiate de la borde Sesqué : d'aucuns prétendent que le terrain ayant accueilli la dépouille du héros serait resté inculte. De fait, tout à côté de cette borde Sesqué se trouve un bout de terre dégarni d'herbe que l'on présente à Gèdre comme la tombe de Mulat-Barbe 2.

Millaris (Haut-Adour : vallée de l'Adour de Lesponne)

Millaris n'est pas un agriculteur mais un pâtre, possesseur d'un immense troupeau que justement il paît dans les parages du Pic du Midi de Bigorre, la montagne d'Arizes. Sa mort coïncide avec l'apparition de la première neige : le jour où celle-ci tombe pour la première fois, il demande à l'un de ses fils de confectionner une boule de cette matière inconnue jusqu'alors et de la lancer en direction de la montagne : le destinataire de cet ordre envoie au contraire la boule vers la plaine et depuis lors il neige tous les ans dans le bas-pays. Millaris expire, ses troupeaux doivent quitter une contrée devenue inhospitalière et ils s'en vont vers le nord, descendant donc la vallée de l'Adour (la fondation de Bagnères-de-Bigorre est, selon certaines versions, liée à cette migration). Les bêtes sont conduites par les fils du héros, lesquels, avant le départ, ont inhumé leur père au sommet de la montagne dite de Béliou. Il existe en cet endroit un monceau de pierrailles surmonté d'un bloc cruciforme, sorte de stupa appelé « croix de Béliou » et qui, jusqu'à

2 RAVIER, *Récit myth.*, pp. 33-35, 45-56, 207-226 et *passim*.

une date récente, était l'objet d'un culte : en effet, les passants se découvraient devant le monument, y déposaient une branche d'arbre ou ajoutaient une pierre au tas. Le bloc cruciforme est très probablement un ex-voto aquitain préchrétien, refaçonné à moment donné : sur l'une des faces on distingue la tête d'un personnage dont il est permis de penser qu'elle est celle d'une divinité indigète, alors que sur l'autre, d'une facture différente et postérieure, on a gravé le Christ sur sa croix, ainsi que le fameux sigle I.N.R.I. Cette « christianisation » du monument n'est pas le seul indice d'une rencontre avec l'univers judéo-chrétien : selon une croyance fortement établie dans la vallée de Lesponne, le déplacement de la « croix » de Millaris pouvait déclencher une longue période de mauvais temps, de quarante jours et quarante nuits dit-on, soit la durée assignée par l'Écriture au déluge biblique. Il s'agissait d'une croyance vécue comme telle et affirmée par plusieurs informateurs locaux, lesquels racontent en effet qu'une femme de l'endroit qui ne jouissait pas de toutes ses facultés mentales avait enlevé la croix de la montagne de Béliou pour la déposer dans le cimetière de Lesponne : en suite de quoi avait sévi le mauvais temps, et parmi mes narrateurs, l'un d'eux se désigne comme celui ayant remis la croix à sa place originelle, ce qui dès le lendemain avait mis fin aux intempéries.³

Mes exemples d'aujourd'hui seront surtout pris dans le second de ces mythes, celui de Millaris.

En première analyse, le récit que fait Cordier de la destinée de ce héros culturel qu'est Millaris a toutes les allures d'une version syncrétique (elle réunit en une seule plusieurs des versions de l'histoire), la même observation s'appliquant aussi à la mise en forme due à Escoula. De plus, les versions de Cordier et d'Escoula peuvent être qualifiées de lettrées. Leur cohabitation avec des versions fournies directement par mes informateurs, que d'aucuns inclineraient, fort approximativement d'ailleurs, à réputer « versions populaires », pose un problème philologique et

3 RAVIER, *Myth.*, pp. 35-38, 56-81, 160-173 (pièces désignées *Cor.*¹, *Cor.*², auxquelles il convient d'ajouter, bien qu'elle soit d'un autre auteur, *Esc.*¹) et *passim*.

méthodologique auquel nous essayerons de consacrer quelques instants de réflexion. Dans tous les cas, devant cette situation de versions plurielles, j'avoue souscrire totalement au point de vue de Claude Lévi-Strauss, qui écrit dans son *Anthropologie structurale* (le texte que je vais citer est d'ailleurs très connu) :

Nous proposons, au contraire, de définir chaque mythe par l'ensemble de toutes ses versions. Autrement dit : le mythe reste mythe aussi longtemps qu'il est perçu comme tel... On n'hésitera donc pas à ranger Freud, après Sophocle, au nombre de nos sources du mythe d'Édipe. Leurs versions méritent le même crédit que d'autres, plus anciennes et, en apparence, plus « authentiques ». 4

Et dans la même logique, on observera que la fameuse histoire d'Électre et de son frère Oreste, depuis Eschyle, Sophocle et Euripide, a été plusieurs fois et à plusieurs époques reprise par les écrivains de théâtre sans avoir souffert de remaniements qui nous en rendraient le déroulement incompréhensible : par conséquent, sous ce rapport, *l'Électre* de Giraudoux et *Les Mouches* de Sartre sont parties prenantes et intégrantes du mythe que porte en lui le récit des péripéties vécues par les enfants d'Agamemnon et de Clytemnestre. En d'autres termes et à la limite, le mythe, au moins dans l'aire culturelle indo-européenne, la nôtre donc, est apte à être indéfiniment repris et confié à des formes d'expression diverses, peut-être parce qu'y est privilégié le procès métaphorique.

Le propos que je viens de tenir en appelle immédiatement un autre. Et ici encore, je m'adresserai à Lévi-Strauss, sous la plume de qui on lit :

La substance du mythe ne se trouve ni dans le style, ni dans le mode de narration, ni dans la syntaxe, mais dans l'histoire qui y est racontée. Le mythe est langage ; mais un langage qui travaille à un

4 LEVI-STRAUSS Cl., *Anthropologie structurale*, Paris, 1958 ; *Anthropologie structurale 2*, Paris, 1973. Je me réfère ici au premier de ces deux ouvrages, 240.

niveau très élevé, et où le sens parvient, si l'on peu dire, à décoller du fondement linguistique sur lequel il a commencé par rouler.⁵

Cette sorte « d'indifférence » du mythe à la langue ou aux langues par lesquelles il est véhiculé peut, à première vue, décevoir un auditoire tel que le vôtre, composé de personnes intrinsèquement attachées à la connaissance et à la promotion d'un instrument linguistique particulier, l'occitan en l'espèce. En réalité, c'est parce que l'occitan possède les attributs d'une langue naturelle qu'il a vocation, comme toutes les autres langues, à accueillir le discours mythique - et sa longue histoire est riche sur le sujet de témoignages très significatifs, à commencer par les affabulations que l'on trouve dans certaines des *Vidas* de nos troubadours : ce qui serait aussi douloureux qu'incompréhensible, ce serait justement que l'occitan, au cours de son histoire, n'ait jamais servi de moyen d'expression à des contenus mythiques, d'où qu'ils soient venus. Nous résumerons tout cela en disant que le mythe est bien un être de langage, mais il l'est pour une grande part de manière *translinguistique* et même *transhistorique*.

Depuis l'antiquité (Platon) on s'interroge sur ce l'on appelle l'origine des mythes : nous ne chercherons pas à remonter aussi loin dans l'histoire de la réflexion ; qu'il nous suffise donc de souligner que ce questionnement a redoublé à une époque encore relativement proche de nous, celle du romantisme, et ce notamment avec l'inflexion que la pensée romantique avait prise en Allemagne, dont beaucoup d'intellectuels avaient d'ailleurs commerce avec la culture hellénique. À cet égard, on est ici obligé d'évoquer l'enseignement du philosophe Friedrich Wilhelm Schelling, qui a professé à différentes époques de sa carrière des leçons sur la mythologie absolument passionnantes.

S'agissant du problème de l'origine du mythe, Schelling récuse l'idée ou plutôt l'illusion selon laquelle les anciens, du fait qu'ils seraient bien moins éloignés que nous des commencements

⁵ op.cit.p.232

mythiques, auraient été mieux que nous en mesure d'expliquer ces commencements :

Nous ne croyons pas que les premiers [penseurs] ayant librement réfléchi sur ce phénomène [i.e. la mythologie], et qui étaient du reste plus proches que nous de sa naissance, l'aient pour autant mieux compris. Au contraire, les premières tentatives des Grecs pour rendre compréhensible ce phénomène auquel ils avaient directement accès, apparaissent comme justement inadéquates à sa profondeur, et toute intelligence de la mythologie paraît coupée dès qu'elle se tient là, entièrement produite.... »⁶

Et Schelling, fort de cette conviction, avance que lui et ses contemporains sont mieux placés, précisément à cause de la distance qui les sépare du monde ancien et de ce qu'il appelle « l'évolution ultime de la conscience présente » ou encore « les sollicitations les plus profondes de notre époque », sont donc les mieux placés pour assumer une investigation qu'il évoque dans les termes que voici :

... il est important d'étudier la genèse et la signification de la mythologie, c'est une tâche digne de la philosophie de notre époque. »⁷

On a depuis longtemps aperçu qu'une telle revendication était en consonance absolue avec le contexte dans lequel Schelling enseignait et écrivait : ainsi, Georges Gusdorf, dans l'un de ses livres, parle à juste titre de « la nouvelle alliance entre conscience philosophique et conscience mythologique que consacre le romantisme » et désigne le mythe comme « le centre, en lui-même inaccessible, du savoir romantique »⁸ Accordons aussi toute notre

6 SCHELLING F.-W., *Philosophie der Mythologie* (Philosophie de la mythologie). Cette série de leçons de Schelling est admirablement traduite par Alain Pernet, avec une préface de Marc Richir et une postface de François Chenet, Grenoble, Éditions Millon, 1994 : la citation vient de la p. 92. V. aussi *Einleitung in die Philosophie der Mythologie* (Introduction à la philosophie de la mythologie), Traduction française récente précisément sous ce titre d'*Introduction à la philosophie de la mythologie*, par le GDR Schellingiana (CNRS) ; dir. : Jean-François Courtine et Jean-François Marquet), Paris, Gallimard, 1998. Cet ouvrage sera dans la suite cité par *Einleitung*...

7 SCHELLING, op.cit., ibid.

8 GUSDORF Georges, *Du néant à Dieu dans le savoir romantique*, Paris, Payot, 1983. V. aussi du même auteur *Mythe et métaphysique*, Paris, Flammarion, 1984.

attention à la formulation de Schelling « la mythologie... dès qu'elle se tient là, entièrement produite » : cette manière de s'exprimer renvoie finalement au fait et à l'idée, que la mythologie d'une part est la détentrice incontestable de caractères qui lui appartiennent en propre, de caractères organiques, d'autre part qu'elle a pris naissance et s'est constituée selon un processus spécifique, ce qui exclut qu'on puisse l'expliquer en invoquant des données ou des faits qui ne sont pas de même nature qu'elle, par exemple en professant qu'elle découlerait d'une poésie dite primitive ou même qu'elle serait une forme primitive de la poésie, sans compter les nombreux recours naturalistes et autres qui ont été invoqués, notamment au XIX^e siècle, pour rendre compte de son apparition dans l'ordre des productions humaines. Évidemment, même si les conditions dans lesquelles elle a été générée sont inconnues, cela ne signifie par qu'elle n'ait pas eu un commencement. La question qui alors se pose est celle de l'identification de ce commencement : mais en cette affaire, toute prétention, fût-elle portée par la démarche la plus précautionneuse ou la plus intelligente, doit être soigneusement contenue, de telle sorte que je propose que l'on se tourne encore une fois vers Schelling. Il se trouve que l'on relève dans ses écrits au moins deux mots-concepts, susceptibles de nous aider à centrer notre réflexion : ces mots sont, d'une part le substantif *das Urereignis* (l'événement primordial) et l'adjectif *unvoordenkliche* (immémorial)⁹. Du premier, le philosophe écrit que « même si on ne peut rien plus affirmer [à son sujet], si ce n'est précisément qu'il a eu lieu, qu'il s'est produit », ajoutant qu'il constitue « le fait irrécusable qui, une fois advenu, ne peut être repris, non plus que rendu non avvenu. Cet événement.... *se déroule tout entier* (souligné par l'auteur) dans la méta-histoire, il est ce dont la conscience même ne peut plus être consciente par la suite. » Quant à l'adjectif, Schelling l'accorde au vocable *Verhängnis* (fatalité) : il s'agit ici de l'événement *primordial* en ce qu'il ne pouvait pas ne pas se produire.

9 Noter que SCHELLING use aussi du vocable *Uranfang* « Commencement d'avant le(s) commencement(s) ».

Pour ce qui est de l'usage qu'en ce qui nous concerne pouvons faire de ces termes, je mettrai en première ligne *unvordenklich* et je ferai de son équivalent français un adjectif substantivé, *l'immémorial*¹⁰. Ce terme désigne au bout du compte une expérience très commune et pourtant toujours porteuse d'émotion, une expérience que nous faisons ici même et aujourd'hui même : en effet, quand un mythe ou un conte nous parvient, que ce soit par la voie de l'oralité ou celle de l'écrit, c'est bien de l'immémorial qu'il nous vient, que nous soyons un enfant, un amateur de cette forme de littérature que l'on appelle l'ethnolittérature ou un commentateur averti de cette sorte de production. Cette situation est de fait comme de droit, nous n'avons aucun pouvoir de la modifier ou d'en changer la signification. Tous ceux qui sommes ici aujourd'hui avons à compter avec cet immémorial, à prendre sa mesure, consciemment ou inconsciemment ; les deux types que j'ai signalés des versions de *Millaris* sont autant de formes auxquelles a abouti l'immémorial, dans lesquelles il a nécessairement déposé son empreinte ; nous sommes tous sur le chemin qui vient de l'immémorial et ce chemin passe obligatoirement par nous dès que nous avons connaissance de telle ou telle tradition mythique ou de tel ou tel conte. La prégnance de ce fait est attestée de diverses

10 L'adjectif *unvordenklich* tient une place importante dans la pensée et réécriture de Schelling, qui se sert de lui non seulement à propos de la mythologie mais aussi dans sa réflexion sur ce qu'il appelle « les âges du monde » (*Weltalter*), Tune des parties intrinsèquement métaphysique de sa pensée, qui lui a inspiré, précisément sous le titre de *Weltalter* l'un de ses ouvrages les plus célèbres. Quant à *unvordenklich*, plusieurs commentateurs du philosophe ont attiré l'attention sur le sens littéral de cet adjectif, qui est effectivement « un im-vor pré-denklich pensable » : il en va ainsi de Marie-Christine CHALLIOL-GILLET dans son livre *Schelling, une philosophie de l'extase*, Paris, P.U.F., 1998, qui au sujet de la dualité des rendus français du terme en cause, le littéral et celui de « immémorial », en appelle « à cet *Unvordenklichen*, cet être imprévisible ou immémorial, à ce qui est toujours déjà là, à ce qui précède toute pensée de son inexorable fatalité. » (p. 38). Comme j'essaierai de le faire valoir dans mon propos, recevoir le discours mythique, c'est nécessairement se trouver confronté à « l'être imprévisible ou immémorial, à ce qui est toujours déjà là... ». M.-C. CHALLIOL-GILLET revient à plusieurs reprises dans son livre sur la question posée par l'*Unvordenklichen*.

façons : je retiendrai simplement l'exemple, autrefois étudié par Paul Delarue, du conte de « l'enfant à la queue de loup » (n° 1875 de la classification Aarne-Thompson), repris par Mistral sur le mode de la relation personnelle dans ses *Memori et raconte* : l'immémorial, impersonnel par définition, est d'un poids tel qu'on voit un auteur connu comme très attentif à son écriture, présenter comme lui étant réellement arrivée une aventure qui est en réalité une sorte d'universel narratif.

Il n'en reste pas moins que l'on a souvent cherché à nommer les processus dont je viens de parler ou leurs agents. Je mettrai ici à contribution un émouvant témoignage d'un grand helléniste et mythologue, Jean-Pierre Vernant. Dans l'avant-propos de son livre, *L'univers, les dieux, les hommes*, il raconte comment il a vécu, concrètement le *Il était une fois...* qui sert d'incipit à pas mal des pièces de la production qui nous intéresse. Je cite sans plus attendre :

Il y a un quart de siècle, quand mon petit-fils était enfant et qu'il passait avec ma femme et moi ses vacances, un règne s'était établie entre nous aussi impérieuse que la toilette et les repas : chaque soir, quand l'heure était venue et que Julien se mettait au lit, je l'entendais m'appeler depuis sa chambre : « Jipé, l'histoire, l'histoire ! ». J'allais m'asseoir près de lui et lui racontais une légende grecque. Je puisais sans trop de mal dans le répertoire de mythes que je passais mon temps à analyser, décortiquer, comparer, interpréter pour essayer de les comprendre, mais que je lui transmettais autrement, tout de go, comme ça me venait, à la façon d'un conte de fées... Julien, à l'écoute paraissait heureux. Je l'étais moi aussi. Je me réjouissais de lui livrer directement de bouche à oreille un peu de cet univers grec auquel je suis attaché et dont la survie en chacun de nous me semble, dans le monde d'aujourd'hui, plus que jamais nécessaire. Il me plaisait aussi que cet héritage lui parvienne oralement, sur le mode de ce que Platon nomme fables de nourrice, à la façon de ce qui passe d'une génération à la suivante en dehors de tout enseignement officiel, sans transiter par les livres, pour constituer un bagage de conduites et de savoirs "hors texte"¹¹

¹¹ VERNANT Jean-Pierre, *L'univers, les dieux, les hommes. Récits grecs des origines*, Paris, Seuil, 1999 (et 2002 dans la coll. « Points »)

Ce beau texte, je le tiens pour une véritable contribution à la phénoménologie de la transmission de notre patrimoine incorporel. Concernant l'expression platonicienne de « fables de nourrices », interrogeons-nous un instant sur les opérateurs véritables que sont ces « nourrices », ces êtres à qui le fil qui précisément nous relie à l'immémorial doit de n'être pas rompu. Sur le sujet, il suffit d'interroger les témoignages laissés par des collecteurs, parmi lesquels je choisirai Jean-François Bladé. Ma contribution aux travaux du colloque *Réception et identification du conte depuis le Moyen Âge* m'avait amené à citer un texte d'ailleurs fort connu, celui dans lequel l'illustre Lectourois rappelle comment sa vocation s'est déterminée :

Voici l'été, le soleil baisse. Dans notre jardin de Lectoure, les oisillons chantent, parmi les hautes branches des cyprès. À l'ombre, avec ses servantes, ma grand-mère pareille aux matrones romaines, file le laine ou le lin. Assis aux pieds de l'aïeule, je me tais et j'attends. - « Servantes, amusons le petit. » - En voilà jusqu'à la nuit. Dans l'idiome natal, les beaux contes se déroulent, scandés par les voix rythmiques et lentes. Ils se déroulent, dans leurs formules invariables et sacramentelles, souvent coupés de silences, où les filandières, avec de grands gestes de Parques, renouent leurs fils brisés et leurs souvenirs lointains¹².

Encore une contribution à la phénoménologie de la tradition du patrimoine incorporel. Même en faisant la part de l'apprenti littéraire, on ne peut manquer de relever dans le témoignage de Bladé quelques traits méritant d'être versés au dossier de ce qui nous occupe aujourd'hui. Notons par exemple la corrélation entre le moment du récit et le passage du temps tel qu'il est vécu au quotidien : la marche vers le soir est celle de l'arrivée des récits qu'attend l'enfant, leur production obéit à un code réglant leur mise en parole.

Mais il y a plus, il est arrivé à Bladé, quand il évoque ses premières sources, de faire entrer en jeu celles qui ressortissent à un va-et-vient entre le réel et l'imaginaire. À ce sujet, on fera sa

¹² BLADÉ, J.-François, *Contes populaires de la Gascogne*, Paris, 1886, préface, IH-IV.

place à l'admirable récit de *L'Homme Vert* (*Contes populaires de la Gascogne*, II, p. 287-290). Je pense que tout le monde ici connaît cette pièce. Dans tous les cas, il apparaît que de tels témoignages sont parties intégrantes du vaste processus à la faveur duquel mythes et légendes se sont mis en place dans les sociétés humaines, j'irai même jusqu'à dire que ces témoignages doivent entrer en tant que tels dans le corpus des mythes ou des contes.

Occupons-nous maintenant d'une question que surtout les traditions mythiques nous font nous poser. Il s'agit de la présence fréquente dans ces traditions d'un thème qui est celui des écritures mystérieuses et inconnues s'inscrivant sur des supports jouant un rôle dans les histoires concernées. Prenons à ce propos un passage de la pièce *Cor1*.

*Cependant, le corps du grand pasteur ne resta point privé de sépulture ;
on l'inhuma pieusement, et la terre fut ornée en cette place d'un marbre
blanc, sur lequel parurent gravés des caractères inconnus.*

Escoula quant à lui parle de d'une croix fruste en marbre du pays, sur laquelle on grava une inscription pour nous maintenant mystérieuse, ce qui rejoint le texte de Cordier.

Je me suis pendant longtemps demandé comment comprendre ce trait. Il est vrai que dans d'autres traditions on n'aurait pas de peine à repérer le même motif. Cependant, dans le cas particulier de Cordier (et d'Escoula qui s'est visiblement servi du texte de Cordier), la question semble se poser d'un rapport avec des œuvres littéraires appartenant à la plus pure production romantique. J'avais, dans ma communication au colloque *L'Occitanie romantique* (Pau, 1994, publication 1997), déjà, mais brièvement, évoqué le sujet. Qu'il me soit permis d'y revenir et d'apporter quelques compléments.

On sait que chez les philosophes romantiques, il est souvent question d'une dissimulation initiale de la nature, avant que le sujet ne la découvre comme objet. Cette idée est justement mise en avant par Schelling, qui décidément nous aura beaucoup occupé aujourd'hui :

Ce que nous nommons Nature, écrit quelque part le philosophe, n'est qu'un poème enfermé dans une écriture inconnue.

Et dans le *Henri d'Ofterdingen* de Novalis¹³, il est à moment donné question, dans la bouche de l'une des héroïnes, Sulima, des

trames et [des] traces dont la bigarrure marbre [les] pierres antiques, [des] tracés clairs et [des] étranges symboles qui y figurent...14.

Et dans la même œuvre, la pierre précieuse que portait une autre héroïne, une escarboucle, est « gravée profondément de caractères indéchiffrables »¹⁵ et son mystère est exalté dans un poème que j'avais cité dans mon travail de 1997 (*L'Occitanie romantique*). J'en appelle une nouvelle fois à ce texte :

*Il y a dans la pierre un signe énigmatique
Gravé dans le profond de son sang flamboyant :
Aussi bien avec elle entre en comparaison
Le cœur où reste le portrait de l'inconnue.
Mille feux jaillissants auréolent la pierre,
Des ondes de lumière autour du cœur s'agitent ;
Au fond d'elle est logé l'éclat de sa splendeur,
Mais lui, ce cœur va-t-il l'avoir aussi ?¹⁶*

Devant de telles rencontres et sans même avoir à se perdre dans les méandres de l'intertextualité, on est, me semble-t-il, fondé à se demander si Cordier, en introduisant dans son adaptation du mythe de *Millaris* un motif semblable à celui de Novalis, si Cordier, donc, n'aurait pas tout simplement accueilli un élément en suspension dans la sensibilité et la culture de son époque? On comprendra qu'en cette affaire je n'aille pas au-delà de la question. Dans tous les cas, la convergence que j'ai signalée a partie liée avec l'idée centrale d'une obscurité première, qui, partiellement, se dissipe, dans les mythes, les contes et d'autres formes narratives ;

¹³ Je me réfère ici pour la traduction française à celle d'Armel GUERNE, Paris, Gallimard, 1997 : désignée dans les notes ci-après par *Ofterdingen*.

¹⁴ *Ofterdingen*, p. 77.

¹⁵ *Ofterdingen*, pp. 52-53.

¹⁶ *Ofterdingen*, p. 53.

partie liée également avec l'immémorial : mais le développement qu'il faudrait consacrer à la chose excéderait mon temps de parole.

Le dernier point que j'aborderai est celui de la dualité prose/poésie dans l'ethnolittérature. De la même façon que nous avons, voici quelques instants, avancé les notions de transhistoricité et de transculturalité, il faudra, pour le couple que je viens de nommer, faire la part de processus créant des communications entre les partenaires de ce couple. Je me sens d'autant plus fondé à en user ainsi que la question de cette dualité a été expressément posée dans la pensée du XIX^e siècle. Elle l'a été d'ailleurs par quelqu'un que ses préoccupations intellectuelles avaient, à travers l'étude des langues et singulièrement le basque, mis à l'affût des manifestations les plus diverses du langage : il s'agit de Wilhelm von Humboldt, certainement l'un des représentants les plus prestigieux de la science romantique, — sans oublier que sur lui l'influence, de l'*Aufklärung* s'était fortement exercée, notamment à partir de sa lecture de Kant et de Fichte. Dans une page de son ouvrage connu en français sous le titre *Introduction à l'œuvre sur le kavi*, on lit :

Car il s'agit, dans les deux cas [i.e. poésie et prose], de prendre appui sur la réalité pour rejoindre un objectif qui ne lui appartient plus : la poésie récupère la présence sensible de la réalité, telle qu'elle se donne à l'appréhension de l'expérience intérieure et extérieure, mais en restant indifférente et même délibérément étrangère à ce qui fonde la réalité comme telle. Le phénomène sensible est alors revendiqué par l'imagination, qui s'en sert pour rejoindre l'intuition d'une totalité qui se transfigure. La prose, elle, cherche à retrouver les racines mânes du réel et à en démêler l'écheveau ; elle met en œuvre une procédure intellectuelle qui combine terme à terme les faits et les concepts, et qui vise à produire leur idéalité systématique¹⁷.

¹⁷ HUMBOLDT Wilhelm von, *Introduction à l'œuvre sur le kavi et autres essais*. Traduction et introduction de Pierre CAUSSAT, Paris, Seuil, 1974, p. 346. V. aussi *Idée, Idéal* dans le *Glossaire* de l'ouvrage. Au sujet de la « double » édition de ce texte dans sa langue originale, v. pp. 26-27.

Ce texte me ramène bien des années en arrière et, aujourd'hui, il représente pour moi une incitation à préciser ou approfondir des choses que j'ai jadis écrites.

Et d'abord, que veut nous dire Humboldt ? Du point de vue de ce que l'on appelle les performances du langage, poésie et prose sont dans un premier temps mises sur un pied d'égalité : toutes deux, au départ, sollicitent la réalité, mais chacune à des fins spécifiques. La première, pour reprendre le propos de l'auteur, «récupère la présence sensible de la réalité», autrement dit se tourne vers la réalité telle qu'elle se manifeste à nous phénoménalement ; la seconde, elle, est concernée par la complexité souterraine qui fonde la réalité. Le résultat est évidemment différent dans l'un et dans l'autre cas : alors que le discours de la poésie se déploie dans l'éloignement par rapport aux données et aux objets du vécu, dans une rupture avec elles, dans la verticalité et la transcendance, celui de la prose tend à s'installer dans la proximité avec ces données et ces objets, dans l'immanence et l'horizontalité — et les différences que je viens de souligner aident, je l'espère, à prendre toute la mesure de l'opposition entre ce que Humboldt nomme «totalité qui se transfigure» (poésie) et «idéauté systématique» (prose), opposition parallèle peut-être à celle que Kant professait entre «sensibilité» et «entendement», entre ce qui nous est donné par les sens et ce qu'il nous appartient de penser¹⁸.

Sans qu'il soit besoin de revenir à l'idée, récusée par Schelling, selon laquelle la mythologie aurait été une ou la forme originelle de la poésie, il est indéniable que son énonciation, dans l'oralité aussi bien que l'écrit, est fondamentalement polymorphe, et ce, d'abord, du point de vue formel.

18 L'expression « idéauté systématique » semble aussi renvoyer au fait que les composantes et les processus du langage, sans qu'on puisse leur dénier une fonction référentielle, ne peuvent qu'entrer dans des ensembles cohérents et donc organisés. De plus, les processus langagiers, en tant qu'ils relèvent de l'activité de l'esprit, se situent dans la sphère du «pensé», avec tout ce que cela implique pour quelqu'un comme HUMBOLDT s'inscrivant dans le lignage kantien.

Les poèmes homériques et l'œuvre d'Hésiode montrent bien que la mythologie, sans rien perdre de ses caractéristiques, s'accommode très bien, quant au genre, du rendu poétique. Un autre exemple de ce fait est fourni par une œuvre qui nous est particulièrement proche, *Lou Pouèmo dóu Rose*, dont la première partie du titre indique bien que c'est à la forme poétique comme telle que Mistral entendait confier le produit de sa création. Quand on y regarde de près, on voit que la référence mythique explicite, introduite dès le chant V (« L'Angloro », suivi au chant VI de « Lou Dra »), va prendre de l'ampleur pour aboutir, vers la fin du texte, à une véritable *Darstellung*, comme diraient les Allemands, des figures et des forces qui, tout au long du temps, agissent du tréfonds des eaux et de la terre jusqu'aux confins de l'espace céleste. Ce mouvement qui parcourt l'écriture aboutit, comme vous le savez, à des vers d'une totale sublimité :

*Guilhèn d'Aurenjo uno bouno passado
 Se teisè. Dins soun amo pensativo
 L'apareissié sur lou ribas dóu Rose
 L'autar dóu dieu Mitra, la font de Tourno
 Que n'en sourgis profundo e clarinello
 Em'aquèli simbèu dóu vièi sacrige,
 Espetaclous ensigne dóu Zoudiaque,
 Qu'emplissien d'esmougudo segrenouso
 Lis adouraire dóu souleias bléuge
 Mountant o descendènt antan lou flume
 Pèr faire en devoucioun soun roumavage
 Au dieu Mitra, « lou soulet invincible ».
 E se disisè : — Soulèu de la Prouvènço,
 O diéu que ié coungreies lis angloro,
 Que fas sourti d'en terro li cigalo,
 Que dins mi veno marfo e palinouse
 Reviéudes lou sang rouge de mi rèire,
 Diéu roudanen que lou Dra dins si vòuto
 Agouloupo, à Lioun, au Bourg, en Arle,
 E que dóu negre tau dins lis Areno
 Encaro vuei t'es fa lou sacrifice
 Incousciènt, diéu qu'escavartes l'ombro*

*Galoï, qu'en uno ribo incouneigudo
 Vuei es desert toun autar - e toun rite
 Abandouna dins l'òublid, iéu barbare,
 Iéu lou darrié bessai de ti cresèire,
 Vole sus toun autar óufri, premiço
 De ma felicitá, ma niue de noço ! —
 (Strophe CIV)*

Mais quand on considère *Lou Pouèmo dóu Rose* dans sa globalité, on voit, fait d'ailleurs très connu, que Mistral a opté pour une expression qui l'amène aux limites de la prose ou qui, du moins, remplit un rôle que la prose pourrait tout aussi bien assumer, tout comme s'il avait résolu de limiter l'impact des préceptes métriques et prosodiques de stricte obédience. Dans la matérialité du texte mistralien, cela se traduit, comme vous le savez tous, par l'abandon de la rime et le choix du décasyllabe, très souvent non coupé (ou coupé, quand il l'est, d'une manière qui se dérobe au schéma canonique 4 + 6 ou 6 + 4). Robert Lafont écrivait autrefois à ce propos, de manière très judicieuse, que le décasyllabe, tel que Mistral l'a mis en œuvre « conçu pour suivre le mouvement de l'eau est tout en paresse et froissements¹⁹. Or, « suivre le mouvement de l'eau » n'est-ce pas, en échappant à toute servitude imitative, s'adonner à un travail de la langue et sur la langue dépassant au bout du compte la dichotomie poésie/prose ?

J'ajouterai un exemple venu d'Amérique. Certains d'entre vous connaissent peut-être l'ouvrage du regretté Pierre Clastres, *Le grand parler. Mythes et chants sacrés des Indiens Guarani* 20. Le corpus que dévoile Clastres est à forte dominante mythologique et on s'aperçoit qu'il juxtapose des textes relevant d'un canon poétique formel et de l'énonciation telle que la prose la prend en charge : l'auteur du livre, dans ses traductions, a rigoureusement respecté et rendu sensible cette dualité. Dualité dont il est bon, du reste, de souligner le caractère relatif.

19 LAFONT Robert, *Mistral ou l'illusion* (1^{ère} éd.), 253.

20 CLASTRES Pierre, *Le grand parler. Mythes et chants sacrés des Indiens Guarani*, Paris, Seuil, 1974.

Un ouvrage tout récent, celui de Marc Fumaroli, *Chateaubriand. Poésie et Terreur*²¹, illustre de manière brillante et spectaculaire le processus à la faveur duquel, dans le premier romantisme, la prose finit par endosser les attributs de la poésie et ce comme aboutissement d'une intériorisation totale du «paysage » des premiers temps d'une vie : « Pour le poète en herbe de Combourg, tel que le décrivent les *Mémoires*, la vocation émane littéralement du *fatum* singulier d'un terroir natal, de ses parfums, de ses sonorités, de sa luminosité, de sa flore et de sa faune, véritable paradis avant l'histoire, véritable « Amérique » avant Colomb »²².

Il est temps de conclure.

Je voudrais, par les textes auxquels je me suis référé, vous avoir montré que le mythe est au bout du compte une forme de discours que l'on pourrait qualifier de transgressive : nous l'avons vu, elle est véhiculée aussi bien par la prose que par la poésie, ses acteurs revêtent les traits de la simple humanité (Millaris est un pâtre, Mulat-Barbe un laboureur) aussi bien qu'ils se trouvent associés à des changements dans l'ordre cosmique, spirituel. Ce caractère polymorphe, transgressif, est aussi à mes yeux la raison pour laquelle le récit mythologique est apte à faire coexister en lui une armature et une thématique souvent plurielle, héritée d'une immémoriale tradition et, en même temps, se faire partie prenante, tout en restant mythe, du discours que toute société se tient sur elle-même à elle-même. Ainsi, j'avais dans mon livre de 1986 pu établir qu'à Gèdre, la figure du héros agriculteur Mulat-Barbe et la façon dont elle est reçue correspond à la perception qu'ont les Gédrois de leur mode de vie, tel qu'il a été modelé par l'histoire et les conditions écologiques : à cette polarisation du mythe, j'avais donné le nom de métasémie, ternie peut-être un peu rébarbatif mais qui entrait dans le lexique de l'époque à laquelle je préparais

21 Paris, de Fallois, 2003.

22 p.707

mon livre. Quoi qu'il en soit, le mythe est une catégorie d'expression ouverte à beaucoup de possibles. Et je suis grandement tenté de lui appliquer le propos étonnant qu'Héraclite tenait au sujet de la Pythie telle qu'elle se manifestait dans le grand sanctuaire de l'hellénisme, considéré par les anciens comme centre du monde:

*Le seigneur dont l'oracle est à Delphes n'exprime ni ne dissimule rien, mais indique.*²³

Il y a peut-être quelque paradoxe à dire « n'exprime rien » au sujet d'un être comme le mythe, dont le nom signifie précisément « parole » dans sa forme grecque ancienne, « muthos » et plus exactement « parole vraie », c'est-à-dire ce qui « *Vorzuglich ist das "Wort" von dem in der Vergangenheit wirklich Geschehenen* »²⁴. Ainsi que je l'explique dans la note concernant le verbe final du fragment héraclitéen précité, mon choix se porte sur un rendu « fait signe ». Précisément, le mythe, mais bien sûr dans un contexte

23 Ainsi cité par Maurice BLANCHOT dans *Une voix venue d'ailleurs*, Paris, Gallimard, 2002, d'après BATTISTINI Yves, Héraclite d'Éphèse (traduction nouvelle), *Les Cahiers d'Art*. Il s'agit du fragment XCII, dont voici le texte original : « o anax ou to manteion esti to en Delphois oute legei oute kruptei alla sêmeainein ». Une traduction antérieure d'Yves Battistini portait : « Le maître dont l'oracle est à Delphes n'affirme ni ne cache rien, mais suggère » (dans BATTISTINI, Yves, *Trois contemporains : Héraclite, Parménide, Empédocle*. Traduction nouvelle et intégrale avec notices, Paris, Gallimard, 1955 (3e éd.), p. 37. Dans l'ouvrage *Les Présocratiques*, Jean-Paul DUMONT et alii, Paris, Gallimard, La Pléiade, 1988, la traduction proposée est la suivante (par Daniel Delattre) : « Le prince dont l'oracle est à Delphes ne parle pas, ne cache pas, mais signifie », une note précisant « Signifie par opposition à parle ». Pour la forme verbale « sêmeainein » à laquelle on fait correspondre « indique », « suggère » ou « signifie », je préfère « fait signe », rendu proche de celui de Marcel CONCHE, qui donne du fragment la traduction que voici : « Le maître dont l'oracle est celui de Delphes ne dit ni ne cache mais donne des signes » (CONCHE Marcel, *Héraclite, Fragments*, Paris, 1986).

24 C'est-à-dire « [le muthos] est par excellence la "parole" qui rapporte ce qui est réellement arrivé dans le passé. », dans Otto Walter F., « Der Mythos und das Wort », dans *Das Wort des Antike*, Klett Verlag, Stuttgart, 1962. Traduit sous le titre *Essais sur le Mythe*, par Pascal DAVID, Trans-Europ-Repress, Mauvezin (32), 1987. La traduction du passage cité est précisément celle de Pascal DAVID, qui, dans ses travaux, a aussi beaucoup fait pour la philosophie de SCHELLING.

différent de celui de la mantique de Delphes, n'est-il pas lui aussi une parole qui « fait signe », qui nous met à l'épreuve de la signifiante, qui le fait depuis cet immémorial qui passe par chacun de nous et qui durera nécessairement autant que le genre humain.