

Nouvelle série N° 151

2010

LA FRANCE LATINE

Revue d'Études d'Oc

LE DOMAINE D'OC ENTRE CATALOGNE ET ITALIE

—

ETUDES DE LITTÉRATURE PROVENÇALE

CENTRE DE RECHERCHE PREFics-CREDILIF
EA 3207
UNIVERSITÉ RENNES 2 HAUTE BRETAGNE

Présentation

Ce numéro de notre revue s'intéresse aux relations entretenues par l'espace d'oc français avec ses voisins immédiats, italiens et catalans. Et ceci non pas du point de vue bien connu et exploité à outrance des petites aires d'oc situées au Piémont italien ou dans le Val d'Aran de la Catalogne espagnole, mais du point de vue d'autres voisinages qui peuvent être directement ou indirectement concernés par le domaine d'oc : celui du catalan (ou de l'aragonais, du castillan, du basque...) d'un côté, et celui du génois (ou du piémontais, du franco-provençal, voire du corse...) de l'autre, sans compter bien sûr le domaine d'oïl au nord de notre domaine.

C'est précisément du point de vue des relations d'identifications sociolinguistiques que nous abordons ces relations. W. Forner, de l'université de Siegen en Allemagne, spécialiste des parlers liguriens, pose le problème de l'identité du brigasque (parler de La Brigue, Alpes-Maritimes, annexée par la France en 1947 avec toute la vallée de La Roya précédemment incluse dans la Ligurie italienne). Il analyse et réfute des tentatives récentes d'inclure à grand renfort de manipulation graphique le brigasque (manifestement ligurien tant sur le plan linguistique que sociolinguistique) dans un ensemble occitan. C'est au fond la question de la reproduction d'une domination d'un groupe sur un autre, ici d'une "grosse" minorité sur une autre, beaucoup plus petite, par le truchement d'une glottopolitique libérale abandonnée aux militants les plus offensifs, qui est posée. S'agit-il de combattre la domination elle-même ou simplement de la dénoncer quand on s'en estime victime mais de l'appliquer à d'autres dès que l'on peut en tirer un bénéfice, ne serait-ce que symbolique?

Jean Lafitte, docteur en sociolinguistique de l'université Rennes 2, exhume des documents historiques édifiants pour comprendre comment la Catalogne et le catalan, que certains voulaient un

temps inclure dans un espace occitan, ont vu leur identité linguistique, culturelle et historique affirmée contre ce projet, au point qu'aujourd'hui plus personne ne songe à considérer le catalan comme de l'occitan ni à étendre une Occitanie jusqu'à Valence en Espagne. Comme quoi les stratégies politiques sont réversibles...

En écho à ces confrontations entre identités sociolinguistiques voisines momentanément happées dans une expansion militante occitane, F. Toso, de l'Université de Sassari en Italie, livre une analyse extrêmement détaillée des migrations liguriennes et notamment génoises en Provence et à Marseille, de leurs enjeux linguistiques mais aussi sociaux et identitaires, sans occulter ni les adoptions réciproques ni les tensions entre "Bachin" et Provençaux...

Enfin, hors de ce dossier, deux études portent sur la littérature provençale. Celle de Céline Magrini, professeure certifiée de provençal et docteure en littérature de l'université de Provence, développe une approche comparatiste du symbole de l'arbre adamique chez divers écrivains enracinés dans un grand espace rhodanien, Richaud, Ramuz et Delavouët. La contribution d'Emmanuel Désiles, de l'université de Provence, propose une analyse d'inspiration psychocritique d'un texte de J.-C. Vianès.

Des comptes-rendus de lecture clôturent ce volume en attirant l'attention de nos lecteurs sur quelques ouvrages récents, enrichissant pour l'étude des langues et littératures d'oc modernes, quitte, on le verra, à aller chercher des repères auprès d'autres langues et cultures régionales et minoritaires, en migration, en Bretagne ou au Maghreb.

Ph. Blanchet

LES *BACHIN* À MARSEILLE

Notes d'étymologie et d'histoire linguistique

Partout, un encombrement prodigieux de marchandises de toute espèce : soieries, minerals, trains de bois, saumons de plomb, draps, sucres, caroubes, colzas, réglisses, cannes à sucre. L'Orient et l'Occident pêle-mêle. De grands tas de fromages de Hollande que les Génoises teignaient en rouge avec leurs mains. Là-bas, le quai au blé ; les portefaix déchargeant leurs sacs sur la berge du haut de grands échafaudages. Le blé, torrent d'or, qui roulait au milieu d'une fumée blonde. Des hommes en fez rouge, le criblant à mesure dans de grands tamis de peau d'âne, et le chargeant sur des charrettes qui s'éloignaient suivies d'un régiment de femmes et d'enfants avec des balayettes et des paniers à glanes...

(A. Daudet, *Tartarin de Tarascon*, 1872, part. I, ch. XIV).

0. Dans sa rencontre avec le milieu cosmopolite du port de Marseille le héros tarasconais tombe, entre autres petites figures, sur l'image de ces robustes femmes génoises occupés à enduire de paraffine des gros fromages hollandais : c'est la première approche d'un provincial de l'arrière-pays rural avec ce monde « exotique » qu'il ne retrouvera pas dans une Algérie désormais « civilisée », arrière-plan aux aventures tragi-comiques du grand chasseur.

Dans les ports, lieux de rencontre et d'échange (Témine 1985 : 38) les Génois étaient alors très présents, et celui de Marseille ne faisait exception. Même quelques années auparavant, Tartarin y aurait rencontré avec facilité non seulement des hommes (et des femmes) de fatigue, mais aussi des capitaines, marchands, courtiers et agents ligures, occupés dans les commerces de ce grand port méditerranéen qui trouvait toujours dans Gênes un lieu de vente de ses marchandises et dans les entrepreneurs de la Riviera des habitués parmi les plus assidus.

Le réseau des liaisons entre la Ligurie et la Provence remonte au demeurant au Moyen Âge et s'est développé sans interruption jusqu'au XVIII^e siècle et au début du XIX^e, à l'époque de l'« union » éphémère des deux régions sous l'égide de Napoléon : au tournant des deux siècles, quand des firmes marseillaises et génoises étaient si souvent partenaires de commerce, la rencontre entre Ligures et Provençaux continuait à produire un peu partout des rapports de collaboration ou de rivalité tout au long des rives de la Méditerranée, et ailleurs.

La chute de Tabarka en 1741, tout en diminuant les commerces génois en Tunisie et en ouvrant le pas à une croissance de la présence de la *Compagnie d'Afrique* formée par des entrepreneurs marseillais, avait également provoqué un plus fort entraînement des Ligures dans les activités des Provençaux sur la côte du Maghreb : au début du XIX^e siècle on signalait ainsi la présence à Marseille du marchand tabarquien Alexis Gierra, qui avait été employé entre 1794 et 1799 comme dragoman au service de la Compagnie à La Calle, en Algérie ; à Marseille il se présentera pour la deuxième fois en 1819 en tant que « agent chargé de soigner dans ce port des affaires des négociants de Tunis », « agent general » et même comme « consul général et chargé d'affaires de S. A. le Bey de Tunis » : cela créera un certain embarras dans les milieux diplomatiques, car cela posera le problème très délicat de la réciprocité dans les rapports entre les puissances européennes et la Régence africaine (Windler 2002 : 310-313).

Si j'ai voulu rappeler l'activité de cet exotique et pittoresque « génois » d'Afrique, c'est surtout pour ce qu'elle peut révéler la perception de ses compatriotes comme « autres » pour le milieu marseillais ; mais aussi pour ce qu'elle laisse entrevoir quant à l'intégration profonde des éléments ligures dans le contexte provençal dans la première moitié du XIX^e siècle. Entre les « Sept de Font Segugno » on compte en effet le notaire Paul Giera, né à Avignon en 1816 d'une riche famille de marchands génois, qui fut membre et mécène du premier groupe de félibres (Garavini

1970 : 115-117) : bien que la graphie du nom diffère légèrement, un rapport de parenté avec le plénipotentiaire tunisien n'est pas à exclure. Voilà une circonstance qui nous ramène aux considérations de Bonifassi, 2003 : 122, selon lesquelles « la littérature provençale doit beaucoup aux descendants de ces immigrants »...

En tout cas, il faut bien garder une distinction essentielle entre, d'une part, cette présence de marchands, dynamiques et doués de ressources, bien insérés dans le milieu de la bourgeoisie mercantile de Marseille et d'autres villes portuaires de Provence, et, d'autre part, une immigration d'éléments ligures moins chanceux, qui au le XIX^e siècle peuplaient les quartiers autour du port de Marseille pour y vivre en exerçant les métiers les plus humbles de leur spécialisation séculaire dans les travaux de la mer.

2. Quoi qu'il en soit, les Génois de Marseille ne sont pas un objet mystérieux, ils ne sont pas inconnus aux recherches historiques, économiques, sociologiques et démographiques : distincts par leurs origines et par leur histoire des *figoun* qui, venant des milieux ruraux du diocèse d'Albenga, bâtirent à partir du XV^e siècle un réseau de colonies à l'est du Var jusqu'à la région de Grasse tout en conservant leurs traditions linguistiques jusqu'à un temps relativement récent (Toso, 2005a, ora in 2008 : 241-281), les immigrés ligures constituaient à Marseille pendant le XIX^e siècle un groupe compact et bien défini, marqué par une localisation précise et un blason spécifique.

Protagonistes à la fin des années 1780, avec les Catalans, de la première immigration de masse à Marseille, les Génois vont augmenter leur nombre pendant l'union de la Ligurie à l'Empire (1805-1814) et après l'annexion de Gênes au Royaume de Sardaigne-Piémont ; dans la première moitié du XIX^e siècle, ils y forment déjà une communauté très serrée de travailleurs portuaires, portefaix, marins et pêcheurs :

Mieux regroupés plutôt à proximité du port, ils sont aussi plus visibles, à la fois plus respectés et plus durement attaqués. Le terme de «bachin», employé le plus souvent de façon méprisante à leur égard, est encore utilisé couramment à la fin du XIX^e siècle pour désigner tous les Italiens (Gastaut 2008 : 30).

Malgré cette généralisation tardive, les *Bachins* constituent toujours un groupe bien distinct, aussi des Piémontais : ces derniers, survenus vers 1830-1850, sont employés surtout dans les entreprises de bâtiment et dans les usines, et jusqu'aux années 1880 constituent la majorité des immigrés italiens : mais à la différence des Génois, les Piémontais,

qui composent l'essentiel des cohortes ouvrières utilisées sur les grands chantiers du XIX^e siècle, et plus tard dans les usines marseillaises, main d'œuvre dure à la tâche et prête à accepter les travaux les plus pénibles, ont tendance à se répartir « à travers la ville » et ne disposent « le plus souvent que d'un mince réseau associatif » (Gastaut, 2008 : 30).

Un véritable quartier « génois » accueillait au contraire les immigrés ligures dans la zone nord du Vieux-Port, dont il existe aussi des descriptions qui oscillent selon les auteurs (et leur volonté d'en présenter sous un jour plus ou moins favorable les habitants) entre l'évocation d'une « espèce de Ghetto immonde » (Gelu, 1856a) ou d'une « Marseille ligure » qui

occupe tout le port : elle se trouve bien au bord de la mer. Il n'y a pas d'arcades basses, fermées et populeuses, comme à Gênes la Superbe, mais il y a les petites rues étroites, les boutiques qui vendent de la *farinata*, du poisson frit et des pommes de terre transparentes comme des tranches de saucisson, et les gargotes pleines de fumée, de pipes et de loups de mer (Campolonghi 1902 : 56).

On doit néanmoins entendre cette compacité de la communauté ligure dans un sens relatif : pendant la première moitié du XIX^e siècle beaucoup de ces « Génois » étaient des habitants de la Riviera di Ponente employés en travaux saisonniers, qui regagnaient leur pays d'origine pour la récolte des olives ; en même temps, la présence occasionnelle d'opposants politiques au régime des Savoie n'y était pas rare (tel fut le cas de Garibaldi lui-même) tout comme celle de marins et émigrés en transit pour l'Amérique, à la recherche de voies alternatives et semi-clandestines de départ pour éluder les contrôles dans le port de Gênes.

Cette mobilité, associée à des conditions de vie difficiles et au caractère traditionnellement rebelle du prolétariat génois, provoquait avec une certaine facilité des formes de déviation sociale : le 17 juillet 1872, par exemples, après une brève mais très sanglante vie criminelle Luigi *le Bachin* Garbarino était guillotiné avec un de ses complices, qui tous avaient des noms indéniablement ligures.

Si avant 1860 la présence « italienne » à Marseille était constituée surtout de *Bachins* et de *Babis* (les Piémontais), sa croissance exponentielle après l'unification est due en particulier à l'exode massif de Toscans et de Méridionaux, de Napolitains en particulier :

une grande vague napolitaine de la fin du XIX^e submerge la minorité génoise implantée depuis longtemps dans le quartier du Vieux-Port. Venant de la mer et travaillant sur la mer (pêcheurs et poissonnières, marins, dockers...), les Napolitains se regroupent dans un premier temps dans la vieille ville, à proximité du port; ils s'entassent dans des logements anciens, déjà partiellement dégradés, ils y reconstituent une société qui a ses propres valeurs, notamment familiales et religieuses, ses propres règles, ses coutumes et ses plaisirs (Gastaut, 2008 : 31).

Quand cette « invasion italienne » si durement dénoncée par des publicistes locaux va exploser, les Génois immigrés depuis

longtemps, présents à Marseille depuis trois ou quatre générations, étaient en bonne partie intégrés dans la population phocéenne, et participent en tout cas au procès d'assimilation linguistique par lequel des dialectophones italiens de plusieurs régions, aussi que des immigrés d'autre origine,

finissent tous par s'exprimer, plus ou moins dans cet autre dialecte, que l'on dit « marseillais » qui est autre chose que le « provençal ». Quand s'opère un regroupement familial, les enfants de toutes origines, qui se retrouvent sur les bancs de l'école, apprennent d'autant plus facilement à s'exprimer en français. Ainsi s'opère progressivement une réelle assimilation, qui se traduit sur les chantiers par une défense des intérêts ouvriers commune aux Français et aux Italiens (Gastaut 2008 : 32).

3. Comme dans d'autres lieux d'immigration les Génois arrivent donc à Marseille en avance, et comme dans d'autres lieux ils restent beaucoup de temps distincts des autres composantes italiennes : ils entreprennent très vite, d'un côté, leur naturalisation, mais ils ne renoncent pas, de l'autre, à la conservation de leur spécificité « ethnique », culturelle et linguistique face aux autres Italiens, ce qui ne manque de susciter de la méfiance à leur endroit et des accusations d'ambiguïté.

À l'époque à laquelle leur présence est la plus importante, sinon la plus nombreuse, dans le contexte de l'immigration italienne, tout cela se traduit dans une antipathie généralisée pour ces étrangers qui sont accusés aussi (dans un milieu hypersensible à ces thèmes : Nivellet 1991, Bonifassi 2003 : 149-150), de miner par leur installation l'« identité » même de la ville phocéenne.

Dans Victor Gélou (1806-1886), chantre d'une Marseille populaire à usage exclusif de la bourgeoisie de la ville,

l'idiome natal idéalise cette société paternaliste perpétuée malgré les secousses révolutionnaires, il sert à prendre ses distances avec les étrangers confondus dans le même mépris (Merle 2005).

On ne s'étonnera donc pas de lire, dans les notes lexicales qui accompagnent son recueil de chansons riches de références malveillantes à l'égard des Génois, des commentaires de cette teneur :

Hormis peut-être à Saint-Laurent ou dans quelques-uns des vieux quartiers non encore envahis par les *Bachins*, il ne reste probablement pas à Marseille cent enfants de la ville qui sachent qu'en marseillais un ours est un *lour* (Gelu, 1856b : 399).

Quant au sobriquet de *Bachin* qui désignait la communauté ligure, Blanchet 2004b a souligné qu'« il n'était pas péjoratif ». La littérature et les articles de l'époque l'associent pourtant volontiers à une lecture fort conflictuelle des rapports entre Génois et Marseillais 'pur-sang'. Ceux-ci estimaient, à tort ou à raison, que la présence massive de cette main-d'œuvre à prix coûtant constituait une concurrence déloyale pour les travailleurs du terroir.

Louis Méry par exemple, dans *Lou Tambourinaire et le Menestrel* du 17 avril 1841 donne des *Bachin* un portrait collectif fort peu flatteur, dans lequel des tonalités racistes qui sont typiques de la représentation de l' 'autre' finissent pour s'étendre aux immigrés italiens tout court :

L'ouvrier marseillais éprouve une haine instinctive contre le *Bachin*. Il flétrit de ce nom, sans en comprendre la signification, tous ses rivaux [sont] de la rivière de Gênes, pays où il n'y a pas de rivières. Le *Bachin* pullule dans les fabriques de savon, dans les raffineries de sucre, dans les chantiers de construction ; il est presque toujours né à Port-Maurice ou à San-Remo. Le *Bachin* a une famille, sa femme, appelée *Bachine*, possède une banaste ; la *Bachine* et la banaste ne se séparent jamais. La banaste est un panier d'osier fort large que la *bachine* place sur sa tête et qu'elle porte avec la grâce d'une Canéphore. La tête d'une *Bachine* est douée d'une force prodigieuse, nul poids ne la fait fléchir, et sous

ce poids elle marche avec un assez agréable dandinement et une convenable vitesse. Voilà le véritable *Bachin* mâle et femelle. Mais par extension, le nom de *Bachin* est donné à tous les habitants de la péninsule italienne, depuis les Alpes jusqu'au cap Spartivento. Je n'ai jamais pu savoir si l'italien était versé d'être appelé *Bachin* à Marseille ; pourtant à la manière dont ce nom lui est lancé, il peut voir que nous n'y attachons pas une idée de vénération et d'estime pour les descendants de Paul Emile et de Scipion Nasica. Au reste, l'ouvrier Marseillais se soulage parfaitement avec ce mot de *Bachin*. Es un *Bachin* ; quand il a prononcé cette phrase, il a tout dit sur l'Italien en général et le Gênois en particulier : tous les vices qu'il croit devoir reprocher à ses rivaux de la rivière de Gênes, se trouvent résumés pour lui, par ce mot de *Bachin*. Ce mot a le rare avantage de tout signifier et de ne rien dire ; car demandez à un ouvrier de notre pays ce qu'il entend par *Bachin*, il ne parviendra jamais à expliquer l'injure. Les enfants crient aux Gênois et aux Gênoises : *Bachin*, *Bachine*. Un membre de la société de statistique a supputé le nombre de fois que ce terme est prononcé par jour dans notre ville ; il résulte de ce remarquable travail qu'à Marseille le mot de *Bachin* est journellement vociféré deux cent quarante mille fois. Le *Bachin* est presque toujours sur le point de répondre à sa manière à l'épithète qu'on lui inflige, mais il se contient et coupe son pain avec le couteau qui, dans son pays, coupe parfois autre chose. Le *Bachin* est robuste, sobre et fait acheter avec ses économies un olivier, toutes les années, près de San-Remo. Après vingt ans d'un travail de galérien, qui lui rend trente sous par jour, il a vingt oliviers et vingt enfants ; il est riche, alors, essuye sur sa figure toutes les bavures que le nom de *Bachin* y a laissées et va vivre à San-Remo, de sa récolte d'huile. Le *Bachin* a souvent l'heureuse idée de remplacer un repas par un serrement énergique de ceinture sur le ventre ; le ventre se soumet et ne crie plus. On a remarqué, sans qu'on ait pu se l'expliquer, car on ne s'explique rien dans ce monde, que la partie féminine des *Bachins* s'était notablement améliorée depuis quelques années, sur nos quais et sur notre cours. Quelques-unes ont des tailles de statues antiques

et de fort belles têtes ; malheureusement ces statues antiques ne prennent pas de bains. La haine qu'on a vouée aux *Bachins* et aux *Bachines* ne viendrait-elle pas de la concurrence qu'ils font à nos ouvriers des deux sexes ? Le *Bachin* est coté à un franc cinquante centimes par jour, dans une fabrique quelconque, et il travaille comme un bœuf ; l'ouvrier marseillais veut gagner davantage : sans le *Bachin* ses journées seraient mieux payées...

Des références aux *Bachin* ne sont pas moins dures, comme on a déjà vu, dans les poésies et chansons (1840) de Gélou, chantre d'« une plèbe ignorante et superstitieuse, rétrograde et violente, chargée de faim et de haine, de cynisme et de guenilles », que l'écrivain considère avec une vision « détachée et pénétrante, bien que participante » (Garavini, 1970 : 109). Plus encore que dans les textes, ce sont les notes lexicales de l'auteur qui révèlent son antipathie et de celle des Marseillais en général pour les immigrés ligures :

Un *Bachin* est un Génois. Ils ont presque tous le prénom de Jean-Baptiste. Dans le dialecte de Gênes, Baptiste se dit *Bachichin*, et par abréviation *Bachin*. De là ce nom de *Bachin* qui est devenu à Marseille une injure très grave, par ce qu'il désigne un Génois, et que pour tout bon Marseillais un Génois est peu moins qu'un chien (Gélou 1856 : 330).

Cette aversion aux égards de l'étranger indigent est encore, dans Gélou, le reflet d'une conception des rapports sociaux ancrée dans une vision pré-industrielle. En effet, selon un commentateur,

15

Valère Bernard (1860-1936) dans son surprenant roman *Bagatouni* (1894 ; Bernard 2000), dont l'action est située justement dans le quartier « génois » de Marseille essaye au contraire de récupérer, à travers l'apostolat de Niflo (une « créature évangélique comme certains personnages de Tolstoï, qui vit une sorte d'utopie spirituelle », autour duquel « fourmille

une Marseille d'affamés et de misérables, forêt romantique de camaïeus violents », Garavini 1970 : 151), le sens d'une solidarité entre déshérités, qui dépasse abondamment leur origine ethnique. Même le personnage du Bachin, dans cette manière,

gagné par l'exemple et les paroles impressionnantes de l'Illuminé, en était venu, lui confiant sa bourse, à faire comme lui, garder le juste nécessaire et, tout l'argent qui resterait, le donner aux pauvres du quartier (Biot, 2000).

Dans l'œuvre de V. Bernard, les relations entre « Italiens » et « Français » s'avèrent beaucoup plus complexes que ce que certains préjugés ne laissent à l'époque entrevoir : en particulier,

il serait d'ailleurs plus juste de dire entre Français et Piémontais, Napolitains, Siciliens, Gênois, selon les régions citées dans le roman, chaque personnage étant nettement différenciés par des chansons, un parler, des vêtements spécifiques à sa région. Le vocable « italien » n'est jamais utilisé dans le roman et est systématiquement remplacé, quelle que soit l'origine régionale du personnage (cela mérite d'être souligné), par *babi*. [...] Mais on rencontre aussi d'autres « noms d'oiseaux » comme *piafo*, *polisson*, *filou*, *rustre*, et surtout *bachin*, réservés, à l'origine, aux Gênois (Felici, 2007 : 95) ;

et il est très intéressant de constater dans ce cas « que l'emploi de ces mots n'est pas systématiquement péjoratif, loin s'en faut » (Felici 2007 : 95) .

Cette lecture des rapports à l'intérieur de la plèbe marseillaise remarque d'un côté la diversité d'origine, mais cherche de l'autre à adoucir le caractère frontal des oppositions de nature 'ethnique' : elle diffère beaucoup de celle de Charles Maurras (1868-1952), qui dans *Quatre nuits de Provence* (1930) insiste sur les différences nationales et régionales comme motif de conflictualité, en soulignant aussi les distinctions et les rivalités qui existaient entre les composantes de l'immigration italienne :

Nous étions en moins bons termes, Annette et moi.

D'abord de crainte de donner ombrage à Sophie. Et aussi parce que j'étendais injustement à Annette la vague hostilité que m'inspirait son père ! C'était une espèce de colosse, un type de géant tyrien qui vendait, le dimanche, à la porte de l'église, des berlingots exquis, de délicieux bâtonnets de miel torréfié, et certain sirop de réglisse auquel assurément les mouches avaient trop de part. L'aristocrate Sophie m'avait défendu de toucher à cet étalage et, pour ruiner la marchandise, décriait le vendeur dont elle me faisait d'horribles peintures.

La marmaille qui sortait de messe ou de vêpres, aussi méchante que Sophie, faisait la ronde autour du bonhomme en lui chantant le sobriquet *Pierre-Peau* qu'on lui avait décerné je ne sais pourquoi, le tout sur un vieil air :

Piario-Pèu
Ti boutèu
Soun plèn de sarrio
Piario-Pèu
Ti boutèu
Soun plèn de savèu.

Il les mettait en fuite du geste, mais les gamins ne manquaient pas de se venger en lui criant de loin : Napoulitan ! Napoulitan !

Ce reproche irritait Annette.

« Mon père n'était pas Napolitain, disait-elle fièrement. Nimai bachin (ni Piémontais) ».

Éro Ginouvès. Il était Génois. Curieuses distinctions entre les quartiers de noblesse des peuples de l'Italie ! Sur quoi les fondait-elle ? Pour Annette, un Génois était plus qu'un Napolitain ou qu'un vulgaire Piémontais. Plus même qu'un « Bachin », quoique Bachin signifie Génois, en Provence. Nos vieux proverbes assurent que, s'il faut quatre chrétiens pour attraper un Juif, il faudrait quatre Juifs pour tromper un Génois. Je n'ai jamais ouï

dire que « Pierre-Peau » ait trompé grand monde (Maurras, 1930 : 32-33) .

La distinction soulignée par Maurras entre Bachin et Génois est plutôt inhabituelle mais peut-être reflétait-elle, à une époque relativement récente, la perception d'une différence entre des Génois d'ancien enracinement (les Bachin) et des immigrés de nouvelle arrivée, porteurs d'une conscience nouvelle de leur différence ; en tout cas, ces distinctions se délayent dans le mémoire collective des derniers protagonistes et des spectateurs d'une immigration qui est désormais absorbée complètement à l'intérieur de la définition collective d'une « identité » marseillaise destinée à son tour, par l'occurrence d'autres présences, à solliciter des regards rétrospectifs dans le même temps où elle doit se formuler d'une manière nouvelle.

Des *Bachin* de Marseille reste depuis lors un souvenir quasi nostalgique, comme dans l'esquisse récemment composée par René Merle, qui a su capturer avec une certaine efficacité une phase de passage dans l'histoire de leur intégration :

Il a fait son lundi, peut-être pour la dernière fois, avec ses trois collègues. Deux maçons, un garçon boulanger. Des Gavots. Pour eux, il est « le Ganchou ». Avant, c'était « Bachin ». Qui il était ? Un « bachin », un Génois, un moins que rien... Celui qui vient voler le travail aux « vrais » Marseillais. Celui que les soldats revenus de Crimée agressaient : « Pendant que les Français se font trouer la peau là-bas, toi tu viens sauter leurs femmes... ». Mais depuis cette bagarre monstrueuse où il avait sorti son crochet, c'est « le Ganchou ». Une dizaine de nervis qui étaient tombés sur les trois de la table voisine, à la guinguette. « Pas de Gavots ici... » Sa peur qui lui disait : « n'y va pas n'y va pas ». Mais il ne pouvait pas les laisser massacrer, même s'il ne les connaissait pas... Il sortait du travail, il avait son crochet, et il s'en était servi... Il avait fait le vide. Depuis ils sont collègues. Maintenant c'est David qui chante, avec la voix de fausset qu'il prend quand il joue Misé Blesquin : « Van démouli leis vieis

quartiers ! Que devendra lou paoure mounde ! L'a toujours qooouqu'un que lou tounde En li dian qu'es soun interès... » .

- Ooù le Ganchou, tu t'en vas ? -. Oui, il s'en va, ça il ne peut plus le supporter. On va démolir le quartier pour percer cette rue impériale ! À peine en ménage, à peine installé il va falloir déguerpir... Qu'est-ce qu'on lui donne, un an, deux ans de sursis ? En 62 au plus tard il sera mis dehors... Il va falloir trouver quelque chose, peut-être du côté d'Arenc, là où les maisons grises montent sur les prés et les jardinages, là où les ruisseaux des lavandières et les guinguettes ne seront bientôt plus qu'un souvenir. Quelque chose de pas cher en tout cas.

Il est sorti du Casino, il a laissé la foule du dimanche, il est parti à grandes enjambées vers Saint Jean, sous les beauprés qui s'avancent sur le quai, il a longé ce fouillis des mats, de figures de proues, ce bazar de baraques, d'échoppes, d'étalages, et ces odeurs, ces pavillons, ces têtes et ces costumes de tous les pays où il n'ira jamais.

Sur le quai d'en face, il voit les voiles des bateaux sur lesquels il ne travaillera plus désormais, ceux que l'on vide de leur blé pour les remplir de savon. Il ne fera plus trembler la planche le dos plié sous le poids... Fini d'être le bon « ribeiroù » des maîtres portefaix. Leur société bat de l'aile, elle va crever... Mais il ne les plaint pas, ils ont mis du bien au soleil, la maison en ville et le cabanon au Roucas blanc... Mais voilà, maintenant ils ne pourront plus se passer le métier de père en fils. Devant lui, il voit le Pharo, ce palais qui monte, pour l'Empereur soi-disant... Il a tourné le fort et maintenant il arrive au bassin de la Joliette. Huit ans déjà qu'il est ouvert, un autre monde. Les vapeurs, les remorqueurs, les barges qui accostent et le défilé incessant des charrettes. Au-delà, il y a cette jetée qui s'allonge, qui s'allonge, le Lazaret, et Arenc... C'est le progrès. Ils ont amené le train, ils ont amené l'eau, maintenant ils révolutionnent le port. « Ils », c'est les Gros, des gens qu'il ne connaîtra jamais, des gens qui viennent d'ailleurs. Toujours plus de bateaux, qu'il faut décharger au plus vite, toujours plus de marchandises, qu'il faut entreposer et surveiller... Fini les portefaix qui refusaient les machines pour

assurer l'emploi des porteurs, et qui croyaient à tout jamais réceptionner les marchandises... Il voit les bâtiments neufs de la compagnie des docks et entrepôts. Quatre ans, cinq ans qu'ils sont là. Quatre ans, cinq ans qu'il hésite entre son maître portefaix et ces nouveaux maîtres... Et maintenant la société des embarcadères de servitude, qui vient de naître... Voilà, demain il sera là, dans la file d'attente, il aura encore le ganchou à la main, le crochet. Il attendra l'embauche, homme à tout faire si on veut bien de lui. C'est eux qui décident, ils ont le monopole du déchargement dans leur concession. Il sera dans la file. Bachins devant, bachins derrière, chacun pour soi, Dieu pour tous, en le priant qu'il vous garde un dos solide. Pour le moment, chacun pour soi... Pour le moment seulement (Merle, 2006).

4. D'après la narration de René Merle, donc, *Bachin* est désormais un terme de mémoire, lié à un passé où le souvenir de l'ancienne communauté génoise paraît se situer hors du temps et devient inséparable de celui des autres composantes de la communauté italienne qui, par paradoxe, ont joué un rôle dans la perte de son originalité. Mais en même temps le mot est philologiquement récupéré dans son signifié original, car il est réfère explicitement à un personnage génois: c'est le signe que la *tradition* locale a su conserver, après de nombreuses années, après que *Bachin* ait risqué de se transformer en un sobriquet renvoyant à tous les immigrés en général, un lien précis entre ce mot et son signifié 'ethnique' originaire.

Cette dynamique entre extension et spécification n'est pas inconnue, on le verra, dans le cas de bien d'autres appellatifs référant aux membres des communautés d'exilés génois : il reflète probablement des motifs de nature extra-linguistiques (la priorité dans l'enracinement détermine une « génoisité » qui s'étend aux nouveaux venus), mais peut-être aussi un savoir étymologique diffus, qui lie facilement ces mots au souvenir de leur provenance.

L'origine du mot proposée par Gélou quand il était encore de grande diffusion dans l'usage, faisait probablement partie des lieux

communs du milieu populaire marseillais, et elle a été reprise par Mistral :

Bachin, -ino, s. Sobriquet qu'on donne aux Génois qui viennent travailler à Marseille. « Les Génois ont presque tous le prénom de Jean-Baptiste : dans le dialecte de Gênes, Baptiste se dit Bachichin et par abréviation Bachin » (V. Gelu). Parla bachin, patois de Gênes. La counouissès pas la Bachino / Que rèsto à la plaço Vivau ? (J. LEJOURDAN) (MISTRAL 1878-1886 : I, 203)

Comme beaucoup d'autres lieux communs, cette étymologie peut-être largement acceptée à la suite d'une longue tradition qu'identifie les Génois (et tous les habitants de la Ligurie par extension) avec le prénom Jean-Baptiste : c'est au XIX^e siècle en particulier que les attestations littéraires et documentaires qui lient le prénom Giovambattista et son hypochoristique ligure Baciccia au milieu génois deviennent plus significatives. Charles Dickens par exemple, dans ses *Pictures from Italy* (1844, publiés en 1846), rapporte une observation qui remonte à son séjour dans la capitale de la Ligurie, où

... great numbers of the common people are christened Giovanni Baptista, which latter name is pronounced in the Genoese patois « Batcheetcha », like a sneeze. To hear everybody calling everybody else *Batcheetcha*, on a Sunday, or festa-day, when there are crowds in the streets, is not a little singular and amusing to a stranger.

Le même Dickens identifie correctement les raisons de cette popularité, liée au culte du Précurseur, dont les reliques sont conservées dans la cathédrale de San Lorenzo à Gênes. Pour cette raison Saint Jean-Baptiste est vénéré depuis longtemps comme le patron principal de Gênes. Au XIV^e siècle cette prérogative était considérée comme un élément de fort prestige pour la ville et ses habitants :

Zenoa bem se de' alegrare,
 chi a lo tesoro sì precioso
 como è lo to corpo dignitoso,
 or debi per Zenoa pregare .

Un texte du siècle successif, attribué à l'humaniste Iacopo Bracelli (1390-1466) confirme à son tour le lien qui existe entre le mémoire de ce saint et la métropole ligure et ses habitants :

Lo corpo del Batesto à dignato starssi
 Cum Genueissi tra homini del mundo,
 In loro aiuti sopra tuti li altri.

Ces témoins, entre autres, donnent la raison de la fortune du prénom *Jean-Baptiste* à Gênes, qu'on peut vérifier d'une manière ponctuelle par sa fréquence historique et actuelle dans l'onomastique personnelle génoise à tous les niveaux sociaux, attribué soit à des individus de sexe masculin (dans les variantes *Giovambattista*, *Battista*, *Giovanni Battista*, *Gio Batta* ecc.) ou féminin (dans la forme *Battista*).

À son tour, la forme génoise (sans compter les variantes composées avec *Jean*) est *Battista* invariable au masculin et au féminin, avec ses variantes, ancienne et rurale, *Battesto* / *-a* , ou abrégée, *Batta*. Mais à partir du XVII^e siècle du moins, s'est affirmé la forme altérée *Baciccia* avec d'autre hypocoristiques et diminutifs, tel que *Baciccin* : dans la littérature en génois *Baciccia* est présent pour la première fois, que je sache, dans la première moitié de ce siècle.

La forme *Baciccia* n'a aucune motivation d'ordre phonétique : elle naît évidemment comme variante affective, propre peut-être du langage des enfants, mais elle se popularise bientôt, aussi pour sa valeur phonosymbolique, et va perdre tout à fait sa connotation de sobriquet, pour se convertir, dans l'usage génois courant, en prénom à parte entière.

5. L'histoire de l'identification collective des Génois par le prénom *Baciccio* paraît remonter à son tour au XVII^e siècle, quand le peintre ligure Giovan Battista Gaulli (1639-1709), actif surtout à Rome, était connu dans cette ville avec le surnom *il Baciccio* (« che così in nostra genovese favella era comunemente denominato », Ratti 1769 : II,75) : étant utilisé hors des confins de la Ligurie, il avait déjà, évidemment, une connotation 'ethnique'.

Au XVIII^e siècle, les Piémontais aussi avaient adopté le prénom *Baciccio* pour indiquer les Génois, en réponse aux appellatifs (très forts pour la plupart) que les Ligures utilisaient à son tour pour identifier ces voisins : un sonnet de propagande relatif à la guerre du 1746 est écrit en génois macaronique par un auteur sûrement piémontais avec le titre *O scorno de' Bacciccini* (« La honte des *Bacciccini* ») qui identifie, avec ce nom, l'ensemble des habitants de la République de Gênes (Scriba 1881) : cette utilisation par les populations limitrophes est confirmée, dans des temps plus récents, par les recherches du dialectologue Hugo Plomteux ; au même temps, la valeur phonosymbolique du mot et son rapprochement avec *ciccio* « graille » ont produit en Italie du Nord une extension du signifié dans le sens de « homme gras, paresseux, cagnard » (Battisti - Alessio 1950-1957 : I,397). Une auto-identification collective des Génois comme *i Baciccio* se vérifie tardivement et n'a pas eu du succès : la tentative locale de créer un véritable personnage de comédie avec ce nom (la Ligurie, à différence d'autres régions italiennes, n'a pas de tradition dans ce sens), est limitée à un texte du dramaturge jésuite (1830-1911) Luigi Persoglio (Persoglio 1893, cfr. Toso 2009 : VI,155-159).

Au contraire, le sobriquet *Baciccio* utilisé pour indiquer les Génois s'est enraciné dans l'usage en Argentine et particulièrement à Buenos Aires, où les modalités d'implantation de la colonie ligure ont été, on l'a déjà observé, pour certains aspects très semblables à celles qui ont caractérisé la présence des *Bachin* à Marseille (Toso 2005b) : on constate là-bas un certain usage du prénom entre émigrés et descendants d'émigrés, mais, ce

qui est plus important, les dictionnaires du *lunfardo* et de l'espagnol du Rio de la Plata enregistrent d'une manière systématique le mot *Bachicha* pour indiquer les Génois ou comme sobriquet qui s'est étendu aux Italiens en général, qui d'une manière massive, provenant de tout le pays, se sont agrégés à la première vague de l'immigration génoise. Même pour cette raison le parallèle avec le cas de Marseille est évident aussi ; sans compter que *Bachicha* est un mot bien documenté, avec une certaine variété de signifiés en Uruguay, au Chili, en Equateur et dans d'autres pays d'Amérique Latine.

6. L'usage du sobriquet *Bachin* pendant le XIX^e siècle paraît donc lié à l'histoire de l'identification des Génois par le prénom *Baciccia* (surtout dans des contextes d'émigration et de colonisation), et son interprétation traditionnelle trouve dans cet usage des correspondances ponctuelles.

Si d'un point de vue strictement étymologique la question ne pose pas de problèmes, il reste à préciser (mais tout considéré, ce n'est qu'un détail peu significatif) si la forme du provençal et du français régional est une sorte d'abréviation du diminutif *Bacicin*, comme soutenaient Gélou et Mistral, ou si on doit penser plutôt à un diminutif de la variante *Bac(c)i*, qui à son tour, on l'a vu, est présente dans la tradition génoise, y jouant toujours un certain rôle identifiant.

À ce propos il faut souligner que la variante *Bacci* se considère aussi à la base des noms de famille *Bacci*, *Baccini* e *Baccino* (Caffarelli - Marcato 2008 : 124-125) du moins quant à leur diffusion dans l'aire ligure (*Baccino* est presque endémique de la zone de Savone) : ce que nous fait incliner plutôt vers une dérivation de la forme abrégée que du diminutif *Baciccin*.

7. On a déjà rencontré (note 14) d'autres sobriquets qui pour le passé étaient en usage à Marseille, en concurrence avec *Bachin*, pour indiquer les Génois. Des informations incontrôlables, sur le web, attribuent aux Ligures en particulier, à l'origine de son usage, même le sobriquet de *cacou*, qui aurait désigné « à la base

et de façon péjorative les immigrés italiens, souvent originaires de Gênes, au XIX^e siècle », et qui aujourd'hui a le signifié assez générique de « quelqu'un de douteux avec un fort look », et de « frimeur, fanfaron. Un *cacou* est soit un petit voyou, soit un frimeur : *en voilà une voiture de cacou* » .

À la différence de *Bachin*, l'ancienne attribution aux Génois de ce sobriquet ne peut compter sur une documentation historique, et même si l'article cité de la *Wikipédia* affirme (sans mentionner le lieu précis) que « selon Victor Gélou, le mot viendrait du diminutif génois du prénom *Francesco* soit *càcu* », on soupçonne que son auteur ait confondu ce mot *cacou* avec la forme *quècou* « voleur », glosé par Gélou comme

diminutif Génois de *Francesco*. Dans leur haine sauvage contre les *Bachin*, les Marseillais de la vieille souche ont trouvé piquant de faire de ce prénom, très commun chez les Liguriens, le synonyme de voleur (Gélou 1856b : 334).

Le mot *cacou*, qui très probablement s'est diffusé de façon récente car on ne le retrouve pas dans les répertoires du provençal du XIX^e siècle ni dans les recueils récents de régionalismes, n'a jamais été référé aux Génois en particulier : même *quècou*, si est peut-être une forme d'origine génoise, comme soutenait Gélou (mais il faut avouer que la forme *Checco* n'est pas exclusivement ligure), dans son signifié de « voleur » ne paraît associé à une détermination 'ethnique' en particulier. Quant à l'association de *cacou* à l'ancien français *cagou* (1436), *cagot* (sec. XV) qui signifiait à l'origine « lépreux blanc » (Dubois - Mitterrand - Dauzat 1998 : 113), elle me paraît douteuse soit du point de vue de la sémantique (tout en considérant la complexité de l'histoire de ces formes), soit pour la phonétique, car l'absence de sonorisation de -k- plaide plutôt pour une provenance italienne.

À ce propos il faut probablement instituer un parallèle avec l'italien populaire *càccaro*, qui n'est pas recensé dans les dictionnaires mais qui a un signifié à peu près identique à celui du mot marseillais, de « personne qui aime faire parade d'un luxe

excessif, qui se comporte d'une manière sans tenue et rustre » : ces caractéristiques sont attribuées, dans l'usage qu'on fait de ce mot en Italie du Nord, aux personnes originaires des régions du Sud de la Péninsule. On observera aussi des parallèles dialectaux, comme dans le cas du sicilien *cacaruni* « vaniteux » (Piccitto 1977-2002 : I,503), du toscan *càcaro*, *càchero*, du monferrin *càcara* « blague », du vénitien *càcare* « bavardage » (d'un thème phonosymbolique *kak(k)*- selon Pfister 1979ss. : IX,229), ou du romagnol *cacaròn* « ce qui parle avec animation de choses vaines étant un incapable », toscan *càccole* « bavardage », napolitain *càcchera* « sornette, blague », de *cacca* (Pfister 1979ss. : IX,369).

8. Peut-être *cacou* fait partie de cette poignée de mots argotiques et dialectaux qui sont entrés dans le *slang* marseillais pendant les dernières phases de l'immigration italienne : si j'ai insisté sur son histoire en particulier, c'est surtout pour introduire un thème significatif, en conclusion de ces notes, sur les vicissitudes linguistiques des Génois à Marseille. À la différence que, dans d'autres contextes où l'on peut documenter une forte immigration ligure, il semble que les *Bachin* n'aient pas introduit un héritage lexical important dans la langue qu'ils ont fini par adopter.

Il est vrai que manque à ce propos une enquête systématique, surtout en diachronie : mais le cadre des italianismes, qui sont relativement nombreux dans le dialecte et dans le français régional de Marseille (Blanchet-Gasquet Cyrus 2004, Blanchet 1991), ne laisse pas entrevoir un apport génois particulièrement significatif : on compte beaucoup de mots qui ont une diffusion très large dans en Italie ou qui sont plutôt connus de temps en temps dans l'aire méridionale ou septentrionale : on a déjà vu par exemple que la forme *quècou* attribuée par Gélou au génois en particulier est un hypochoristique de diffusion très large, et on peut dire le même d'un mot comme *chiapacan*, *tchiapacan* (que Blanchet 1991 : 35 attribue au piémontais, mais qui pourrait être aussi tant ligure que lombard...), sans compter qu'il y a beaucoup de mots que le fond lexical du provençal partage avec les

dialectes de l'Italie du Nord-Ouest et de la Ligurie, et qui ont un aspect phonétique semblable dans tous ces idiomes .

Certes, si les attributions traditionnelles ont une valeur significative, il est bien possible que le commentaire de Gélou sur *quècou* révèle en connaissance de cause un lien de ce mot avec le milieu ligure en particulier, ou que l'on doit considérer *chiapacan* comme un mot piémontais pour le fait que « cette activité était en général menée par des immigrés piémontais pauvres » (Blanchet 1991 : 35-36) : si on admet ce procédé, on peut alors référer au génois même le mot *menestro* « potage à la julienne, des Génois » selon Gelu 1856b, ou *gnòqui genovesa*, qui sont originaires « d'Italie, notamment de la région de Gênes d'où les travailleurs immigrés nous les ont amenés à la fin du XIX^e siècle et au commencement du XX^e siècle » ; et on peut même adjoindre à la série de mots d'origine génoise relatifs à l'alimentation un terme comme *panisso*, *panisse* « pâte de farine de pois-chiche que l'on vend en tranches et que l'on consomme frite » (Blanchet 1991 : 83) : en effet ce n'est pas seulement le nom, mais aussi ce mets dans son usage traditionnel qui trouve pleine correspondance en Ligurie plus qu'ailleurs (Petracco Sicardi - Toso 1985-1992 : 25).

On peut considérer plus sûre l'attribution au ligure du mot *cado* « crêpe de farine de pois-chiche », connu à Toulon en particulier et francisé en *cade* (Blanchet 1991 : 30) : ce mets correspond à la *farinata* (*fainâ*) génoise, qu'on a vu diffusée à Marseille selon Campolongo 1902 : il s'agit d'un plat populaire très présent dans tous les contextes d'immigration ligure des siècles XVIII^e-XIX^e : par exemple à Buenos Aires (où il conserve le nom *fayná*), où à Nice (où le nom local, *soca*, Blanchet 1991 : 103, est emprunté d'une autre forme ligure *a sciòcca*, Casaccia 1876 : 676) ; et même à Gibraltar, où il a assumé le nom espagnol de *calentita*. Ce dernier trouve une correspondance parfaite avec le nom provençal et nous aide à reconnaître son origine génoise : *cado* en effet n'est que la forme phonétique génoise pour « chaude » (*câda*, provençal *caudo*), et les dénominations de Gibraltar et de Toulon

s'expliquent avec facilité, par le fait que la *farinata*, pour être appréciée, doit être consommée bouillante.

La spécialisation sémantique de l'adjectif ligure « chaud », qui en vient à désigner un certain plat en particulier, suggère que certains mots génois ont été modifiée dans leur signifié en langue argotique, tout en perdant complètement le sens originaire : il s'agit d'un phénomène que l'on trouve dans les ligurismes du *lunfardo* en Argentine, où très souvent on reconnaît un mot génois pour son signifiant, alors que le signifié a tout à fait changé.

Le mot marseillais *massacan* par exemple, signifie d'un côté « bloc de Pierre » (Blanchet 1991 : 75), « caillou brut » (GÉLU 1856b), mais il vaut aussi « lourdaud, butor, maladroit, stupide », ce qui est une insulte : si dans son premier signifié le mot appartient à une tradition locale ancienne et très bien documentée (Von Wartburg 1922ss : VI 511b, 513b), c'est seulement dans l'aire ligure que ce mot à l'origine peu connue en est venu à partir du Moyen Âge à désigner un métier, celui du « maçon » (Plomteux 1975 : 644, Petracco Sicardi - Toso 1985-1992 : 153). Il faut donc penser que le deuxième signifié est, à Marseille, le résultat du passage du mot génois au sens non plus de « maçon » en général, mais de travailleur maladroit ou incompetent, celui qui acceptait de s'employer pour un salaire très modéré.

En tout cas, on peut affirmer qu'au faible prestige social des Génois correspond, dans le Marseille du XIX^e siècle, une faiblesse substantielle de leur idiome : le génois était bien sûr la langue de l'usage familial et communautaire dans ce groupe fermé, mais il ne s'étendait pas à ceux qui entraient en contact avec ses locuteurs, même quand il aurait pu représenter un argot technique et professionnel, comme à Buenos Aires dans le milieu portuaire, ou à Gibraltar entre les pêcheurs.

Tout cela nous explique, en effet, que l'unique mot technique emprunté au génois par le marseillais soit *gantchou*, un substantif qui à l'origine indiquait un accessoire typique des portefaix du port, dont l'usage (propre et impropre...) vient décrit dans le conte de René Merle et dans cette détaillée définition de l'article

cité de *Wikipédia* :

Le *gantchou*, à l'époque où les dockers, les livreurs portaient les sacs de farine, de blé ou de charbon sur le dos, était un gros crochet de fer très acéré et muni d'une poignée perpendiculaire, qu'on plantait dans la gorge du sac pour le saisir et le soulever ; le *gantchou* était porté en permanence dans la large ceinture de flanelle que les travailleurs de force enroulaient autour de la taille pour protéger les vertèbres lombaires qu'on appelait *taïolle*, il servait souvent d'arme en cas de bagarre ou d'agression.

La correspondance totale avec les usages diffusés dans le port de Gênes et l'aspect phonétique qui renvoie à l'aire ligure (pour le *-ou* finale atone en particulier), nous laissent penser que ce mot à l'origine mal connue, mais de très diffusé dans la Méditerranée, air pénétré dans le dialecte de Marseille par le milieu des portefaix génois.

9. À son tour, l'émigration de retour n'a pas introduit dans le lexique génois un contingent significatif de mots marseillais : à l'arrière-plan d'une osmose lexicale ancienne et constante entre Provence et Ligurie, on reconnaît un mot seulement, actuellement diffusé dans l'argot des travailleurs du port de Gênes, que l'on peut lier avec une certaine probabilité à l'histoire des *Bachin*.

Dans les ports ligures le *cagnarù* est une « toile cirée » ou un « vêtement imperméable » (Cuneo - Petracco Sicardi 1997 : 74, 131, 148) ; il est une « bâche sur l'écoutille ou sur une passerelle » à Savone (Besio 1996 : 33) et à Carloforte (communauté de langue tabarquine en Sardaigne) il indique une « tente, une bâche que l'on pose sur les cargaisons libres quand le navire est amarré, pour les protéger contre le soleil » (Toso 2004 : 369) : l'empan du mot est très inhabituel, ce qui fait soupçonner qu'il soit une adaptation du provençal *cagnard* « qui désigne un endroit exposé au soleil et abrité du vent, appelé ainsi parce qu'il rendait *cagnard*, c'est à dire paresseux, engourdi, somnolent », mais, ce qui importe ici, « la cabane en tôle exposée en plein

soleil, qu'on utilisait dans les régiments disciplinaires de la légion et des régiments d'Afrique, pour enfermer les punis et les prisonniers » (*Wikipédia*, cit.).

Cette dernière acception fait penser à une ancienne spécialisation du mot provençal dans le milieu portuaire marseillais, indiquant une toile cirée utilisée dans des lieux « cagnards » pour abriter les marchandises : ce signifié s'est donc diffusé en Ligurie, où il a développé d'autres spécialisations.

10. Le bilan linguistique de la présence des *Bachin* génois à Marseille dans le XIX^e siècle n'est donc particulièrement significatif, à la différence de celui d'autres minorités « portuaires » ligures de la même période. La dévaluation sociale des immigrés et la réactivité du milieu urbain environnant est fortement corrélée à la spécialisation professionnelle qui les caractérisait : dans d'autres contextes migratoires ce facteur a favorisé l'adoption du génois comme argot technique par ceux appartenants à d'autres groupes ethniques, ce qui a permis la transmission à la langue locale d'un nombre significatif d'emprunts ligures.

À son tour, l'immigration à partir des autres régions italiennes, qui s'est produite après la vague génoise, a eu pour conséquence un délayage du marquage linguistique (et pas uniquement linguistique) génois dans une « italianité » plus générique, où la composante ligure est restée peu visible, tandis que (comme l'a bien montré Blanchet, 2004b) la capacité d'assimilation du milieu local a favorisé à son tour l'assomption de cette « italianité » en tant que composante essentielle dans la formulation de l'« identité » marseillaise contemporaine.

Le cas du surnom de *Bachin*, enduré comme une honte quand son usage était vivant, peut servir aujourd'hui pour souligner, par une mémoire retrouvée qui lui donne désormais une valeur affective, les enseignements qu'offre l'histoire « immergée » et difficile d'une intégration, histoire qui reste riche d'enseignement

pour la réalité contemporaine et pas uniquement sur le plan linguistique.

Fiorenzo Toso
Université de Sassari

Bibliographie

- ABAD DE SANTILLÁN, D. (1976), *Diccionario de Argentinismos de ayer y de hoy*, Buenos Aires, Tipografía Editora Argentina.
- ACCAME, P. (1888), *Frammenti di laudi sacre in dialetto ligure antico*, dans « Atti della Società Ligure di Storia Patria », 19, pp. 547-572.
- APROSIO, S. (2001-2003), *Vocabolario ligure storico-bibliografico*, Savona, Società Savonese di Storia Patria.
- ARCHER, E.G. (2006), *Gibraltar, Identity and Empire*, London, Routledge.
- ARRAZOLA, R. (1953), *Diccionario de modismos argentinos*, Buenos Aires, Editorial Colombia.
- BAGNASCO, R. - BOCCALATTE, N. - TOSO, F. (éds., 1997), *La raxone de la Pasca. Opus aureum et fructuosum*, Recco, Le Mani.
- BARNABÀ, E. (1994), *Aigues-Mortes, una tragedia dell'immigrazione italiana in Francia*, Torino, Edizioni Edit Service.
- BATTAGLIA, S. (1961-2002), *Grande dizionario della lingua italiana*, Torino, UTET.
- BATTISTI, C. - ALESSIO, G. (1950-1957), *Dizionario etimologico italiano*, Firenze, Giunti-Barbèra.
- BECCARIA, G.L. (éd., 2009), *Lingue e linguaggi*, vol. II de *La Cultura Italiana* diretta da Luigi Luca CAVALLI SFORZA, Torino, UTET 2009.
- BERNARD, V. (2000), *Bagatouni* (1894) édition bilingue, traduction française de Paul Souchon (1902), Nice, Alandis.
- BESIO, G.B.N. (1996), *Dizionario del dialetto savonese*, Savona, Edizioni Liguria.
- BIOT, A. (2000), *Valère Bernard utopiste*

HYPERLINK"http://www.abacoc.net/Recherche%20PDF/Bernard.pdf"

<http://www.abacoc.net/Recherche%20PDF/Bernard.pdf>, vérifié 11 juillet 2010.

BLANCHET, P. (1991), *Dictionnaire du français régional de Provence*, Paris, Bonneton ; *Id.* (2004a), *Le parler de Marseille et de Provence*, Paris, Bonneton ; *Id.* (2004b), « Destructuration et restructuration des identités culturelles : les exilés italiens en Provence dans la première partie du XX^e siècle », dans *Dialogues politiques. Revue Plurielle de Science Politique*,

HYPERLINK"http://www.la-science-

[politique.com/revue/revue3/fichier14.htm](http://www.la-science-politique.com/revue/revue3/fichier14.htm)"<http://www.la-science-politique.com/revue/revue3/fichier14.htm>;

BLANCHET, P. - GASQUET CYRUS, M. (2004), *Le marseillais de poche*, Channevière-sur-Marne, Assimil France.

BONIFASSI, G. (2003), *La presse régionale de Provence en langue d'Oc : des origines à 1914*, coll. Du CEROC, n° 12, Paris, Presses de l'Université de Paris-Sorbonne.

CAFFARELLI, E. (2009), *L'onomastica personale*, dans BECCARIA 2009: 269-331.

CAMPOLONGHI, L. (1902), *Una vita d'esilio*, Savona, Tip. Ligure.

CASACCIA, G. (1876), *Dizionario genovese-italiano*. II ed., Genova, Schenone.

CAVALLI, G.G. (1745), *Cittara Zeneize [...] ricorretta, acccresciuta e presentata al Serenissimo Lorenzo de Mari...*, Genova, Franchelli.

CAVILLA, M. (1978), *Diccionario Yanito*, Gibraltar, Medsun.

CHERUBINI, F. (1839-1843), *Vocabolario milanese-italiano*, Milano, Imperial-Regia Stamperia.

CHIAPPARA, E. (1978) *Lexicón Lunfa*, Montevideo, in proprio.

CHIORBOLI, J. (éd., 1991), Corti 90. *Actes du colloque international des langues polynomiques* (Université de Corse, 17-22 septembre 1990), Corti, Université.

CINEL, D. (1982), *From Italy to San Francisco. The immigrant experience*, Stanford, Stanford University Press.

COROMINAS, J. (1967), *Breve diccionario etimológico de la lengua castellana*, Madrid, Gredos.

CORTELAZZO, M. - ZOLLI, P. (1979-1988), *Dizionario etimologico della lingua italiana*, Bologna, Zanichelli.

CUNEO, M. - PETRACCO SICARDI, G. (1997), *Vocabolario delle parlate liguri. Lessici speciali 2, II, Mare, pesca e marineria*, Genova, Consulta Ligure.

- DE MAURO, T. (1999), *Grande dizionario italiano dell'uso*, Torino, UTET
- DUBOIS, J. - MITTERRAND, H. - DAUZAT, A. (1998), *Dictionnaire étymologique et historique du français*, Paris, Larousse.
- DUROSELLE, J.B. - SERRA, E. (éds., 1978), *L'Emigrazione italiana in Francia prima del 1914*, Milano, Franco Angeli.
- FELICI, I. (1996), « Marseille et l'Invasion italienne vue par Louis Bertrand. 'Ribattiamo il chiodo' », dans *Babel. Revue de la Faculté des Lettres et Sciences Humaines de l'Université de Toulon et du Var*, 1, pp. 103-131 ; *Id.* (2007), *Chemins politiques et littéraires de l'émigration italienne à l'émigration en Italie*, Synthèse pour l'habilitation à diriger des recherches, Université Sorbonne Nouvelle, Paris III.
- FRISONI, G. (1910), *Dizionario moderno genovese-italiano e italiano-genovese*, Genova, Donath.
- FUKASAWA, K. (2000), *Les lettres de change et de commerce du Levant au XVIII^e siècle*, dans MARZAGALLI - BONIN 2000, pp. 61-80
- GAIDOZ, H. - SÉBILLOT, P. (1884), *Blason populaire de la France*, Paris, Librairie L. Cerf.
- GAMBERINI, L. - PONTE, G. (éd., 1998), *Intermezzo a 3 con violini in lingua genovese*, Genova, La Quercia.
- GARAVINI, F. (1970), *La letteratura occitanica moderna*, Firenze, Sansoni-Accademia.
- GASTAUT, Y. (éd. 2008), *Enquête ACSE. Histoires et mémoires des migrations en région. Provence-Alpes-Côte d'Azur. Récit historique*, Paris, Agence Nationale pour la Cohésion Sociale et l'Égalité
- (HYPERLINK "<http://barthes.ens.fr/clio/acsehmr/pacar.pdf>" <http://barthes.ens.fr/clio/acsehmr/pacar.pdf>, vérifié 10 juillet 2010).
- GELU, V. (1856a), *Nouvè Grané*, édition électronique, HYPERLINK <http://sites.univ-provence.fr/tresoc/libre/integral/libr0282.pdf>, vérifié 10 juillet 2010) ; *Id.* (1856b), *Chansons provençales de V.G. Deuxième édition considérablement augmentée*, Marseille, Laffitte et Roubaud 1856.
- GIULIANI BALESTRINO, M.C. (2000), *L'Italia fuori dall'Italia. Gli Italiani in Cile*, Genova, Bozzi.

- GOBELLO, J. - OLIVIERI, M.H. (2004), *Novísimo diccionario lunfardo*, Buenos Aires, Corregidor.
- GOURDIN, P. (2008), *Tabarka. Histoire et archéologie d'un préside espagnol et d'un comptoir génois en terre africaine (XV^e-XVIII^e siècle)*, Rome, École Française.
- GRIBAUDO, G. (1996), *Ël neuv Gribàud. Dissionari piemontèis*, Torino, Piazza.
- IVE, A. (1882-1885), « Prose genovesi della fine del secolo XIV^e del principio del XV », dans *Archivio Glottologico Italiano*, 8, pp. 1-97.
- KRAMER, J. (1986), *English and Spanish in Gibraltar*, Hamburg, Buske.
- LECCESE, A. (éd., 1997), *Italy in Mind. An Anthology*, New York, Powers.
- LEMON RAMÍREZ, G. (1922), *Ensayo de lexicografía ecuatoriana*, Guayaquil, Colegio Nacional V. Rocafuerte.
- LOPEZ, R. - TÉMIME, E. (1990), *Migrance. Histoire des migrations à Marseille. 2, L'expansion marseillaise et « l'invasion italienne » (1830-1918)*, Aix-en-Provence, Édisud, 1990.
- MARCENARO, G. (1987), *Viaggiatori stranieri in Liguria*, Genova, Janua Editrice.
- MARZAGALLI, S. - BONIN, H. (éd., 2000), *Négoce, Ports et Océans. XVI^e-XX^e siècles. Mélanges offerts à Paul Butel*, Bordeaux, Presses Universitaires de Bordeaux.
- MAURRAS, C. (1930), *Quatre nuits de Provence*, édition électronique,
HYPERLINK"<http://maurras.net/textes/2.html>"<http://maurras.net/textes/2.html>,
vérifié 10 luglio 2010.
- MEO ZILIO, G. (1963-1964), « Genovesismos en el español rioplatense », in *Nueva Revista de Filología Hispánica*, 17, pp. 245-263.
- MERLE, R. (2005), « Victor Gelu : Chansons provençales et françaises, 1840. La Parole de l'Enfant Prodige, ou du Réalisme marseillais », in *OBRADORS OCCITANS EN PROVENÇA 2005*;
Id. (2006), « Le Ganchou », nouvelle, in AA.VV., *De mer, de pierre, de fer et de chair. Histoires du Port Autonome de Marseille*, Marseille, Cheminements, édition électronique,

- HYPERLINK"http://www.rene-merle.com/article.php3?id_article=180"http://www.rene-merle.com/article.php3?id_article=180, vérifié 10 luglio 2010).
- MEYER-LÜBKE, W. (1972), *Romanisches Etymologisches Wörterbuch*, Heidelberg, Winter (V ed.).
- MILZA, P. (1978), *L'intégration des Italiens dans le mouvement ouvrier français à la fin du XIX^e et au début du XX^e siècle : le cas de la région marseillaise*, in DUROSELLE - SERRA 1978, pp. 171-207.
- MILZA, P. (éd., 1986), *Les Italiens en France de 1914 à 1940*, Rome, École Française.
- MISTRAL, F. (1878-1886), *Lou Tresor dóu Felibrige ou dictionnaire provençal-français...*, Aix-en-Provence, Veuve Remondet-Aubin
- NIVELLE, N. (1991), « Comment au XIX^e siècle les 'Marseillais pur sang' parlaient de leur langue », dans CHIORBOLI 1991, pp. 355-360.
- OBRADORS OCCITANS EN PROVENÇA (2005), *Cahiers critiques du patrimoine. Victor Gélú*,
HYPERLINK"<http://sites.univ.-provence.fr/tresoc/presse/integral/pres0259.pdf>, verifié 10 luglio 2010.
- OLIVIERI, G. (1851), *Dizionario genovese-italiano compilato dal canonico G.O.*, Genova, Ferrando (II ed.).
- ORIOLES, V. - TOSO, F. (éds., 2007), *Il Mediterraneo plurilingue. Atti del convegno di studi (Genova, 13-15 maggio 2004)*, vol. 14 de *Plurilinguismo. Contatti di lingue e culture* (numéro monographique).
- PANDIANI, E. (1905), « Un anno di storia genovese (Giugno 1506-1507), con diario e documenti inediti », dans *Atti della Società Ligure di Storia Patria*, 37, pp. 1-716.
- PENDOLA, M. (2007), *Gli Italiani di Tunisia. Storia di una comunità (XIX-XX secolo)*, Perugia, Editoriale Umbra 2007. -
- PERSOGLIO, L. (1893), *Baciccia mainâ zeneise in Chinna. Dramma in 3 atti*, Genova, Libreria Fassicomo.
- PETRACCO SICARDI, G. - TOSO, F. (1985-1992), *Vocabolario delle parlate liguri*, Genova, Consulta Ligure.
- PFISTER, M. (1979ss.), *Lessico etimologico italiano*, Wiesbaden, Reichert.
- PICCITTO, G. (1977-2002), *Vocabolario siciliano, Catania-Palermo*, Centro di Studi Filologici e Linguistici Siciliani.

- PLOMTEUX, H. (1975), *I dialetti della Liguria orientale odierna. La Val Graveglia*, Bologna, Pàtron.
- RATTI, C.G. (1769), *Delle vite de' pittori, scultori ed architetti genovesi*, Genova, Casamara.
- SCRIBA, G. (1881), « La guerra del 1746 giusta la poesia del tempo », dans *Caffaro*, 2 dicembre, p. 3.
- STAMMERJOHANN, H. (2007), *Giudizi sul dialetto genovese*, in ORIOLES - TOSO 2007, pp. 287-298.
- TÉMIME, E. (1985), « Marseille, ville de migrations », in *Vingtième Siècle. Revue d'histoire*, 7, pp. 37-50.
- TOSO, F. (éd., 1992) = POGGI, G. (attribuito), *Ginna de Sampedæna. Romanzo*, Recco, Le Mani (I ed. 1883) ; *Id.* (1995), « Appunti per una storia della parola figùn », dans *Intemelion. Cultura e territorio*, 1, pp. 83-96; *Id.* (2004), *Dizionario etimologico storico tabarchino*. Vol. I, Udine, Centro Internazionale sul Plurilinguismo; *Id.* (2005a), « Il dialetto figun della Provenza », dans *La France latine. Revue d'études d'oc*, 141, pp. 31-103 ; *Id.* (2005b), *Xeneizes. La presenza linguistica ligure in America Meridionale*, Recco, Le Mani ; *Id.* (2007), *Obsolescenza linguistica e sopravvivenze lessicali: la Caleta a Gibilterra*, dans ORIOLES - TOSO 2007: 299-321 ; *Id.* (2008), *Linguistica di aree laterali ed estreme. Contatto, interferenza, colonie linguistiche e «isole» culturali nel Mediterraneo occidentale*, Udine, Centro Internazionale sul Plurilinguismo ; *Id.* (2009), *La letteratura ligure in genovese e nei dialetti locali. Profilo storico e antologia*, Recco, Le Mani.
- VEGLIANTE, J.C. (1986), *Pour une étude de la langue des Italiens en France*, dans MILZA 1986, pp. 111-139.
- VIGNA, G. (1876), « Due opuscoli inediti di Jacopo da Varagine », dans *Atti della Società Ligure di Storia Patria*, 10, pp. 457-491.
- VON WARTBURG, W. (1922ss), *Französisches etymologisches Wörterbuch*, Bonn-Leipzig-Tübingen-Basel, Klopp.
- WINDLER, C. (2002), *La diplomatie comme expérience de l'autre. Consuls français au Maghreb (1700-1840)*, Genève, Droz.

NOTES

Cfr. entre autres, pour cette période, les observations et la documentation apportée par FUKASAWA 2000. La collaboration très étroite des marchands ligures et provençaux fut à la base de l'issue internationale du tissu dit « bleu de Gênes » (jeans), produit à l'origine en Ligurie et commercialisé en particulier par des machands de Nîmes (denim c'est le nom d'une variété de ce tissu) vers l'Amérique du Nord (CORTELAZZO - ZOLLI 1979-1988 : I,149, DE MAURO 1999 : II,524).

L'île de Tabarka, en Tunisie, à partir de la moitié du XVI^e siècle constituait une colonie de corailleurs ligures et un centre de grande importance pour les commerces au Maghreb, en concurrence directe avec les comptoirs plus instables de La Calle et du Cap Nègre (GOURDIN 2008). Entre 1738 et 1741 la diaspora de sa population provoquait la fondation de colonies en Espagne et en Sardaigne (où l'on parle encore aujourd'hui une variété de génois), et cette circonstance favorisa l'expansion des commerces des Français avec l'Afrique du Nord.

Il faudrait même rappeler, pour l'histoire des relations entre la Ligurie et la Provence dans les siècles derniers, la présence génoise à Nice et dans les autres ports de la Côte d'Azur (Antibes, Cannes et Saint-Tropez en particulier), qui eut néanmoins des échos linguistiques différents en raison de la proximité géographique et des modalités d'implantation, liées au développement du cabotage au long de la côte.

Dans le roman en génois *Ginna de Sampedaenna* de Giuseppe Poggi, évoquant en 1883 les vicissitudes de la plus ancienne émigration ligure en Argentine et au Brésil, on décrit les instructions qui reçoit le protagoniste désireux de rejoindre l'Amérique sans laisser à Gênes trace de soi : « Inveçe d'imbarcâse in sciô vapô chi partiva pe-o Rio Janeiro, o gh'à dïto ch'o pigge un biggetto de passaggio pe Marseggia in sce un tro vapô e che à Marseggia o l'aiveiva trovòu co-a màscima façilitæ chi gh'avieiva procuòu un passapòrto pe-o Rio Janeiro [...]. A-a doménega mattin o Loensin o l'ëa à Marseggia ; e a-i primmi de novembre o desbarcava a-o Rio Janeiro » (TOSO 1992 : 274).

HYPERLINK"http://guillotine.voila.net/Palmares1871_1977.html
["http://guillotine.voila.net/Palmares1871_1977.html](http://guillotine.voila.net/Palmares1871_1977.html), vérifié 11 juillet 2010.

Cet autre sobriquet méprisant, à la lettre ‘crapauds’, renvoyait aux Piémontais ; on le fait dériver du mot provençal correspondant (BLANCHET 1991 : 19), mais il faut signaler son homophonie avec le mot piémontais (GRIBAUDO 1996 : 70) : on ne peut donc exclure une dérivation de ce sobriquet (comme on verra pour le cas de Bachin) du patois même de ceux qu’il désignait. Même *babi*, comme *bachin*, s’est popularisé par la suite comme désignation collective des Italiens : « Ce mot babi garde aujourd’hui encore, dans la région marseillaise, une certaine vivacité non pas dans l’emploi mais dans le souvenir. Le dictionnaire de provençal moderne élaboré par Philippe Blanchet (BLANCHET 2004) atteste de l’usage moderne de cet appellatif » (FELICI 2007 : 95).

Les Italiens résidents à Marseille étaient 16.000 en 1851, 30.000 en 1866, 49.000 en 1876, 55.000 en 1879, 70.000 en 1891, 97.000 en 1911, jusqu’à représenter entre 10 et 20% de la population de la ville et entre 80 et 90% des étrangers (TÉMIME 1985 : 40, LOPEZ - TÉMIME 1990 : 70). Nombreux furent les épisodes d’intolérance contre ces immigrés, à partir des « Vêpres marseillaises » de 1881, aux affrontements entre Français et Italiens après l’assassinat du président Sadi-Camot par un anarchiste italien en 1894, l’année après le grave épisode d’Aigues-Mortes (BARNABÀ, 1994).

L’écrit polémique le plus connu contre l’immigration italienne est le roman à thèse *L’invasion*, de Louis Bertrand (1866-1941), publié en 1907.

À propos de l’intégration linguistique et sociale des immigrés italiens, cfr. surtout MILZA 1978, VEGLIANTE 1986.

Cette observation regarde par exemple Tunis, Buenos Aires, Gibraltar et San Francisco, villes toutes où une immigration italienne massive, au cours du XIX^e siècle, est précédée de quelque dizaine d’années par l’enracinement de colonies ligures, qui vont donner une contribution décisive au coloriage de

l'« italianité » locale. Cfr. entre autres PENDOLA 2007 pour Tunisi, TOSO 2005b pour Buenos Aires, ARCHER 2006 pour Gibraltar, CINEL 1982 : 212-221 pour San Francisco.

Ce texte est rapporté en annexe à MERLE 2005.

Tout cela explique en particulier comme, en Gélou, la référence aux Génois soit le terme de parangon pour souligner sa propre antipathie vers les autres composantes du Melting Pot marseillais. Cfr. à ce propos la glose à Franciò en annexe au roman *Nouvé Grané* (GÉLU 1856a) : « Natif ou habitant du nord de la France. Qui parle le français avec l'accent du Nord. Jusqu'à la conquête d'Alger, le Franciot a été souverainement antipathique aux Provençaux, et surtout au Marseillais pur-sang. Il n'y avait guère que le Génois qui inspirât à ces derniers une aversion plus grande, et après le Gavot du Queiras, c'était encore le Franciot qui leur paraissait le plus ridicule des enfants d'Adam. À la vérité, le Franciot, de son côté, rendait avec usure au Marseillais, haine, dédain et raillerie... Au reste, depuis 1832, les choses ont bien changé. Les vieux Marseillais sont maintenant tout-à-fait débordés par les Franciots ; et ce nom, jadis si honni, n'a presque déjà plus cours, sauf dans quelques ruelles aux environs de l'Oratoire ».

Dans les notes lexicales à son roman *Nouvé Grané* Gélou avait glosé dans ces termes la dénomination populaire du quartier : « Désignation populaire des vieux quartiers de Marseille, et surtout du sale quartier des Grands-Carmes, sur la colline au Nord du Vieux Port, espèce de Ghetto immonde, aujourd'hui habité presque en entier par des Génois. C'est probablement de ces émigrants liguriens que nous vient cette appellation moitié arabe, moitié italienne de Bagatouni » (GÉLU, 1856a). L'origine du nom Bagatouni est incertaine, mais en tout cas elle ne reflète pas un lien étymologique avec des mots génois en particulier.

Les mots cités sont enregistrés par MISTRAL 1878-1886 comme du provençal, mais, sauf le cas de *piafo*, trouvent des correspondances pleines en français aussi : *filou* « filou » (I,1134), *piafo* « homme fringant, fashionable, gaillard ; polisson, filou, vaurien ; truand, pitaud, rustre » (II,564) ; *polisson*

« polisson » (II,613), *rustre* « rustre » (II.824).

La perception des différences régionales à l'intérieur de la communauté italienne par les Marseillais « pur-sang » était changée avec l'évolution de l'immigration: dans ce sens, « la terminologie xénophobe change progressivement. Le 'Napolitain' remplace le 'Piémontais' dans cette singulière échelle des valeurs » (LOPEZ -TÉMIME 1990 : 72), pour le fait que les Piémontais, installés à Marseille d'une époque plus ancienne, étaient désormais mieux intégrés. Il faut ajouter que les Italiens du Nord communiquaient aux Marseillais leur propre antipathie vers les Méridionaux : un intellectuel italien comme CAMPOLONGHI 1902: 72, observe de son part comme « les nervi, comme on appelle alors à Marseille les délinquants, viennent tous [...] des provinces du sud de l'Italie » (FELICI 2007 : 94).

« Soit : Pierre-Peau / tes mollets / sont pleins de sciure / Pierre-Peau / tes mollets / de sable sont pleins... La chanson provençale traditionnelle nomme Isabeau au lieu de Pierre-Peau » (N.d.A.).

La source de Maurras, en rapportant le proverbe sur la sagacité des Génois, c'est MISTRAL 1878-1886 : II,46, s.v. *genouvès*, *ginouvès* : « Pèr troumpa 'n judiéu fan quatre crestian; pèr un genouvès fan quatre judiéu ».

« Feuille volante, Lou Désespoir de Misé Blesquin, vo la Démoulitien deis vieis quartiers. Paroles de J. Gal. Chanté par M. David, au Casino. Graphie originale » (N.d.A.).

Mistral enregistre aussi des derives : « BACHINAIO, s.f. 'Les Génois et Génoises, à Marseille', v. Genouvès : Carriero dei Bachinaio (LOU TRON DE L'ER); BACHINAS, -ASSO, s. 'Vilain Génois, grosse Génoise': Es uno soto clico aquélei Bachinas (F. ARNAUD) ». Sa note etymologique a été copié sans citer ses origines directes et indirectes par GAIDOZ – SÉBILLOT 1884 : 355 : « Bachin, bachino Soubriquet des Génois qui vont travailler à Marseille. Les Génois ont presque tous le sobriquet de Jean-Baptiste : dans le dialecte de G|nes, Baptiste se dit Bachichin, et par abréviation Bachin. *Parla Bachin*, c'est parler le

patois de Gênes ». On notera néanmoins la différente perspective de ces auteurs (les Génois vont, et non viennent) et la substitution gratuite de prénom avec sobriquet.

D'après STAMMERJOHANN 2007 : 291, qui reprend à son tour le texte de LECCESE POWERS 1997 : 73. La traduction italienne du récit de voyage se lit dans MARCENARO 1987 : 86-100.

À propos de la translation des reliques de Myra en Lycie à la cathédrale génoise (1099) il y a une tradition ininterrompue à partir du texte de Jacques de Voragine, *Istoria sive legenda translationis beatissimi Iohannis Baptiste* (VIGNA 1876).

Prière en vulgaire génois dédiée à saint Jean-Baptiste, moitié du XIV^e siècle, manuscrit de Pietra Ligure édité par ACCAME 1888 : 551. L'importance du culte de ce saint au Moyen Âge est confirmée par les différentes rédactions d'une *Vie* en prose vulgaire génoise (cfr. IVE 1882-1885 entre autres).

Lode dei Genovesi, dans un *Opus aureum et fructuosum* de la moitié du XV^e siècle, édité dans le premier incunable génois, du 1473 (BAGNASCO - BOCCALATTE - TOSO 1997 : 46).

Gio Batta naît de l'abréviation latine Io. Bap.ta : c'est une forme exclusivement ligure (dans le Veneto on connaît la variante graphique Giobatta : CAFFARELLI 2009 : 290) : Gio Bata est le prénom du Bachin de Bagatouni, le roman de V. Bernard.

Pendant que le prénom Battistina est diffusé aussi dans le reste d'Italie, le féminin Battista me paraît très peu connu hors de la Ligurie. Entre les personnages qui ont porté ce prénom il faut rappeler l'écrivaine religieuse et mystique Battista Vernazza (1497-1587).

Batesto est présent dans la forme Baptesto dans la *Vie* anonyme (XIV^e siècle) de Saint Jean-Baptiste en génois (« lo beatissimo et gloriosso messer san Zoane Baptesto », IVE 1882-1885 : 30). Dans le génois urbain et littéraire Battesto survécut longtemps surtout en tant qu'hagionyme : ra Messa dro Batesto était pour Gian Giacomo Cavalli (1590 ca. – 1656), dans la première moitié du XVII^e siècle, la « première messe dans le Dôme près de l'autel de Saint Jean-Baptiste » (CAVALLI 1745 : 27 : mais cette

édition, qui glose le signifié, souligne que ce mot n'était plus en usage dans la moitié du XVIII^e siècle). Dans un intermezzo de la moitié du XVIII^e siècle Battesto est déjà considéré une variante rurale (GAMBERINI - PONTE 1988). On observera que le classique CASACCIA 1876: 857 donne la forme Battista comme exclusivement féminine, avec le diminutif Battistinna, mais peut-être s'agit-il d'une erreur.

Autre forme qui dépend de l'abréviation Bap.ta, attestée en 1507 dans une chronique sur les événements de l'année (PANDIANI 1905 : 347); sur cette variante s'est formé le diminutif féminin Battinna (PANDIANI 1905 : 405), qui fut très diffusé entre les dames de l'aristocratie génoise.

Baciccia et Baciccin sont les formes cités par CASACCIA 1876 : 857, OLIVIERI 1851 : 550, et FRISONI 1910 : 296 ; Casaccia et Olivieri enregistrent aussi Ciccìa e Ciccetta. Je connais aussi dans l'usage les formes abrégées ou altérées Ba(c)ci, Baciciòlla, Bacicetta, Ciccìn, Cin etc. ; Baci est diffusé surtout dans la Riviera di Ponente.

Le nom identifie plusieurs personnages et correspondants du poète Giuliano Rossi (1590ca. - 1654), auteur de poèmes d'occasion dédiés aux membres de l'aristocratie et de la haute bourgeoisie ligure. Sa production, très large, est toujours inédite pour la plus part, et reste consigné à une tradition manuscrite impressionnante. Pour les citations du prénom Baciccia on peut consulter par exemple le manuscrit II.1.12. de la Bibliothèque Berio de Gênes, par exemple aux cc. 87r. e 142r.

« En Italie septentrionale Baciccia signifie désormais 'génois' » (PLOMTEUX 1975 : 158). La dénomination Baciccia pour les Génois a fini pour se superposer à celle de Figoni, de plus ancienne documentation, qui se limite aujourd'hui aux territoires marginaux de l'aire ligure et qui est encore utilisée pour indiquer le dialecte ligure qui se parlait dans certains villages de la Provence orientale (TOSO 1995).

Le mot est connu en italien à partir du 1887 selon DE MAURO 1999 : I,564 : cfr. aussi BATTAGLIA 1961-2002 : I,931 (baciccia « nom qu'en l'Italie du Nord désigne le Génois » e « homme gras,

gros dodu, très paresseux »), et par comparaison les formes piémontaises (GRIBAUDO 1996 : 71) et du lombard (CHERUBINI 1839-1843 : I,382) qui signifient « balourd, nigaud » : ce dernier signifié est lié probablement dû à l'antipathie traditionnelle entre les Ligures et les Septentrionaux.

On peut rappeler ici le compositeur Juan Bautista Deambroggio (1890-1963), très connu entre les aficionados du tango comme El Bachicha.

Cfr. entre autres ARRAZOLA 1953 : 31 (bachicha « extranjero de baja ralea. Dícese especialmente del italiano. De Baciccia, Bautista, en dialecto genovés »); ABAD DE SANTILLÁN, 1976 : 37 (bachicha « apodo que se da a los italianos, especialmente a los genoveses, por ser muy común entre ellos el nombre Bautista, Baciccia »); GOBELLO - OLIVIERI 2004 : 31 (bachicha « persona italiana, principalmente si es genovesa ». Il faut observer que l'ethnique xeneise, zeneise, qui reflète la phonétique originale du mot ligure, est bien connu en Argentine avec son signifié de « génois » ; aujourd'hui pourtant il est utilisé surtout quand on fait référence « al club de fútbol Boca Juniors, por estar situado en el barrio de la Boca, de tradición genovesa » (GOBELLO - OLIVIERI 2004 : 340, cfr. aussi MEO ZILIO 1963-1964 : 262).

CHIAPPARA 1978 : 65 : « bachicha del genov. Baciccia, de Bautista. En nuestro ambiente, es voz que se da como apodo cariñoso, y corrientemente se emplea esta palabra para nombrar al muchachón gordinflón, apocado e irresoluto, medio bagual, sin seso, como raviol de fonda » ; « bachichín genov. diminutivo de bachicha, chico que vive a la te criaste, medio tarambana o poco avivado, babieca o bastante palurdo » ; aussi selon MEO ZILIO 1964-1965 : 247, en Uruguay le mot « ha perdido toda relación con los italianos » ; CHIAPPARA 1978 : 453 cite zeneise pour « genovés » y « aficionado del Boca Juniors ».

« À Valparaíso, à Santiago et dans toutes les villes d'une certaine importance du Chili les boutiques à l'ingros, et surtout au détail, étaient de propriété de Ligures, dont une grande partie s'appelait Jean-Baptiste, Baciccia selon leur idiome ; les boutiques étaient

situées surtout à l'angle des îlots, et pour cette raison le Bachicha de la esquina s'est popularisé dans le paysage et dans le langage, indiquant le détaillant à l'angle [...] toujours ligure ; chez-lui les habitants trouvaient presque tout ce qui était nécessaire au besoin de la famille » (GIULIANI BALESTRINO 2000 : 102) ; selon MEO ZILIO 1964-1965 : 248, au Chili le mot signifierait « italien » en général.

« Bachiche. En casi todo el litoral del Ecuador úsase esta palabra para designar con ella a los italianos, a veces, como tratamiento de cariño, y otras como despectivo. Según lo que escribe Monner Sans, creo que esta voz nos ha venido de la República Argentina : Bachicha, Bachichín : nombres cariñosos que se daban en Génova y aquí, y en Chile, que yo sepa, al individuo natural de Genova » (LE MOS RAMÍREZ 1922 : 7).

MEO ZILIO 1964-1965 : 248 mentionne encore bachiche pour « italien » dans l'usage courant au Pérou et à Panama. Au-delà de cette diffusion intercontinentale, il faut encore signaler que l'identification des Génois par un prénom traditionnel s'étendrait, selon une étymologie populaire tout-à-fait peu probable, aux membres de leur ancienne communauté de Gibraltar (TOSO 2007) : mais à cette hypothèse qui fait dériver le nom llanito ou yanito qui désigne aujourd'hui les habitants de Gibraltar et leur patois (CAVILLA 1978 : 3-4) d'un diminutif du prénom Gianni qui aurait été très diffusé parmi les Génois de la colonie britannique, on peut sans doute préférer l'opinion de KRAMER, 1986, qui réalisant un parallèle avec des dénominations comme Plattdeutsch ou Plain English lie le nom du patois (étendu en suite à ses parlants) à l'adjectif espagnol llano dans le sens de « coulant ».

Le détective privé Bacci Pagano, par exemple, est le protagoniste littéraire, créé par l'écrivain Bruno Morchio (1954) d'une série de romans policiers d'ambiance génoise, publiés en Italie par Fratelli Frilli et Garzanti.

HYPERLINK "http://www.marseilleforum.com/forum/911_160-dictionnaire-le-langage-de-marseille.htm" vérifié le 11 juillet 2010.

HYPERLINK <http://www.om-passion.com/dicomarseillais.html>,
verifié le 11 juillet 2010.

HYPERLINK

"http://fr.wikipedia.org/wiki/Expressions_marseillaises" vérifié le
11 juillet 2010.

Vette de Fonclare a dédié cette ébauche poétique au personnage :

(repérable sur HYPERLINK "<http://poemes-provence.fr/category/les-gens/page/5/>"
<http://poemes-provence.fr/category/les-gens/page/5/>, vérifié le 11 juillet 2010)

« Sous le grand cagnard de Marseille / une espèce croît à l'excès.
/ Même si chacun s'en égaye, / Personne n'ose s'en vanter : /
C'est le cacou, un gars qui frime / Avec ses biceps tout enflés / Et
tatoués : il est victime / D'un penchant pour l'étiqueté. / Roulant
sans fin des mécaniques, / Il avance en se déhanchant, / Et se gave
à fond de musique / Qui vous saouïe en tonitruant. / Comme sa
vaste voiture / À un gros moteur surgonflé, / Il vous faudra laisser
passer / Ce triste sire à piètre allure / Car il agit comme un voyou,
/ Parle très fort, éructe et jure, / Il est vulgaire et rit de tout, / C'est
un cacou, quoi ! Ca c'est sûr ... ».

C'est le cas par exemple de mots considérés « typiques » comme
bouléguer « bouger », *tafanari* « postérieur, fessier » ou *tian*
« récipient traditionnel » (BLANCHET 1991 : 25, 105, 107), qui
trouvent pleine correspondance et large diffusion dans l'aire
ligurien (PETRACCO SICARDI - TOSO 1985-1992 : I,72,
IV,10, 23), sans qu'il soit possible individuer un point commun
d'irradiation.

On doit adopter ce critère avec une certaine prudence : par
exemple, on ne saurait identifier en ligure une ascendance pour le
mot *daguètou*, qui serait la « corruption d'un mot génois : stylet,
petite dague, couteau catalan », selon GÉLU 1856b.

HYPERLINK [http://www.amesclum.net/Cosina%20PDF/Pates.p
df](http://www.amesclum.net/Cosina%20PDF/Pates.pdf), vérifié le 11 juillet 2010.

Ce passage serait confirmé par une source incontrôlable

(HYPERLINK "http://www.om-passion.com/dicomarseillais.html" http://www.om-passion.com/dicomarseillais.html, cit., vérifié 11 juillet 2010),

selon laquelle, à Marseille, *massacan* « désignait un maçons puis un mauvais maçon, il désigne maintenant un mauvais ouvrier ». Une participation significative d'immigrés ligures à l'activité édilitaire est confirmée par la popularisation du mot *ginouveso* qui indique une « corniche de toiture à forme génoise. Trois ou quatre rangs de tuiles superposées et faisant saillie graduée l'une sur l'autre en dehors du toit » (GELU 1856a).

L'étymologie traditionnelle le renvoie au turc *kanca* emprunté du grec *kampsós* « recurvé » mais si la documentation italienne (fin du XV^e siècle : CORTELAZZO - ZOLLI 1979-1988 : I,475) s'accorde avec cette hypothèse, l'ancienneté des attestations en espagnol (1331, COROMINAS 1967 : 291) laisse penser à une irradiation de l'aire ibéro-romaine et à une origine prélatine. Les attestations plus anciennes en génois sont contemporaines à celles de l'italien (APROSIO 2001-2003 : I,1,418 : 1477, en latin vulgaire dans la forme *ganchium*).

C'est évident la dérivation du mot provençal *cagnard* « somnolent » de *CANIA « canicule, chaleur étouffante » (MEYER-LÜBKE 1972 : 1548a), qui en Ligurie a donné *cagna* dans le signifié de « faiblesse, harcèlement dû à la chaleur » (TOSO 2004 : 368).

LE BRIGASQUE OCCITAN ?

1. Introduction

Non, le brigasque n'est point occitan. Il l'est cependant dans l'optique d'une nouvelle génération de néo-occitanistes italiens. Optique stimulée sans doute, et de toutes façons alimentée à présent, par la loi minoritaire italienne, promulguée fin 1999, après vingt ans de violentes discussions. Le brigasque est la langue / le dialecte de La Brigue (A Briga, France, Alpes-Maritimes), de quatre communes / bourgs de la Province de Cunéo (Italie, Région Piémont), et de deux autres situés en Ligurie (Province d'Imperia, Italie) (cf. carte p. 49). Ce dernier groupe brigasque vient de se voir décerner le statut de *langue minoritaire occitane*. C'est l'activité néo-occitaniste concernant le brigasque, et les stratégies argumentatives mises en œuvre pour présenter une image « corrigée » de la réalité linguistique, qui constituent l'objectif de la présente contribution.

2. La langue

Quelle est cette « réalité linguistique » ?

Le brigasque fait partie du groupe royasque, c'est-à-dire des dialectes parlés dans la vallée de la Roya ; vallée qui naît à l'extrême est des Alpes Maritimes françaises pour se jeter, après 60 km, dans la Méditerranée à Vintimille. Les communes royasques sont, du Nord au Sud : Tenda, A Briga, Saorge-Fontan, Breil, Penna, Olivetta et Fanghetto. Airole cependant, à une dizaine de km au sud de Fanghetto, obéit brusquement au système Vintimillois (voir carte).

La Roya se trouve coincée entre les deux nations : En 1860, la moyenne Roya fut cédée, avec le Comté de Nice, à la France; la frontière nationale passa ensuite entre Saorge et La Brigue. C'est par le traité de paix de 1947 que trois autres communes royasques (Tenda, Briga, Penna, rebaptisés Tende, La Brigue, Piène) furent annexées par la France.

« Coincée », la Roya l'est aussi entre les trois grandes aires linguistiques : le domaine d'oc (niçois et provençal alpin), le piémontais (variantes turinoise et alpine), et le ligurien occidental (côtier et alpin). Ce qui soulève la question de déterminer auquel des trois types linguistiques le royasque est tributaire.

Cette aire alpine (Roya et vallées voisines) disposait de bonne heure d'une documentation dialectale permettant une classification approximative. En effet, l'histoire de la question d'avant 1980 ne manque pas de réponses. Une nette majorité des spécialistes réclame une identité galloitalienne (ligurienne, parfois avec des influences piémontaises). Quant au brigasque, bien connu de bonne heure grâce à une petite grammaire pratique (Garnier 1898), Ronjat (1930 : 22) le qualifie de « *parler nettement italien* ». De manière que pour Ronjat, en 1930, « *la frontière politique paraît coïncider avec la limite des langues* ». Par contre, les dialectes royasques au sud de la frontière de l'époque (c'est-à dire de Saorge à Olivetta), seraient mélangés avec le niçois, comme Menton. Ce classement - peu documenté d'ailleurs - contredit l'opinion commune de l'époque.

Je ne veux pas insister ici¹ sur la multitude des jugements classificatoires donnés avant 1980, tâtonnants encore, parce qu'une analyse détaillée et complète des données dialectales des Alpes Maritimes faisait cruellement défaut. C'est bien la tâche à laquelle se voua un jeune chercheur de l'université de Nice, Jean-Philippe Dalbéra, avec sa monumentale thèse présentée en 1984 (parue seulement en 1994). Dalbéra (1984/94) présente des analyses comparées de tous les aspects systémiques (phonologie-morphologie-syntaxe, lexique aussi) de tous les dialectes du département, et en plus une reconstruction de l'évolution de ces systèmes. Il en résulte, pour notre vallée, une rupture complète : « ...

¹ Les essais de classification donnés jusqu'à 1970 sont examinés dans Forner (1995). Les grandes distorsions ne s'observent curieusement que dans l'après-guerre qui dans notre région persista longtemps, cf. Forner (2004, 2010a).

une aire royasque se détache avec netteté du reste du département : toutes les isoglosses, morphologiques, syntaxiques, phonologiques, lexicales, convergent » (Dalbera 1991, aussi 1986a). C'est bien le phénomène qu'on a l'habitude de nommer une limite de langues ! Ce faisceau d'isoglosses, compact, sépare la haute Roya de la vallée voisine à l'ouest, la Vésubie, tandis que plus au sud, il se ramifie, Menton (et parfois aussi Sospel) étant tantôt inclus, tantôt exclu de l'espace 'royasque'.

Prenons ce paquet d'isoglosses comme preuve formelle de la non-occitanité du royasque. Les contenus qui définissent chacune des isoglosses sont amplement exposés par Dalbéra (1984/94)² : pas besoin de les répéter ici. Qui voudrait prétendre à une classification occitane du royasque, devrait d'abord 'revisiter' chacune de ces isoglosses.

Vu que les proches parents du royasque ne se trouvent pas à l'ouest (sauf naturellement une parenté latine), reste à savoir si le royasque s'attache à l'une des autres langues des alentours. En comparant le royasque avec le ligurien parlé à la Riviera occidentale, nous trouvons presque autant de différences que du côté niçois. Avec les parlers de la plaine piémontaise, les divergences sont encore plus fortes. Donc, une langue à part ! Cette classification « à part » serait correcte si l'on ne trouvait pas, dans les hautes vallées liguriennes, celles de la Nervia et de l'Argentina (du Tanaro en partie aussi), des parlers archaïques qui partagent avec les voisins royasques l'essentiel des traits phonologiques,

² La thèse de Dalbera (1984/94) comporte deux volets : Une typologie structurale, et une typologie évolutive. Voici les sections structurales qui concernent le type royasque : Phonologie : p. 132-146, morphologie nominale : p. 222-231, 248-250, morphologie verbale : p. 267, 282-290, 294-304. Sur la typologie évolutive : 567-575, 579, 608-637. « Conclusion » : 638-654. - Une centaine de pages ! Cette limite linguistique se trouve thématisée 'en raccourci' dans : Dalbera (1986, 1991, 2003, etc.).

morphologiques et syntaxiques³. Il s'agit des dialectes pignasques et triorasques (en partie l'orméasque)⁴, qui représentent une forme archaïque de ligurien⁵. Il y a donc un deuxième faisceau d'isoglosses qui définit la limite sud-est, faisceau qui inclut le pignasque et en grande partie aussi le triorasque, mais exclut les autres parlers liguriens. Ce deuxième faisceau est serré entre le bourg de Fanghetto et la petite ville voisine d'Airole⁶, tandis qu'entre Pigna et la côte il se desserre; par contre, la rupture est de nouveau nette face aux voisins à l'est (même ceux de la haute vallée de l'Arroscia), qui parlent des dialectes proches de ceux de la moyenne Riviera. La carte qui suit montre les deux faisceaux d'isoglosses. Les deux faisceaux d'isoglosses définissent un *groupe linguistique* appelé généralement « *ligurien alpin* » (ou : « *intémélien alpin* »)

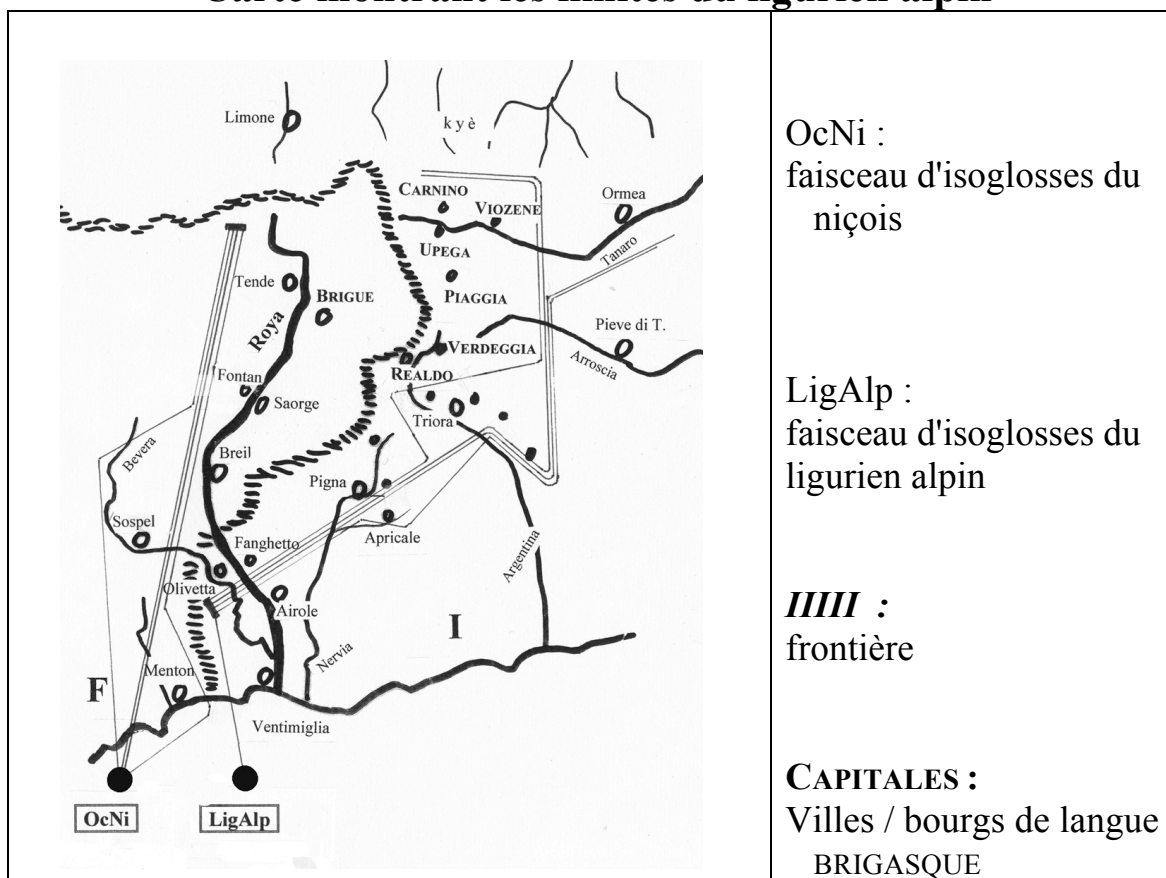
³ Cf. Forner (1986, 1989), avec la définition d'une trentaine d'isoglosses.

⁴ Val Nervia : Pigna-Buggio-Castelvittorio (« dialectes pignasques » - avec un peu de tolérance on pourrait y compter aussi le parler d'Apricale) ; Val Argentina : 6 villages situés sur les collines autour de Triora, jusqu'à Glori dans la moyenne vallée (« dialectes triorasques »). Le dialecte d'Ormea (haut Val Tanaro) a accueilli bien des traits du ligurien type Albenga et type Gênes, comme d'ailleurs en majeure mesure le dialecte de Pieve di Teco (haut Val Arroscia).

⁵ « archaïque » - selon la philologie traditionnelle - dans le sens de système qui engendra celui de Vintimille (etc.). Mais en réalité, il n'y a pas de continuité de l'évolution entre ces deux types de ligurien : Le ligurien côtier doit son existence bien plus à l'exportation du dialecte de Gênes dans sa forme médiévale : Tous les traits qui constituent la distinction entre le vintimillois et le pignasque, sont identiques au gênois antique (du XIV^e s. et avant). Nous savons depuis peu que Sanremo doit son existence à une colonisation du début du XI^e s. mise en œuvre par l'épiscopat de Gênes (cf. Forner 2008a).

⁶ Airole est une colonie vintimilloise du début du XVI^e s. (L.Rossi 1998). Airole fut choisi comme point de l'AIS - évidemment sans connaissance de ce fait.

Carte montrant les limites du ligurien alpin



Toujours à propos de cette carte, il convient de souligner qu'il n'y a pas de troisième *faisceau* comparable en épaisseur, surtout pas entre la Roya et les vallées d'Italie. Il est vrai que chacun des dialectes concernés possède une forte individualité, qu'il est donc entouré d'isoglosses spécifiques. Il est vrai aussi qu'entre les dialectes en question, il y a des degrés de parenté fort différents : on peut trouver une relative parenté entre le saorgien et le pignasque, ou entre le brigasque et le triorasque, on peut distinguer entre deux types de royasque, la limite passant entre Saorge et Breil. Mais de toutes façons, les solidarités linguistiques ne sont point dues à la vallée. Le fond de la vallée, d'ailleurs, était resté inaccessible jusqu'en 1593⁷;

⁷ Le *Grand Chemin Ducal*, du Duc Charles Emmanuel I de Savoie, ouvrant au commerce turinois la voie vers Nice et la Méditerranée.

avant, les seules voies d'accès furent les sentiers de mule qui passaient sur la montagne. Nous sommes en haute montagne, la vie est définie moins par les vallées que par les massifs montagneux, alpages qui en été, furent les centres de communication.

3. « La nation occitane »

« La nation occitane » est le titre de l'écrit programmatique de François Fontan (1967)⁸, fondateur en France du *Parti National Occitan* (PNO) et en Italie, du *Movimento Autonomista Occitano* (MAO). Selon l'auteur, le concept de *nation* se base sur le concept d'*ethnie*; et celle-ci se définit par la *langue*. Les frontières d'une virtuelle (ou future) « nation occitane » sont donc identiques aux limites de la langue. Le terrain sera d'autant plus grand que la classification occitane sera plus généreuse. Fontan présente donc une description *généreuse* de cette limite, aussi du côté italien. C'est ce tracé - au Piémont méridional et dans la frange occidentale de la Ligurie - qui doit nous occuper ici.

En Italie, au Piémont occidental, les hautes vallées de langue d'oc venaient de se réveiller peu à peu d'un sommeil de Belle au bois dormant : Le 'prince' avait été le grand dialectologue turinois Corrado Grassi avec ses « *Courants et contrastes de langue et culture...* » de 1958. Grassi a le mérite pratique d'avoir « *messo in moto il risveglio degli occitani d'Italia* » (Salvi 1975 : 171). En effet, si le caractère occitan de ces parlers était connu des romanistes, les 'patoisants' eux-mêmes ne s'en doutèrent guère. Grassi a en plus le mérite méthodologique d'avoir intégré, dans la

C'est à cette occasion et par le même duc que fut créé Fontan, servant de gîte d'étape, cf. Botton (2009 :51 ss.).

⁸ F. Fontan, ayant dû quitter la France, continue au Piémont ses efforts pour une prise de conscience 'occitane' dans les vallées. Sa *Nation occitane* paraîtra en Italie, en traduction posthume avec quelques modifications, en 1982. Parlant de langues et de leur classification, je n'insisterai pas, ici, sur les idées nationalistes fontaniennes.

description dialectologique, à côté de la traditionnelle analyse linguistique, l'étude ethnographique et sociologique (« ... *de langue et culture* »). Son sujet est la *lutte linguistique* : la propagation du piémontais⁹, au détriment des « *patouès* » parlés en montagne. Jaberg (1911) avait déjà montré comment les *structures* piémontaises s'infiltraient mot-à-mot dans les parlers alpins. Grassi travaille plutôt sur les signifiants porteurs de la culture alpine, c'est-à-dire sur le *lexique*. Il mesure l'avancement progressif du piémontais par la progressive absence du lexique « alpin » : plus on approche de la plaine, plus l'oubli du lexique alpin est important. En vue de reconstruction, on peut donc affirmer que même les basses vallées avaient possédé la culture alpine, qui cependant est tombée dans l'oubli.

Aucun doute que la méthode est excellente tant qu'il s'agit de modéliser la communication. Mais si *culture et langue* vont de paire, il ne faut tout de même pas faire confusion entre les deux, entre les choses et leurs noms d'une part, et de l'autre le système linguistique qui assure le 'tissage' de la communication : deux communautés ayant la même culture peuvent fort bien pratiquer deux langues différentes, et inversement. Si les *pastres* du Piémont occidental parlent une langue qui ressemble à celle des bergers des Pyrénées ou des Cévennes (tous les trois ont un parler d'oc), cela n'implique pas l'identité de l'activité pastorale (en effet, la culture pastorale diverge). Et si la culture des *pastúu* brigasques-pignasques-triorasques est identique à celle des *pastres* de la Tinée ou de Blins (c'est le cas), cela n'implique point un système

⁹ Le piémontais (turinois) fonctionnait - au moins jusque dans les années '80 - comme *langue de prestige* aussi dans les vallées, y inclus celles de la Province de Cuneo, avec la haute Roya (avant 1947). Dans les années '80 encore, à Tende et La Brigue, les hommes de plus de 60 ans maîtrisèrent bien le *piemontese illustre* : Pour une discussion entre un tendasque et un limonasque âgés, la langue usuelle fut alors le piémontais, non l'un ou l'autre des patois, ni l'italien (qu'ils parlaient bien pour l'avoir appris à l'école), ni le français (qu'ils parlaient sans problèmes), ni le niçois (qui se comprenait).

linguistique identique. Si la méthode ethno-linguistique (et l'équation qui en résulte : « *alpin* » = « *occitan* ») est bonne dans les vallées occidentales du Piémont (où les langues en jeu se limitent à deux), elle ne l'est pas dans les vallées où une troisième alternative est présente : C'est le cas à Limone (au Nord du Col de Tende) et à plus forte raison dans les hautes vallées de l'Apennin contigu : Il est vrai que les traits « alpins » y sont fréquents, mais peut-on exclure¹⁰ ici - vu le voisinage ligurien - que ces traits puissent correspondre à un troisième système linguistique (ligurien p.ex.)? L'équation citée : *culture = langue, alpin = occitan, archaïque = occitan*, vaut pour un espace logique réduit à deux éléments (espace *binaire* : ce qui n'est pas piémontais est occitan : preuve indirecte), elle ne vaut pas pour des réalités plurifactorielles, et elle est de toute façon sans valeur pour la classification de systèmes linguistiques. Ceci n'empêche qu'au Piémont cette équation a réussi à créer un nouveau concept, inflationniste, d'occitan.

Muni de ce bagage théorique et du questionnaire de M. Grassi qu'il utilise à des fins classificatoires, M. Fontan continue sa recherche sur la limite de l'occitan et il découvre - comme Grassi - des traces occitanes dans les basses vallées, et à Limone. En plus, il détecte des traits alpins plus à l'Est dans les parlers du Kyè (vallées de Mondovì, dont le caractère occitan sera confirmé deux ans plus tard par M. Grassi, avec des arguments très faibles). M. Fontan remonte ensuite le Tanaro et découvre les parlers brigasques du Tanaro, « *un dialecte provençal* » (parce que pareil aux dialectes de la Roya qui est française [!]); cependant, précise-t-il, « *il est connu que dans l'Etat italien Realdo et le bassin de la Nervia parlent italo-ligurien* » [p. 173] (rappelons que Realdo est un îlot brigasque !).

¹⁰ Cette exclusion continue à être pratiquée à l'*Ecole de Turin* : On cherche des archaïsmes dans les vallées de Mondovì, et dans des textes anciens de Mondovì, afin d'en 'prouver' le fond occitan. L'hypothèse de Telmon (1972 :151), qui veut que Mondovì avait fait partie de « *una vasta fascia di provenzalità* », continue d'animer les recherches actuelles à Turin. Mais ceci dépasse un peu notre sujet.

Ce passage sur Realdo - supprimé d'ailleurs dans l'édition italienne de 1982 ! - illustre l'état des connaissances de l'auteur.

Cette classification de la réalité royasque par Fontan (1967), dépourvue de pièces justificatives, ne fait que continuer la logique empreinte par l'école de Turin : Si les dialectes de Limone et du Kyè peuvent être classifiés occitans malgré la distance typologique, alors l'écart entre le Kyè et le royasque, ne freine rien non plus. En effet, la classification fontanienne du royasque n'a fait que préluder à ce qu'une élève de l'Institut ALI publiera peu après : Mme De Caroli (1973) qui travaille sur la vallée qui se trouve entre Limone et les vallées du Kyè, bien plus piémontisée que les vallées voisines, essaye d'y prouver un substrat « provençal ». Son analyse se limite - conformément à la tradition turinoise - à une comparaison à deux termes, c'est le piémontais et le « provençal ». Son corpus « provençal » est constitué par les matériaux (ALF et ALI) des trois dialectes de Menton, Fontan et Briga, parce que ce sont, dit-elle, les « *località dell'area provenzale transalpina più vicine...* », et que les « *innovazioni di tipo alpino-provenzale* » ont dû être transmises par cette vallée. La même idée sera appuyée par Grassi (1977) : « *A decisive contribution to the conservation of cultural and linguistic unity on both sides of the Alps has been made by the passes of (...) and of **Tenda** in the Cuneo region,...* ». La Roya est donc « provençale »¹¹, malgré la littérature linguistique; pas besoin d'apporter des preuves.

Cette preuve cependant, celle de l'occitanité de nos dialectes, aussi du brigasque, est finalement tentée par le linguiste piémontais

¹¹ Le caractère provençal de la Roya est une opinion laïque assez répandue (et pardonnable au niveau laïque), qui s'explique par une interprétation linguistique de la frontière : La Brigue se trouvant en territoire français, sa langue ne peut être de souche 'italienne'. C'est ainsi que Moriani (1981 :79 s.) prédit que l'identité linguistique du brigasque du Tanaro doit résulter du contact entre les quatre aires linguistiques qui l'entourent : le piémontais (moins important), le ligurien, le provençal alpin, et le « provenzale marittimo e basso alpino (la val Roia in generale) ».

Franco Bronzat (1978). Il commence - comme il faut - par déterminer les traits (entre autres phonologiques, morphologiques) pertinents (pertinents seulement par rapport au piémontais, pas à un troisième terme), et il établit les isoglosses correspondantes, ce qui donne une limite linguistique entre la plaine piémontaise et la montagne. Mais dès qu'il arrive en Val Tanaro, il élargit opportunément sa méthodologie d'un troisième critère : c'est le dialecte d'Ormea, qui est le plus proche dans la même vallée. Ormea, ce fut le poste de frontière, les marchands venus de la côte ligurienne (d'Albenga ou d'Imperia) étaient contraints d'y faire halte (etc.). On sait que l'orméasque est un dialecte mixte, avec bien des éléments liguriens. Donc finalement une argumentation basée sur un espace logique non binaire, mais à trois termes. Cette comparaison avec le matériel ligurien présent dans l'orméasque montre une divergence nette du brigasque, ce qui semble induire la diagnose que le brigasque n'est pas ligurien, donc qu'il est provençal. Mais les traits liguriens de l'orméasque sont les traits du ligurien central (importés à partir de Gênes, Albenga, Imperia), pas ceux du ligurien intémélien, et surtout pas ceux de l'intémélien alpin : Si Bronzat avait choisi comme troisième terme, au lieu d'Ormea, le pignasque ou le triorasque¹², il y aurait eu convergence pour tous les traits qui dans son étude accusent divergence. Et il aurait dû conclure que le brigasque est ligurien.

La littérature linguistique de l'époque - sans avoir d'ambitions ni exhaustives ni classificatoires - confirme pour la plupart le caractère ligurien¹³, quelques auteurs reprennent l'opinion turinoise¹⁴. Les

¹² Il est vrai que les faisceaux d'isoglosses qui définissent le *ligurien alpin* (§ 2), n'étaient pas encore définis à l'époque. Mais des matériaux dialectaux, pignasques et triorasques, étaient à disposition. Même bien plus tard, en 2008, Bronzat ignorera la littérature spécialisée (cf. § 9).

¹³ Devoto&Giacomelli (1972 :1), Bec (1973 :111-12), Plomteux (1975 :8 s.), Rohlf (1971 :888, n.6 : « *Fontan... parle un patois de type mentonnais, où les emprunts à l'italien sont extrêmement fréquents* »), id. (1978 : *parenté lexicale*), Palermo (1977 :340, 342),

critiques ne manquent pas : Pellegrini (1977 : 36) est sceptique quant à la limite italo-occitane tracée (« *sicuramente in eccesso* »), et en plus quant à la pertinence géolinguistique des traits choisis (parce que les mêmes traits caractérisent aussi d'autres parlers marginaux de la plaine padane, et aussi parce qu'ils sont « *archeologici* »). En plus, la distance systémique du Kyè par rapport à l'occitan ne passe pas inaperçue¹⁵.

4. La soif d'occitanité

Ces petites remarques d'ordre linguistique ne freinèrent pas le *désir* de se sentir occitan : la tentation était grande pour des raisons affectives et matérielles.

Raisons affectives : Ce classement permettait de renverser l'autoévaluation qui précéda. Si jusqu'à ce moment la propre langue, la propre culture furent censées bien inférieures à celles de tous les voisins (piémontais, liguriens, niçois), l'hypothèse occitane inversa la polarité de ce jugement : en tant qu'occitan, on participait de celle qui avait été la première langue de culture de l'Europe, on participait des persécutions de foi, on était part de la « grande nation occitane » ; on était devenu, d'un coup, troubadour, martyr, minoritaire, on surpassait tous les voisins. Ce fut bien le climat dans les vallées piémontaises au début des années 80. Je me rappelle l'enthousiasme d'un jeune poète dialectal (connu lors de mes enquêtes dans les vallées au Nord du Col de Tende) qui me raconta

Bouvier (1979 :59) (pour des traits phonétiques et « *vocabulaire surtout* »).

¹⁴ Berruto (1974 :36); Salvi (1975 :169); Scarsi (1980) se réfère au royasque comme « *provenzale alpino* ». Plus tard, en accord avec les néooccitanistes, Salvi (1998 :9,10; 12) postulera l'occitanité de Briga Alta et de Olivetta ; il semble ignorer l'existence de Verdeggia, Realdo et Viozene.

¹⁵ Martel (1983 :25) remarque dans le kyè actuel « *una morfologia largament piemontesa* » ; pour Ballone (1984 :25s.), le kyè sous le toit occitan constitue « *una minoranza nella minoranza* ».

sa récente prise de conscience occitane comme un événement bouleversant, comme une conversion miraculeuse. La détection occitane - la presse en parlait, des revues politiques ou régionales¹⁶ la propageaient, des livres par ailleurs sérieux dressaient des catalogues des communes 'occitanes'. C'est le cas de Ballone (1980a :70) qui pour la Province de Cuneo présente une liste de 52 communes, parmi lesquelles figurent non seulement Limone et les vallées du Kyè, mais aussi Briga Alta (Val Tanaro). Le caractère occitan de ces parlers, s'il n'était pas certifié par la littérature linguistique, l'était par les médias.

S'y ajoute le travail de 'missionnaires', pour ainsi dire, qui avaient la charge de 'prêcher' la 'foi' occitane, dans les vallées du Piémont méridional, un peu plus tard aussi dans l'aire brigasque. La plupart de mes informateurs brigasques (des années 1980-84) se montrèrent sceptiques face à l'hypothèse occitane. Un atout important avait été / est la musique folklorique : Moriani (1981 : 73) raconte l'enthousiasme avec lequel un groupe folklorique occitan du Piémont fut accueilli par deux jeunes d'Upega (Briga Alta) désireux de revivifier la tradition musicale locale par cette « *initiative occitane* » (que lui avait le plaisir de présider en qualité de représentant de l'association occitane *Lou Soulestrelh*). Soit dit en passant que depuis un demi siècle ou plus, la tradition musicale est morte soit dans la Roya soit dans l'aire brigasque de l'Italie : les ethnomusicologues - même les enquêtes des années 60 récemment redécouvertes et éditées en partie¹⁷ - y ont trouvé bien peu de traces;

¹⁶ *Ousitanio Vivo* (l'organe du MAO depuis 1974), *Coumboscuro*, des revues régionales spécialisées (*Nouvel Temp*, *La Valaddo*).

¹⁷ Neill (s.d., n° 10-11). En 1965-66, Giorgio Nataletti et Paul Collaer enregistrèrent dans l'aire du ligurien alpin, entre autres à Realdo et La Brigue, voir la belle édition partielle abondamment commentée par Balma & d'Angiolini (2007) (le corpus est déposé dans les *Archivi di Etnomusicologia*, n° 91 et 101). Le deuxième corpus des années '60 sont les 188 pièces recueillies en 1967/68 par Bernard Lortat-Jacob surtout à Tende, 5 à La Brigue (dont 4 en niçois) ; ce corpus n'est accessible que depuis 6 ans, à Aix-en-Prvce (phonothèque de la

la haute Argentina semble plutôt inspirée par la tradition intémélienne, pour les autres vallées on ne peut le savoir. La nouvelle tradition musicale 'occitane'¹⁸ avait la chance de s'installer dans un vide.

À côté de *l'amour du merveilleux, si proche du cœur humain* (Rousseau), les années 1980 ont vu l'éclosion d'intérêts bien plus manifestes : deux parlementaires valdôtains (Cesare Dujany, délégué, et Pierre Fosson, sénateur), poussés par le MAO, avaient présenté au Parlement de la 8^e législature (1979-83), un projet de loi de protection et de subvention des minorités franco-provençale et occitane. La législation minoritaire, réclamée par la Constitution italienne de 1948 (art. 6), attendait depuis plus de 30 ans une application généralisée¹⁹. Le projet de loi Fosson-Dujany, échoué finalement avec la dissolution du Parlement en 1992, fut l'objet d'interminables discussions à tous les niveaux. S'y ajoutent, dans la même période, les discussions sur les lois minoritaires au niveau des régions (Piémont et Ligurie) qui - après approbation par la

Maison Méditerranéenne des Sciences de l'Homme) ; 30 pièces (mais pas les plus représentatives sans doute) ont été publiées et commentées par Isnard & Trubert (2007). Voir la recension de Forner (2008b), accompagnée de notes bibliographiques supplémentaires. Le *Centro per i Dialetti e Tradizioni popolari della Liguria* (CDT), ouvert en 2008 à Gênes, Via Dante 6/9, possède des centaines de registrations digitalisées, entre autres le *Fonds Edward Neill*. Il est évident que les matériaux des trois archives peuvent abriter des surprises intéressantes. Un recueil de textes de chansons brigasques (en partie avec les mélodies) se trouve dans Massaioli (2000 :111 ss. et 124-130). Depuis quelques années il existe un Cœur Brigasque (Carlo Lanteri 1984 ; 2008).

¹⁸ La « *Musica d'Oc* » (la tradition de la Val Maira surtout) est enseignée, dès 1988, à Dronero, à l'*Istituto Civico Musicale*. Entretemps, le nombre des écoles spécialisées s'est multiplié.

¹⁹ Les quelques statuts minoritaires de l'époque (Aoste, Sudtirol, Slovènes) ne sont pas dus à la Constitution (« *tutela extra-costituzionale* », cf. Salvi 1975 :12 ss.).

Cour Constitutionnelle - verront finalement le jour en 1990²⁰. L'intérêt public était réveillé, l'appétit excité. Les listes des communes intéressées (intéressées à tort ou à droit) étaient prêtes (comme la liste citée publiée par Ballone 1980a : 70). En mars 1985²¹, le président de la *Camera* se vit déférer, lors d'une visite dans la vallée occitane de la Maira, une chemise de plus de 5000 signatures en faveur de cette loi. Les signataires étaient des privés, des services publics, des communes²². Parmi les communes signataires figurait aussi Triora (pour les deux *frazioni* brigasques Verdeggia et Realdo), mais non, curieusement, les communes représentant le brigasque du Tanaro²³. En effet, ces deux bourgs brigasques de la commune de Triora venaient d'amorcer un renouveau remarquable.

²⁰ Pour la loi piémontaise (« L. 612 »), v. Calsolaro (1980); *Ousitanio Vivo* XIV-3, p. 1 ; *Coumboscuro* (Juillet 1990, p. 6); *Ousitanio Vivo* XVII-8 (31-oct. 1990, p.1 s. et passim). Le *Centre Provençal de Coumboscuro* avait organisé, à Cuneo le 22 février 1992, un petit congrès « *Minoranze Etniche, La nuova Europa : L 612, il caso Italia* », dont les CR sont publiés dans *Coumboscuro* 32, février 1992 ; à lire la position critique de G.Buratti, pp. 1 et 8. - La loi ligurienne a été présentée, p.ex., dans *La Voce Intemelica* 25-VI-90, pp. 1-2.

²¹ Ce fut le moment propice où le vieux projet Fosson-Dujany allait être de nouveau présenté au Parlement, et où une nouvelle formule du projet de loi minoritaire générale (*legge quadro* concernant toutes les minorités du pays) avait été présentée à la *Commission Affaires Constitutionnelles* par Loris Fortuna. Pour la *legge Fortuna*, voir l'analyse dans : *Ousitanio Vivo* XII-3, p.1, 4., et XII-6, p. 2, et XII-7, pp. 1, 4; *Etnie* 1985-10, pp. 56-58; *Coumboscuro* 163 (belièr [février] 1985, p. 1).

²² Voir les articles dans *Ousitanio Vivo* XII-2 (8 marzo 1985, p. 1) et, pour la liste des communes signataires, XII-3 (30 marzo 1985, p. 2). Il s'agit de 25 communes de la seule province de Cuneo, plus les *comunità montane* des *Valli Monregalesi* et des *Valli Gesso-Vermegnana-Pesio*.

²³ N'y figurent ni Ormea (pour la *frazione* brigasque Viozene), ni Briga Alta (avec les *frazioni* brigasques Piaggia-Upega-Carnino).

5. Le renouveau brigasque

Dès le début des années 80, les deux hameaux brigasques de la haute Argentina, plus tard aussi les autres bourgs brigasques, commencent à se passionner pour la propre culture et la propre langue. C'est le mérite d'un ethnographe, qui a observé et documenté tous les aspects de la culture traditionnelle, et la langue qui y est liée : les choses et les mots. C'est Pierleone Massaioli, qui a terminé en 1983, et publié en 1984, un très beau livre sur la *Cultura Alpina in Liguria. Realdo e Verdeggia*. Il s'agit d'une présentation détaillée de la vie traditionnelle - vie économique, sociale, spirituelle : les « choses ». La description des *choses* est accompagnée, chaque fois, des *noms* traditionnels, c'est-à-dire dialectales, fidèlement transcrits²⁴. C'est ainsi que ce livre est en même temps un dictionnaire raisonné d'environ 3300 entrées, listées en fin de volume.

Massaioli s'exprime aussi - sans avoir de compétence linguistique comme il précise p. 221 - sur la nature de la langue :

« Les *Realdesi* et *Verdegiaschi* apprécient l'idée d'une parenté occitane. Celle-ci constitue le plus important lien culturel de toute l'ethnie brigasque, même si personne ne nie le poids des apports liguriens, piémontais et peut-être franco-provençaux. Dans leurs domiciles actuels, les *Realdesi* et *Verdegiaschi* ainsi que les habitants des centres de *Briga Alta*, sont des allogènes et des alloglottes, puisqu'ils sont originaires de *La Brigue*. Par conséquent, à eux est applicable le projet de loi pour la protection des minorités ethno-linguistiques. » (p. 221, trad. W.F.).

La logique du passage est claire : puisque le brigasque est une langue venue de l'autre côté de la frontière, il ne peut pas être

²⁴ sauf quelques erreurs minimales ; cf. la recension dans : ZrP 102, 1986, 463-466.

(gallo-)italien, par conséquent il est occitan, et doit être protégé par la future loi. C'est de nouveau - comme chez Fontan - la logique du *Cuius regio eius lingua* ! Mais la France abrite bien d'autres langues que le français et l'occitan, le « *ligurien alpin* » de la Roya fait partie des « *Langues de France* » (même dans la perspective officielle de la *Délégation générale à la langue française et aux langues de France*, cf. Cerquiglini 2003).

La récolte de l'année 1983 sera riche aussi pour d'autres raisons : C'est en 1983 que M. Massaioli réussit à créer - à l'intérieur de l'*Istituto Studi Transculturali* (IST, section Ligurie) - un « *groupe pour des recherches ethno-anthropologiques dans l'aire alpine liguro-maritime* », groupe consistant au départ de sept chercheurs. A côté de ce groupe de recherche est créée, toujours en 1983, une *Asosciaciun de tradisiun brigašche*, qui sera baptisée, lors de l'acte notariée en 1984, *A Vaštera* (« le parc à bestiaux »). En décembre 1983, Massaioli fait sortir le numéro 1 de sa revue brigasque, *R Ni d'aigūra* (« le nid d'aigle »), sous-titre : *Revista etno-antropologica e linguistica-leteraria da cultūra brigašca*. Cette revue sera l'organe de publications par Brigasques (en brigasque), par l'équipe de recherche, et par d'autres chercheurs. Le numéro 1 contient entre autres le statut de l'association *A Vaštera* : les buts sont la protection et la mise en valeur de la culture brigasque, la description de la langue et de ses produits (lexique, grammaire, textes folkloriques), la signalisation bilingue, la protection du patrimoine matériel, un musée brigasque, des manifestations, etc.

Fait partie de la définition d' *A Vaštera*, en plus, un classement de la langue brigasque, moins réservé que le précédent :

« L'Association reconnaît que l'origine lointaine de la langue brigasque est inconnue. Mais l'origine plus proche de nous - qu'il faut placer sans doute entre le 12^e et le 13^e s., et qui a subi indéniablement les influences de la part du ligurien, du piémontais, du français et de l'arpitan - doit être cherchée dans

la grande famille occitane. » (Ni d'aigüra 1, p. 6, trad. W.F.) ²⁵

Il s'agit évidemment d'un modèle à trois phases : une phase primitive qui reste inconnue²⁶ ; suivie d'une implantation occitane qui détermine le fonds du système ; lequel aurait accueilli, par la suite, toute sortes d'influences. C'est cette version qui est présentée dans les média²⁷ et dans des revues spécialisées²⁸. Cette définition classificatoire du brigasque restera l'immuable propriété de l'association *A Vastera*, une sorte de loi fondamentale, un *credo* : qui n'y croirait pas, quittera l'association.

Vers 1987, M. Massaioli découvrira les résultats des analyses linguistiques du brigasque / royasque, soit le fossé qui sépare le royasque des voisins niçois, soit d'autre part la relative similitude

²⁵ L'acte juridique (publié sur la homepage de la Vastera) libellera : « L'UNIONE riconosce che la lingua brigasca, pur con influssi del Ligure, del Piemontese, del Francese e dell'Arpitano, appartiene alla grande famiglia delle lingue occitane. »

²⁶ L'idée supprimée ici est sans aucun doute celle d'un substrat ligure-antique à romanisation retardée dans nos vallées, idée chère à Garnier (1898), et plus tard (années 20 à 40) au mouvement intémélien, et qui continue ça et là à stimuler l'imagination populaire, aussi celle de Massaioli (1983 :41) ou de Bologna (1991 :17-19), entre les autres.

²⁷ En voici une 'microscopie' (pas complète sans doute) : *Il Secolo XIX* du 28-8-83, *Alta Valle Argentina* VI-83 (Cahier paroissial), *Katundi Yne*, *Rivista Italo-Albanese* 47, 1983, *Ousitanio Vivo* 58, 1983, *Moviment Friûl* 1983. *La Savoie savoyarde* 5, 1984. *Corriere della Sera* (s.d., 1984). *Primalpe* 11 (febr. 1984 :583 s.). Voir *R Ni d'Aigüra* 1 (1983, pp. 8-9).

²⁸ Massaioli présente la nouvelle minorité p.ex. dans *Etnie* 6 (1983 :2-9), dans *Archivio per le Tradizioni Popolari della Liguria* 12-2/2 (1983 :37-43). Cet article (« *Il brigasco da lingua parlata a scritta* ») présente une dizaine de traits phonétiques, morphologiques et syntaxiques qui démontreraient le caractère mixte du brigasque. Le lexique, estime M. Massaioli p. 41, serait à moitié occitan, à 30 % ligurien, à 20% piémontais - aucune étude de fréquence lexicale n'existe qui puisse confirmer cette évaluation personnelle.

avec le pignasque (v. § 2). Ce fut la désunion entre lui et *A Vastera*. Sa revue (qui est de sa propriété) continua, mais comme revue indépendante. Le nom de l'association y est absent depuis le numéro 11 (janvier 1989). L'association, elle, publiera aussitôt un autre journal brigasque, plus accessible à ses adhérents, au même nom que l'association : *A Vaštera* (*an 1 : giugn 1989*). Cette rupture n'empêchera pas M. Massaioli de remplir, dans les années successives, les tâches du programme d'action de l'association : un dictionnaire (1991), une grammaire (1996), un recueil de textes de la tradition (2000), récemment un dictionnaire comparé des dialectes à caractère alpin (2008) (v. bibliographie). Le *Ni d'aigūra* n° 11 (1989-I) - le premier à être publié en dehors de l'association - contiendra la recension des deux contributions de 1986 qui présentent les deux faisceaux d'isoglosses repris sur la carte (§ 2). Massaioli y décrit les faits, tout en insistant sur la parenté culturelle (pastorale) entre la Tinée et les alpes brigasques : il a raison, mais ce type de parenté n'avait jamais été mis en doute. La culture pastorale des deux vallées est pratiquement identique, malgré la différence de langue. Encore faut-il insister sur la terminologie : c'est une culture *alpine*. Le terme de « culture occitane » signifierait une priorité occitane dans la genèse de cette culture; ce que rien ne prouve.

Il convient de revenir encore sur le *dogme* de l'origine occitane du brigasque. Evidemment, les deux analyses géolinguistiques recensées par Massaioli ont dû faire l'objet, en 1987, de vives discussions au sein de l'Association. Laquelle a préféré faire semblant de rien. Tout comme déjà, d'ailleurs, deux ans avant : Nous savons depuis peu ²⁹ qu'au moment de la signature de la pétition occitane en 1985 par Triora (v. supra), des « spécialistes » avaient été interpellés (mais ni Dalbera ni moi-même), et que leur avis unanime sur l'origine occitane était négatif. Si cette information est correcte, les deux demandes (la pétition de 1985 et plus tard la demande du statut minoritaire) ont été faites de

²⁹ grâce à Oddo 2005 cité par Toso (2009 :10).

mauvaise foi. De toute façon, *A Vastera* et son président, Nino Lanteri, ne cesseront de s'acharner à ce postulat occitan, en désavouant les résultats linguistiques, et d'autre part avec des justifications bibliographiques inventées³⁰, jusqu'à cette affirmation du président en 2008 : « *Bien des linguistes (...) se sont intéressés du brigasque (...), mais personne n'a jamais réussi à déclarer sans ambiguïté que le brigasque est un dialecte ligurien* »³¹. Comment justifier des petites remarques du genre? sont-elles le fruit du soin paternel de sauvegarder les associés de connaissances nocives? Cependant, la plupart des annotations occitanophiles de la *Vastera* évitent le terrain rigoureux des sciences du langage - en déclinant l'argumentation vers des domaines annexes tels que l'histoire occitane, l'immigration occitane, la culture occitane, l'autoévaluation non-ligurienne. Cette stratégie *associative* vaut un bref coup d'œil.

6. Quelques arguments d'esquive

Sont privilégiés les faits de l'histoire et de la culture pastorale, qui dans la question classificatoire, acquièrent fonction de témoin principal.

MM. Massaioli & Moriani présenteront dans l'introduction du *Dizionario della Cultura Brigasca - vol. I. Lessico*, 1991³² de

³⁰ Exemple : « Successivi studi, specialmente in questo ultimo trentennio, hanno portato a riconoscere che la parlata brigasca rientra fra le varianti della parlata occitana » (N. Lanteri, in : « La cultura Occitana nell'Alta Val Tanaro », in : *A Vastera* 37, 2004-05; cf. www.vastera.it/rivista/37).

³¹ Nino Lanteri, président, dans *l'avvertenza ai lettori* du n° 45 (1988/89 :4) de la revue, trad. W.F. - Je n'ai pas laissé de réfuter cette affirmation, dans l'annexe à une petite contribution. Ma petite contribution a été publiée, mais l'annexe a été censurée.

³² Travail modèle dont les mérites ne peuvent pas être discutés ici. Il fut effectué avec le concours de Roberto Moriani qui a enregistré les variantes lexicales brigasques du Tanaro.

nouvelles remarques classificatoires visant à remettre en valeur deux des arguments antérieurs, la mixité (a) et les phases évolutives (b) du brigasque :

a) Les différents « champs sémantiques » du lexique seraient empruntés, selon les auteurs (p. XIV), à des sources différentes ; p. ex. le vocabulaire de l'élevage des moutons serait principalement occitan ; etc.

Voilà une observation qui retiendrait notre intérêt, si ces réalités lexicales étaient observables : Les vocabulaires qui pourraient permettre de telles conclusions n'existent pas. Le VPL (*Vocabolario delle parlate liguri I, II*) exclut les vocabulaires spécifiques : pas étonnant que le vocabulaire pastoral n'y figure pas³³ !

b) Les auteurs esquissent (p. XIV) un nouveau modèle de « phases » : Les informateurs âgés affirment que de leur vie le dialecte a changé. Ce changement ne peut être dû, selon les auteurs, qu'à l'influence italienne / ligurienne. Par conséquent on est en droit, pour arriver au dialecte qui précéda, de faire soustraction d'une partie des éléments liguriens actuellement présents; le parler originaire a dû être, par conséquent, plus occitanisant qu'aujourd'hui.

Le raisonnement est ingénieux, mais la prémisse est fausse : Le même « changement » est attesté dans plusieurs endroits alpins (p. ex. à Triora), la première attestation est celle de Schädel (1903 : 2)

³³ Le vocabulaire pastoral y est absent pour une deuxième raison : L'exploitation traditionnelle de pâturages n'existait déjà plus sauf en haute montagne, mais elle avait existé aussi dans l'Appennin. Cette forme économique étant morte, la terminologie respective l'est aussi (sauf mémoires). Ce silence ne permet aucune conclusion. N'est disponible que la terminologie pastorale d'Ormea (Pagliana 1995); celle-ci présente bien des parallèles avec la terminologie brigasque.

à propos du brigasque de Viozene (Val Tanaro). Le dialectologue y distingue deux dialectes : un dialecte « *originaire* », et l'autre « *mixte* ». Le premier est celui d'environ 200 bergers qui malgré la misère restent au village. Le restant de la population (plus que le double) « *est forcé, pour se nourrir, de travailler en été en Provence* »; c'est eux qui parlent le parler « *mixte* », c'est-à-dire, le brigasque mélangé de français et de provençal. Cet exode alpin saisonnier était massif, il peuplait toute la Côte, et d'autres régions françaises. Cependant, il ne couvrait guère la Riviera. Cette logique de la re-migration, si elle est bonne, va en sens inverse.

Un fait qui joue un rôle probant dès le début dans le tissu idéologique d'*A Vastera* c'est l'autoévaluation : les Brigasques se sentent différents des Ligures des basses vallées et de la côte, et en plus, la langue diverge. En fait, les liguriens portent un surnom dépréciatif : « *figún* »³⁴. Conclusion : vu que les brigasques ne sont pas des « *figún* », et que leur langue n'est pas celle de Sanremo, ils sont occitans ! En réalité, ce sentiment d'altérité est universel dès que se côtoient deux mondes divergents (montagne vs. côte; économie pastorale vs. agriculture vs. pêche). Et de toute façon, l'altérité (la négation) ne prouve que l'altérité !

Un argument omniprésent construit par *A Vastera* est le mythe d'une immigration occitane. Il est vrai que pour quelques vallées occitanes sont attestées des immigrations massives, et qui ont des répercussions sur la langue. Mais pour la Brigue (ou la Roya) aucune immigration n'est attestée. La seule migration réelle c'est le peuplement des hautes vallées du Tanaro et de l'Argentina par des bergers venus de La Brigue. Celle-ci est la base réelle qui a été gonflée en mythe populaire. Nino Lanteri prétend (encore dans *A Vastera* 46, 2009, p. 21) à « *una secolare memoria storica* » qui

³⁴ Le terme et cette acception dépréciative de « habitant / langue de la Riviera ligure » sont très répandus (en montagne : Ormea, Calizzano, Ottone, etc. ; à Monaco, Nice : pour désigner les habitants des îlots liguriens ; et ailleurs. Cf. la documentation de Toso (1995).

veut que la commune de La Brigue « *a été créée dans les premiers siècles après l'an mil (...) par des gens venus de la montagne (...)* ». C'est un postulat *ad hoc*, contredit par la langue brigasque même, et qui probablement n'est pas plus « *séculaire* » que *A Vastera*.

Je ne veux pas clore ce chapitre sans mentionner deux confusions qui sont fréquentes dans la réflexion populaire; c'est celle entre histoire politique ou économique et évolution linguistique. Histoire politique : il est vrai que notre région fut peuplée des Ligures de l'antiquité ; les invasions sarrasines du X^e s. avec l'exode vers l'arrière-pays qui s'ensuivit, sont une réalité. Il est vrai surtout que les vicissitudes politiques n'avaient pas altéré, pendant plus d'un demi-millénaire (1262-1793), une frontière politique qui avait séparé le haut pays de la zone côtière ; le haut pays faisant partie de la Provence d'abord, ensuite de la Savoie (avec Nice) : pas de doute qu'une frontière si solide aurait *pu* avoir un impact sur la géographie linguistique. Si donc des éléments attribuables au ligure antique étaient fréquents dans nos dialectes, ou si les convergences provençales ou niçardes y étaient nombreuses, les faits historiques cités en serait probablement la cause. Mais l'argumentation qu'on trouve un peu partout³⁵, c'est l'inversion de cette implication : puisque ces terres avaient appartenu aux Ligures, et à la Provence, les parlers sont provençaux et ligures !

La longévité de la frontière citée invite à la mettre en rapport avec les isoglosses qui définissent le ligurien alpin (v. carte § 2) ;

³⁵ P.ex. sur la homepage de la Vastera, rubrique « Chi siamo (Qui sommes-nous) », l'auteur introduit le terme de « occitano brigasco », et il explique (de manière bien peu explicite !) : « L'apport occitan a été déterminé par les contacts avec les populations limitrophes provençaux ». La logique historisante esquissée (ligures/Sarrasins/provençaux) se trouve aussi p.e x. chez Bologna (1991 :17-19).

car si ces parlers alpins étaient dus aux anciens voisins provençaux et niçois, cette ancienne frontière définirait sans doute les limites dialectales : Cette frontière historique passa entre Breil et Piène-Olivetta (qui pourtant partagent le même royasque méridional), entre Castelvittorio et Pigna (de langue pignasque tous les deux), et elle exclut toute l'aire triorasque qui pourtant fait partie du ligurien alpin. Conclusion ? L'impact de cette frontière sur la formation de notre *système* linguistique fut négligeable, les limites du ligurien alpin (et son code de base) sont nés avant 1262 (Forner 2008a : 70 s.). Ces limites sont conformes aux frontières antiques et du premier moyen-âge. Ce qui peut inspirer des hypothèses sur la genèse de la divergence entre les deux types de ligurien.

La même erreur logique (inversion de l'implication) concerne l'effet de la réalité économique : Nous sommes dans une zone de pâturage transhumant : les troupeaux et leurs bergers venaient de près et de loin, en été ; il y avait contact de beaucoup de langues différentes (piémontais, ligurien central, ligurien alpin, niçois, provençal). Si le ligurien alpin était un 'mixe', ce 'mixe' serait dû, sans doute, au contact. Mais l'inverse *non sequitur*. On est même en droit d'être surpris que le plurilinguisme qui régnait sur les hauteurs royasques, n'a point porté les mêmes fruits qu'en Suisse ou aux Balkans. Je pense, cependant, que ce qui peut être attribué à ce contact c'est l'unité de la terminologie pastorale.

7. La loi italienne de protection des minorités

C'est en décembre 1999 que le Parlement Italien adopta, finalement, la loi « 482/99 *Norme in materia di tutela delle minoranze linguistiche storiche* »³⁶. Cette loi fait suite à la *Charte Européenne des langues régionales ou minoritaires* du 5 nov.

³⁶ Cfr. <http://www.parlamento.it/leggi/99482.htm>. Les dispositions d'exécution suivirent 16 mois plus tard : « *Regolamento di attuazione della legge 15 dic. 1999, n. 482, recante norme di tutela...* ».

1992³⁷ et à la *Costituzione*³⁸. La *tutela* implique des allocations. Cette loi est importante pour notre question *brigasque*, parce que *A Vastera*, avec le concours de la Commune compétente (Triora), a réussi, en mai 2007, à remporter le statut de *minorité occitane*³⁹.

Cette loi 482/99 a provoqué une avalanche de critiques. Ce n'est pas tellement l'idée jacobine de l'unité du pays (chère au fascisme italien); pas la crainte d'une *balkanisation*. Sont mis en cause surtout l'*abus* et la *discrimination* - les deux étant dus à la conception même de la loi. En effet, la loi définit les minorités par *énumération*⁴⁰ sans autres précisions (art. 2); et (art. 3) l'appartenance à une minorité s'établit par « *autodéclaration* ».

La *discrimination* est le revers de la médaille : l'*énumération* définit non seulement la classe des langues minoritaires (ayant droit à la *manne* tombée du ciel national) - l'occitan en fait partie - mais elle définit aussi, indirectement, la classe *déclassée* de ceux qui parlent une langue dépourvue de ce statut formel : deux blocs « *monolithiques* »⁴¹, à évaluation inverse, et qui ne prend point en

³⁷ *Charte européenne des langues régionales ou minoritaires*, cfr. <http://conventions.coe.int/treaty>. Les objectifs avaient été définis dans le traité de Maastricht (cfr. http://europa.eu/abc/treaties/index_fr.htm), faisant suite à de nombreuses initiatives du Parlement Européen, à partir de 1979 et 1981 (Résolutions Arfè) : L'historique de ces initiatives est présenté maintenant dans Guskow (2009 :40-95).

³⁸ « La Repubblica tutela con apposite norme le minoranze linguistiche » (art.6, Costituzione della Repubblica Italiana, 1948).

³⁹ La délibération (Nr. 80) et la demande par le Conseil de la Province d'Imperia datent du 31-juillet 2000.

⁴⁰ « La Repubblica tutela la lingua e cultura delle popolazioni albanesi, catalane, germaniche, greche, slovene e croate e di quelli parlanti il francese, il franco-provençale, il friulano, il ladino, l'occitanico e il sardo » (482/99 - art. 2). Une énumération est exigée par la *Charte*, art. 3.1.

⁴¹ De Mauro (2006). Une casuistique de 6 cas clairement définis, apte à dissoudre ce monolithisme, est présentée par Toso (2004 :63-67).

compte le rôle social ou culturel de la langue vernaculaire. Même l'état actuel de la langue locale n'est pas crucial, pourvue que celle-ci procède d'une réalité minoritaire *historique* (« *minoranze... storiche* »). C'est ainsi que la loi n'exclura pas une communauté où l'occitan a cédé le terrain au piémontais depuis des siècles, et qui de l'état précédant ne garde plus que quelques traces⁴², tandis que sera exclue une langue locale jouant un rôle social primordial mais dépourvue de préhistoire occitane - une distinction aprioriste, artificielle, ou même - pour citer le jugement de Gustavo Buratti⁴³ (1992 : 8) - « *raciste* » entre « *lingua ghetto* » et « *lingua palazzo* ». Pour d'autres langues de l'Italie (piémontais, vénitien, ..) avait été demandée, mais sans succès, une place dans la liste des '*minorités*'⁴⁴. Il est vrai que la *Charte Européenne* (art. 1-a-II) exclut du statut minoritaire les « *dialectes de la langue nationale* », mais les dialectes du Nord sont-ils des dialectes du *toscan* (=italien) ? Ou sont-ils des dialectes du groupe *gallo-italique* ? À la frustration des déclassés correspond, de l'autre côté, « *l'envie de passer pour minoritaire* »

⁴² Il est vrai que le décret d'exécution de la 482/99 (1.3) précise que la langue à statut minoritaire doit être le « *modo di esprimersi* » de la population respective ; mais dans la pratique, les raisons de l'application du statut peuvent être de nature archéologique, et cette langue 'archéologiquement minoritaire' sera, en effet, le « *mode d'expression* » des résidents.

⁴³ Gustavo Buratti (alias Tavo Burat), spécialiste de droit minoritaire et de la civilisation alpine, cofondateur de *l'Escolo dóu Po* et de la *Ca de Studi Piemonteis*.

⁴⁴ Pour un bref historique de ces demandes, cf. Toso (2004 :51, n.15). La distinction entre d'une part les « *langues* » minoritaires, victimes du « *génocide blanc* », et d'autre part les « *dialectes* » (qui ne comptent pas) est bien ancrée dans la discussion italienne, grâce au best-seller linguistique « *Le lingue tagliate* » de Sergio Salvi (1975), qui « *se met à isoler, parmi les 60 millions d'italiens qui sont presque tous "différents", 2,5 millions de "plus différents"* », selon la critique de Lorenzo Renzi (1975 :337). Ce beau texte de Renzi présente des points critiques qui seraient tous applicables à la question actuelle.

(Telmon 2007 : 313) : en effet, les suiveurs ne manquent pas aux abords de toutes les aires classées minoritaires⁴⁵. Le cas brigasque n'est pas un phénomène isolé. Cette pratique constitue évidemment une poussée *inflationniste*⁴⁶ au détriment du concept même de *langue minoritaire*.

L'*abus* (la deuxième critique) est provoqué et facilité par le mode de 'recrutement' : la loi se limite à exiger une *autodéclaration*. Sont suffisants un tiers du conseil municipal (ou un quorum de 15% des électeurs concernés) et une majorité du *conseil provincial*. Une expertise linguistique n'est pas impérative. Le Conseil provincial d'Imperia a délibéré du statut brigasque sans faire recours - procédé curieux⁴⁷ - aux spécialistes des sciences du langage ; les bases de cette décision du *conseil*

⁴⁵ Un bon panorama critique est présenté dans Toso (2008a :71-165), y inclus la situation au Piémont et celle des parlers royasques (116-132). Au Piémont, les communes occitanophones ont vu leur nombre augmenter de 50% (de 81 à 121). Ces chiffres résultent d'une comparaison, effectuée par Toso (2008b :189s.) de la liste de Telmon (1994) avec celle d'Allasino et all. (2007 :5).

⁴⁶ Cf. p. ex. Telmon (2006 :313) : « *inflazionamento ; deseman-tizzazione ; stereotipi* ». Exemple de cette 'inflation' sémantique due au suivisme : Dans l'aire des Dolomites, le « *discours néo-ladin* » (Goebel 1997) - discours qui réclame des droits minoritaires au nom d'une ancienne appartenance au monde ladin - est combattu par les 'vrais' ladins (v. l'analyse de Martel 2009). Martel, spécialiste du provençal alpin, y voit un parallèle à la discussion brigasque (p. 230, n.). Dans notre aire, ce parallélisme se limite cependant à la stratégie du discours, « *l'ancienne appartenance* » à la minorité y faisant défaut.

⁴⁷ Le conseil provincial de Turin semble avoir l'habitude contraire : Les spécialistes de l'université de Turin ont dû refuser des demandes non fondées : Telmon (2007 :313). Le règlement d'exécution de la loi 482/99 exige que la décision de la Province soit « *motivée* ». On ignore la *motivation* d'Imperia (voir n. suivante). L'absence de *motivation* peut constituer une infraction (« *falso ideologico* »).

provincial restent immergées dans un silence absolu, même après un long débat sur un blog⁴⁸ qui cependant en avait exigé la publication. De telles motions non fondées, fréquentes, étaient prévisibles. De nombreux linguistes déplorent la « *eccessiva acriticità* » du législateur, et préviennent de possibles « *adesioni tattiche* » ou « *furbesche* »⁴⁹.

Le bien-fondé de ces deux critiques est particulièrement évident dans le cas brigasque : sans l'étiquette de *minorité occitane*, ce parler ne trouverait pas plus d'intérêt public que n'importe quel autre dialecte de montagne, que le triorasque ou le pignasque par exemple. C'est le seul *statut minoritaire* qui garantit la noblesse, et qui attire les visiteurs et les subventions⁵⁰. Pour y arriver, il a fallu appliquer certaines stratégies⁵¹ qu'on a partiellement vues : il a fallu ignorer la documentation existante de la réalité linguistique (§ 2) ; il a fallu faire une analyse géolinguistique excluant les données décisives (§ 3) ; il a fallu projeter dans le passé - dans la préhistoire / histoire et dans des mythes gratuits d'immigration -

⁴⁸ Une longue discussion (sept. 2007 - févr. 2008 dans le blog « *Occitani in Liguria ?* » su <<http://www.albertocane.blogspot.com>>) avait suggéré une répugnance croissante chez les participants contre les prétentions de la *Vastera* et le Conseil de la province d'Imperia. Les deux ont préféré le silence. Cf. le rapport circonstancié par Toso (2009a :198 ss., ou : 2008c :118 ss.). Au même moment (nov. 2007), un congrès d'historiens a adopté une double motion : un appel au Ministère de retirer la concession du statut minoritaire, et à la Province d'Impéria de motiver son assentiment (v. l'ordre du jour dans Toso 2009a :200-202, n.40).

⁴⁹ Orioles (2003 a :23), Toso (2004 :49), Telmon (2006 :49) resp.; les trois avec de nombreux renvois bibliographiques.

⁵⁰ visiteurs : p.ex. ceux d'une fête occitane de 3 jours à Triora appelée « *Trior'Oc - Triora in occitano* » (en août 2008) ; subventions : p.ex. celles pour un « *musée ethnographique* », qui est en construction à Realdo depuis janvier 2009.

⁵¹ Une analyse détaillée des stratégies appliquées dans les analyses linguistiques se trouve dans Forner (2010b).

l'occitanité qui est absente dans la réalité (§ 6) ; on a vu, finalement, que la culture matérielle - la *culture alpine* appelée improprement « *occitane* » - a fonction de compenser ce qui manque à la langue (§§ 3,4,6). - Une série d'esquives, qui se trouvent préfigurées dans le texte législatif (« minorités *historiques* », « langue et culture »), et qui métamorphosent non la chose, mais l'*image* de la chose : un simple *habit* qui cependant a le pouvoir de masquer l'*ordinaire* et de le muter en *moine*.

Or, on pourrait argumenter que le *statut*, pour la métamorphose qu'il provoque, fait du bien à la communauté concernée - tant pis pour les autres ! On pourrait penser que les subventions permettront une mise en valeur de la langue et culture locales, semblable au renouveau qu'avaient connu les hautes vallées occitanes du Piémont depuis la fondation de l'*Escolo dóu Po*. Ceci correspondrait, d'ailleurs, au travail appréciable que *A Vastera* et les deux revues ont effectué avant l'attribution du statut. Mais la mise en valeur exigée par le statut est désormais définie par les confrères *néo-occitans* du Piémont. Ceux-ci ont construit un nouvel occitan *régional* unique qui, loin de *protéger* (« *tutelare* ») les différentes variantes *locales*, leur fait concurrence et risque de les cannibaliser. Le brigasque n'échappera pas à cet engrenage. C'est pourquoi une esquisse de la politique néo-occitane au Piémont s'impose.

8. Les activités des néo-occitanistes du Piémont

On s'attendrait, au Piémont, conforme à la charge de *sauvegarde* prévue par la loi 482/99, à une mise en valeur de chacun des parlers locaux, et à un renfort des initiatives réalisées depuis la fondation de l'*Escolo dóu Po*. Ce qu'on trouve, c'est le contraire : C'est la *création* d'une nouvelle langue, alpino-occitane oui, mais qui n'est identique à aucune des variantes alpino-occitanes *réellement* parlées : un « *occitan référentiel* » pour l'ensemble des vallées alpines. Cette nouvelle langue, pour être appliquée, requiert l'apprentissage : la prononciation *référentielle*,

la flexion *référentielle*, le vocabulaire *référentiel* - tout cela doit être appris ; en plus, doit être apprise la graphie *référentielle* : celle-ci n'est point l'image phonétique de la prononciation *référentielle*, et surtout pas l'image de la prononciation *réelle*, mais elle est plus ou moins étymologique. Aux romanistes, ni la langue ni la graphie du néo-occitan ne poseront de problème ; mais pour les *pastres* c'est du chinois. En voici un exemple très simple : *les chèvres* s'appellent, dans les différents « *patouès* » : [la : 'ʃabra / la 'tʃabre / le 'tsabre / les 'tʃabros], etc. ; la prononciation *référentielle* est [les 'tʃabres], forme qui ne correspond, évidemment, à aucun des parlers *réels* cités ; et cette prononciation n'est même pas réfléchi par l'orthographe *référentielle* qui est « *las chabras* ». Si le but de la norme *référentielle* était la protection des langues locales, *minoritaires*, tout cet effort serait bien inutile, même nocif. Le but se place donc au-delà de la protection.

La norme de référence tolère quelques *emblèmes* de l'occitanité alpine : C'est par ex. la palatalisation (nord-occitane) de C^a ([tʃabro], écrit : « *chabra* ») ; la norme accepte, dans la flexion verbale, la désinence -o pour pers. 1 ; la norme ne refuse pas la présence obligatoire du clitic-sujet (trait d'origine gallo-italique). S'y ajoutent quelques tolérances spécifiques. D'autres traits graphiques cependant qui divergent des faits réels, semblent avoir fonction signalétique pan-occitane : c'est p. ex. le graphisme de l'article défini où le *l-* initial semble être indispensable comme indicateur d'occitanité, et le -s comme morphème pluriel des noms : Les arbres, p.ex., se dit [ʃarbu], sans [l-] ni [-s], mais s'écrit « *lhi arbols* ». Et dans la flexion verbale, ce sont les graphies « -s » et « -tz » pour pers. 2 et 5, et « -t » pour le participe passé (« *chantes* » [tʃante] ; « *chantatz* » [tʃan'ta] ; « *chantat* » [tʃan'ta]). (etc.)

Ce travail - énorme - de *création* d'une norme repose, au Piémont, sur une infrastructure triangulaire : c'est *Espaci*

*Occitan*⁵², *Chambra d'Oc*, et l'*Assessorato alla Cultura*. La multitude de ce qui a été créé est impressionnante : sont à disposition des cours de langue, des écoles spécialisées (souvent *online*), des matériaux audio-visuels, bref : les résultats d'un travail de coordination remarquable. Les informations, et en plus des interviews avec les responsables, sont déposées dans une *tesi* récemment publiée (Pla-Lang 2008). Un des résultats est le *Dizionario Italiano-Occitano Occitano-Italiano*, élaboré par une commission internationale présidée par Xavier Lamuela qui est catalan (Lamuela 2008). C'est à Lamuela qu'on doit la [reprise de la] conception de la norme pluricentrique constituée de variantes *référentielles*⁵³, les *preconizacions graficas*⁵⁴ élaborées sous sa présidence par le *Conselh de la Lenga Occitana (C.L.O.)*, la codification de plusieurs langues (l'occitan aranais, le frioulan) : « *un ingegnere della lingua* »⁵⁵.

⁵² « Projet » financé dans le cadre européen de INTERREG II, proposé à l'origine par la *Comunità Montana* de la Val Maira, et qui a le but de renforcer l'image géographique-culturelle-économique des vallées occitanes, cf. la présentation dans *Ousitanio Vivo* de Mai 1997. La stratégie est de mettre en œuvre la « *renaissance* » d'un « *grand peuple européen* » à travers des mythes de « *unitarietà* » qui fera de manière que « *cadessero barriere campanilistiche e personali* » (les citations sont extraites d'une interview avec M. Vaglio, *Assessore alla montagna della Regione Piemonte*, publiée dans *Ousitanio Vivo* en juin 1997). Les deux articles sont repérables sur : http://www.occitania.it/ousitanio/old/t1_06_97.htm, ou... [old/t2_05_97.htm](http://www.occitania.it/ousitanio/old/t2_05_97.htm). - Voir aussi la présence de *Espaci Occitan* sur : <http://www.ghironda.com/rubriche/espaci.htm>.

⁵³ Lamuela (1993). Cf. le concept des « *plurizentrische Hochsprachen* » (Kloss 1978 :66), de la « *langue polynomique* » (Marcellesi 1984, à propos du Corse). Cf. aussi la notion dialectologique de « *diasystème* » et l'application par Bec (1991 :48-58). Etc.

⁵⁴ cf. <http://membres.lycos.fr/oc/lengoac.htm>.

⁵⁵ selon Inès Cavalcanti, responsable d'*Espaci Occitan* (Pla-Lang 2008 :165)

Ce gros travail d'*ingénierie* vise à l'*émancipation* des parlers locaux dans les deux acceptions du terme : une libération *des* 'chaînes' de leur domicile communicatif renfermé; une libération *pour* un domaine communicatif bien plus large ; plus large du point de vue soit fonctionnel (discours publics, média, enseignement, communication écrite), soit géographique, pour « *ouvrir le contact avec autres 13 millions d'occitans* »⁵⁶. « *13 millions d'occitans* » est un chiffre un peu exagéré, étant donné que parmi ceux-là il n'y a pas plus qu'un million qui *sache parler* l'occitan, et parmi ceux qui le *parlent*, le nombre de ceux qui *voudront* parler occitan avec un inconnu, sera minimal : sera préférée une des langues véhiculaires. Cette politique d'une expansion quantitative - fonctionnelle et territoriale - du domaine occitan (et une vision politique qui pourrait y être liée) n'est pas loin des idées de François Fontan, qui continue, d'ailleurs, d'être invoqué comme modèle.

Cependant, ce n'est point la quantification qui est le problème central, mais les fonctions communicatives. Dans une société bilingue, les deux langues sont porteurs de fonctions complémentaires : on distingue entre la communication *distante* (discours publics, interlocuteurs 'distants' ou non connus, domaines non familiers) et la communication *proche* (discours spontanés entre amis, sujets privés, situations non formelles). La *distance* est normalement servie par la langue nationale (ou mondiale), la *proximité* par les parlers locaux. Ce bilinguisme fonctionnel (*diglossique*) permet aux parlants de marquer formellement, par le choix même du code linguistique, leur propre attitude *distante* ou *proche*, de faire, pour ainsi dire, un *jeu de bascule*⁵⁷ expressif. Quant à l'aspect appréciation, la *valeur* des

⁵⁶ Citation I. Cavalcanti, dans : Pla-Lang 2008 :164, trad. W.F.

⁵⁷ Cf. Forner (2009), avec d'autres exemples de l'émancipation / de la survie / de la mort de langues romanes déterminées par ce paramètre : Les deux extrémités de la bascule requièrent une position inverse

deux types de communication est équilibrée, comme d'ailleurs les deux extrémités de la bascule : la valeur ne réside pas dans l'une ou l'autre des deux extrémités de la bascule ; c'est l'alternance même qui est la valeur. La communication de *proximité* n'est pas de valeur inférieure à l'autre : il convient de le souligner, aussi à l'adresse de certains linguistes qui semblent croire que l'habilitation d'un parler pour la fonction de distance est « *normale* »⁵⁸, ou même une œuvre pie. Les qualités attribuées partout par les parlants mêmes à leur propre parler local (telles que authenticité, amitié...), leurs retours réguliers de la 'diaspora' au sol et au parler natals, le sentiment de perte que des enquêtes⁵⁹ attestent chez les jeunes à qui les parents ont 'épargné' le parler local - tout cela illustre l'importance subjective de cette fonctionnalité⁶⁰. Si le seul but de la communication était la transmission d'informations, on pourrait se passer - et on se passerait vite - d'une des deux langues. Ce n'est que la présence d'une deuxième langue, à 'mouvement' complémentaire, qui

(position haute / basse) ; qui les fixerait au même niveau, arrêterait le plaisir du 'jeu' / de l'échange communicatif. Les noms des positions complémentaires (« *High* » / « *low variety* ») quantifient le prestige, et n'expriment point d'appréciation (*valeur haute / basse*).

⁵⁸ Il n'est point « *normal* », dans une société bilingue, que les deux langues servent des domaines identiques. Les succès impressionnants de la *normalització* catalane dans la région *Catalogne* sont dus à une longue série de facteurs internes et externes, mais non à la 'normalité'. Les autres régions catalanes connaissent des résistances sérieuses, dues à la crainte de voir les caractéristiques (plutôt exiguës) de la propre variante et sa fonction de proximité sacrifiées à une nouvelle dominance, celle de Catalogne. Cf. pour les Baléares, Herling (2007 :173-196, et ailleurs).- La *normalització* catalane est - à côté de F.Fontan - le modèle suivi par le mouvement néooccitan du Piémont.

⁵⁹ Cf. en territoire ligurien, p.ex. Gallea (1993).

⁶⁰ C'est la base de la critique que Massaioli (2009 :34) apporte au dictionnaire de Lamuela : « ... per creare qualcosa che sia di valore generale, sacrifica i valori - questi sì reali - di punti più piccoli, talvolta ricchi e meglio conservati ».

permet ce *jeu de bascule* communicatif. Ce jeu constitue une plus-value de la communication là où celle-ci est bilingue. C'est cette plus-value presque ludique qui explique que les langues locales ont survécu, et qui seule en garantira la survie. Or, pour revenir à nos moutons : la commutation d'une langue locale, son ouverture pour les fonctions *distantes* de la langue dominante, signifie *la perte de sa raison d'être*.

Comment réagissent les intéressés aux produits néo-occitans ?

- *L'orthographe* : Les problèmes d'apprentissage - de ceux qui participent aux cours d'occitan (qui sont un échantillon spécial) - sont examinés dans une petite enquête menée par Luisa Pla-Lang (2008 : 109-117) : la difficulté majeure dans l'apprentissage, et indiquée par la plupart, est la divergence entre l'orthographe et la forme orale. Cette difficulté semble l'emporter sur celle de la divergence entre la prononciation néo-occitane et la prononciation *réelle*.

- Le concept *référentiel* : Le refus est général⁶¹, d'après des représentants des associations culturelles traditionnelles⁶². Sont rejetés : la variante normée imposée (a), l'idée d'un besoin communicationnel élargi (b) ; sont regrettés : le contraste avec la protection exigée par la loi (c), l'aliénation linguistique (d), et finalement, la brutalité de la subjugation (e).

En voici quelques extraits (trad. W.F.) :

- a « une contrainte intolérable ; celle d'utiliser une langue qui n'est pas la langue qu'ils possèdent »
(Arneodo, *Coumboscuro*, pp. 158, 159)
- b « Notre idée est de poursuivre ce que nous venons de faire

⁶¹ Ce refus n'est point limité à notre région : Il est attesté presque partout où l'*Ausbau* se heurte aux spécificités des langues locales et à la *loyauté linguistique* des parlants; cf. Toso (2004 :59 s., pour la Corse, le Frioul, etc.)

⁶² Cf. les interviews menées avec Mme Pla-Lang, pp. 144-176.

depuis toujours : quand nous allons à Fenestrelle, parler notre *patouà*, tandis que les habitants de Fenestrelle nous répondent dans leur dialecte, et la même chose à Sestrière, Cesana ou dans d'autres comunes. » (Berton, *La Valaddo*, p. 152)

- c « La loi reconnaît les minorités ethnolinguistiques historiques ; par conséquent, notre devoir est la défense de ce qui est parvenu jusqu'à nous. Je refuse d'accepter l'imposition d'une autre langue qui n'est pas la mienne. Toute la vallée a refusé cette tentative. (Berton, p. 153)
- d « Ils (i.e. les *native speakers* de l'occitan local) disent qu'ils ne savent pas l'occitan, parce qu'ils pensent à l'occitan des cours de normalisation qui arrive 'parachuté' du haut. » (Ottonelli, *Valados Usitanos*, ib. p. 174)
- e (les neo-occitanistes) « *non hanno consultato nessuno, non si curano delle sensibilità della gente, tirano dritto come bulldozers* » (Giordana, *Valados Usitanos*, p. 172).

Et les néo-occitanistes ? « *N'ont-ils consulté personne* » (cf. e) ? « *Se fichent-ils des sensibilités des intéressés ?* » « *Procèdent-ils comme des bulldozers ?* » Voyons l'attitude de la *Chambra d'Oc*, affichée par Ines Cavalcanti :

Cela fait des années qu'on n'a plus voulu avoir rien à faire avec des associations qui travaillent 'en négatif'. Avec celles-là aucune interaction. Elles attaquent, nous on garde le silence, nous ne répondons pas. On ne donne plus nos énergies à ces Cassandres, nous gagnons du temps pour le positif. Malheureusement, juste au moment où la loi est passée et où on a vu des événements positifs, bien des associations ont choisi la voie du négatif. Nous regrettons cela, mais nous ne nous laissons pas dévier de notre chemin. (Cavalcanti, p. 166, trad. W.F.)

Les parlers locaux occitans ont-ils une chance de survivre sous cette avalanche du « positif » ? Rien n'est moins sûr !

9. Un remoulage du brigasque ?

Avec le statut de minorité occitane - qui est en même temps une confession et un devoir - la communauté brigasque sera intégrée dans la confrérie néo-occitane. Quant au moule normalisé, pas de doute sur la *possibilité mécanique* d'y emboîter aussi le brigasque - comme d'ailleurs la plupart des langues romanes ; la *faisabilité* n'est qu'une question 'd'ingénierie'. Mais la distance entre le brigasque réel et sa transformation normalisée sera bien plus sensible, bien plus douloureuse, bien plus nocive qu'au Piémont. S'y ajoute, dans une optique un peu plus académique, une deuxième différence : pour les parlers occitans, l'orthographe normalisée s'accroche quand même à une source historique : elle rappelle souvent une ancienne réalité qui s'est perdue. Pour le brigasque, par contre, résultant d'une évolution divergente, la norme orthographique occitane est une *falsification*.

À illustrer ce jugement, servira un premier essai de normalisation graphique, effectué par Didier Lanteri, médecin natif de la Brigue, auteur d'ouvrages de qualité sur le brigasque⁶³. J'ignore si D. Lanteri était déjà au courant du modèle de Lamuela (2008), ou s'il s'inspire de ceux du C.L.O. ou de l'I.E.O. Je me limiterai à deux exemples où les « falsifications » seront marquées en caractères gras et en capitales :

	brigasque	brigasque « normalisat »
a	[kom a mai k a kuna	« còm LA mai que LA

⁶³ Un excellent dictionnaire, et un traité d'orthographe, voir bibliographie. La présente discussion porte sur sa tentative de « *Brigasc normalisât* » (dans *A Vastera* 45, 2008 :15-19) intégrée dans un article de Jean Ansaldi, qui compare les traductions du même texte dans trois variantes occitanes, et en Mentonnais, et en Brigasque, avec le but de démontrer qu'un texte brigasque, écrit en « écriture occitane normalisée », est compréhensible à un languedocien, bien que - précise M. Ansaldi (p. 18) - sa forme orale ne le soit pas. Le rôle de passe-passe attribué ici à la graphie est évident.

	ř se fan'tet]	cuna EL se fantet
b	[ř l a tʃu'vy]	« _ l'a chovuT » ⁶⁴

Nous retrouvons les solutions « *emblématiques* » (de la graphie Lamuela) présentées au § 8 :

1. L'article défini brigasque (cf. a) n'est pas « **la, *el* » ; ces formes ne sont même pas celles qui ont précédé dans l'évolution, *l-* primitif étant passé de bonne heure, dans la plupart des contextes, à [ř-]-*palatal*.

2. Les verbes avalents requièrent un clitic '*dummy*' qui en brigasque est homophone au clitic-sujet masculin. Ce '*dummy*' manque dans la transcription normalisée (voir b).

3. Le *-t* final (dans *chovuT*, cf. b) est incorrect, même du point de vue historique : si en occitan (sauf alpin) la perte de la voyelle finale a précédé la chute du *-T* devenu final (*-ATO* > *-'ado* > *-'ad* > *-'a*), cet ordre est renversé en royasque : d'abord (et assez tôt) la chute générale de *-T-* intervocalique, suivi (assez tard) de l'apocope de la voyelle (*-ATO* > *-'ado* > *-'au* > *'a*). L'apocope en royasque n'est ni ancienne ni générale : en effet, à Tende (et aussi à Fanghetto) on dit : [ař l a tʃu'vyu]. On voit que l'occitan et le royasque ne sont pas faits sur le même moule, même si le résultat peut paraître identique.

En 2007, un premier pas officiel vers le 'remoulage' selon le modèle de Turin a été entrepris : La province d'Imperia (la province !) s'affilie à un projet élaboré par la province de Turin⁶⁵,

⁶⁴ Lanteri écrit : « chòuvut », avec la diphtongue accentuée qui sera une faute de frappe. Dans l'ex. (a), l'article « *el* » porte un tréma pour indiquer que la voyelle est une sorte de *e-muet*. Traductions françaises : (a) « *comme la mère qui berce son enfant* » ; (b) « *il a plu (< pleuvoir)* ».

⁶⁵ « Progetto interprovinciale TO-IM ai sensi della legge 482/1999 », titre : « Le lingue madri : Occitana, Francoprovenzale e Francese come valore aggiunto della montagna ». Objectifs principaux : « 1. Sportello linguistico in convenzione ; 2. Intervento finalizzato alla salvaguardia, alla promozione a alla diffusione della lingua ; 3.

et qui vise à la « *sauvegarde, promotion et diffusion de la langue minoritaire respective* » (c'est-à-dire, dans la province de Turin, des langues francoprovençale, française, occitane, et dans la province d'Imperia, de « l'occitan » brigasque). On n'en connaît pas la suite ni les résultats, mais de toute façon l'entrée dans le nouveau moule est entamée.

Il ne faut pas s'étonner des effets multiplicateurs de tout ce brouhaha : Tant de personnes intelligentes qui soutiennent l'occitanité du brigasque, et en plus les institutions, tout cela ne peut se tromper, la classification ligurienne doit être de la neige d'antan. Dans ce contexte, il est tentant et naturel d'adhérer à la classification occitane. C'est le cas, souvent, dans les média, mais les académiciens ne sont pas immunisés. P. ex. un géographe de l'Université de Gênes, auteur de plusieurs articles de qualité sur l'histoire et la géographie économiques de la Haute Roya, Guido Lucarno (1997, 2001, etc.), ne cesse de souligner le caractère « *provençal* » du brigasque - d'ailleurs en contraste curieux avec le tendasque qu'il qualifie de « *ligurien* » ! Qui doit présenter la région et ses habitants, récapitulera sans contrôle ce qui se lit⁶⁶. Ce ne sont là que de petits accidents, pardonnables, et dont on pourrait multiplier les exemples : On ne peut demander à des non-spécialistes, l'effort de vérifier dans la littérature de base tout ce qui semble être acquis.

Les spécialistes des sciences du langage, cependant, devraient savoir de quoi ils parlent. A Turin, la classification donnée une fois par l'*Ecole de Turin*, ne sera pas abandonnée. Les preuves du

Intervento in materia di toponomastica ; 4. Formazione del personale in servizio nella Pubblica Amministrazione ». Cf. A Vastera 42, article signé « N.L. ».

⁶⁶ P.ex. pour Duberti (2003 :154, 162 ss.), au « *dialecte de transition entre ligurien et occitan* » qu'est pour lui le brigasque (et qui s'attache, d'ailleurs, au « *type d'occitan de la Roya* » !), s'oppose le kyè qui serait « *di chiara derivazione occitana* ».

contraire étant présentées (cf. § 2 : Dalbera 1984/94, etc.), requièrent une falsification, avant de procéder à une classification occitane. Cette falsification n'a jamais été faite, ni la classification « occitane » n'a été justifiée.- A une exception près : Bronzat (2008) présente une série d'arguments linguistiques (en grande partie ceux de son essai de 1978 déjà discutés), mais qui ne sont point conclusifs⁶⁷. Surtout, il est curieux de voir que Bronzat continue d'exclure les données niçoises, et encore celles du ligurien d'à côté; bien que le ligurien alpin soit quand-même l'alternative qu'il essaye de réfuter.

Même dans les deux grandes entreprises géolinguistiques de l'université de Turin - soit *l'ALEPO*, soit *l'ATPM* - on traite le brigasque ou comme parler carrément « *occitan* », ou - avec un nom plus diplomatique⁶⁸ - comme « *variante perioccitana, ... avec des influences plus ou moins marquées de ligurien* » : Quelle peut bien être ici la signification de ce préfixoïde *peri-* ? La classification du tendasque y est plus prudente encore : Pour les auteurs, « *la classification du tendasque n'est pas encore complètement définie, bien que les affinités les plus saillantes semblent exister (selon les parlants eux-mêmes) avec des parlers du ligurien alpin tels que ceux de Pigna et de Triora* ». Et les auteurs d'ajouter : « *Cependant, ne manquent pas les traits que le tendasque partage avec les parlers périoccitans* »⁶⁹. Peut-on croire que les auteurs connaissent la thèse de Dalbera (1984/94), où la classification du tendasque est « complètement définie » ? Max Pfister (2008 : 114), dans sa recension de *l'ALEPO*, corrigera : « ... *die alpin-ligurischen Anschlusspunkte (les points*

⁶⁷ Voir les répliques de Toso (2009a) et de Forner (2010b).

⁶⁸ C'est la formule employée dans la *Présentation* de *l'ALEPO* de Canobbio & Telmon (2003 :354). La même diplomatie n'est pas appliquée au *Kyè* de Frabosa Soprana qui serait de « *ceppo occitano* », « *famiglia occitana* » (ib. 345).

⁶⁹ Il y a d'ailleurs (p. 146) deux fâcheuses fautes de transcription : [ten'dask] au lieu de [ten'dasku] (sg.) et de [ten'daski] (pl.).

contigus liguro-alpins) *Tenda, Briga Alta* », ce qui est la classification habituelle du LEI. Un peu plus tard, dans une évaluation des effets de la loi 342/99 au Piémont, Telmon & Ferrer (2007 : 10,11,13) présenteront deux cartes où Briga Alta figure parmi les dialectes « occitans », comme sous-groupe du kyè.

Quant au deuxième projet-géant, celui de toponomastique, l'ATPM⁷⁰ abrite une toponymie de Briga Alta, dont la recherche a été effectuée par Ivo Alberti (2006). On ne sait si les détails (graphie, transcription phonétique, etc.) sont l'œuvre du chercheur ou d'un 'spécialiste' de la Région⁷¹. L'orientation 'occitane' est inculquée non seulement dans le sous-titre : « *Briga Alta - Area occitana* », mais encore dans les articles sur chacun des lieudits habités, où les ethniques sont présentés sous la forme suivante

⁷⁰ *Atlante Toponomastico del Piemonte Montano* (ATPM), entamé en 1983, coordonné par la Région en coopération avec l'université de Turin. Sont apparus jusqu'ici 36 voll. sur les différentes « *comuni montani* » du Piémont. Celles-ci sont attribuées à une des trois aires : « *Area piemontese / area occitana / area francoprovenzale* ».

⁷¹ Il y a des erreurs soit dans l'orthographe soit la transcription phonétique qui pour un 'natif' sont peu probables : Les consonnes occlusives finales sonores apparaissent systématiquement désonorisées, dans les deux graphies, p.ex. « *Bric dëř Couřoump / Reount* [brik dëř *kuřump / *re'unt] », au lieu de [kuřumb / re'und]; la métaphonie n'est pas toujours respectée (« *Bèc ~ Bècqui*, [bək ~ *'bɛkki] », au lieu de [bək ~ 'beki]). Le toponyme « *Gařb di luv* » est traduit par « *buco dei lupi* » ; si la traduction (le pluriel) est correcte, le toponyme doit être [gařb di 'lyvi], tandis qu'au singulier, ce serait [gařb dëř luuv]. Les quantités vocaliques ne sont pas respectées, surtout dans les monosyllabiques : « *Fouzh, luv* [*fuZ, *luv] », au lieu de [fuuZ, luuv], tandis que pour les consonnes, une opposition quantitative est inventée. - La description de la valeur phonétique des lettres (signée « L.M. ») est erronée pour « ř », et pour les prétendues consonnes longues (ou même « semilongues »).

(p.ex. pour *Carnino*) : « *Etnico* : *Oc* : *Carniné* ». « *Oc* » au lieu de « *brigasque* » : à quoi bon?

L'observateur ignore, encore, si cette 'rhétorique' de *l'école turinoise* a fonction instrumentale. Au cas où elle ne le serait pas, elle sera instrumentalisée par la militance occitane afin de corriger non la nature, mais *l'image* du parler. Le brigasque sera saisi par l'engrenage neooccitaniste. Non à cause de sa nature linguistique, mais pour ce formalisme qu'est le *statut minoritaire* qui lui est imposé (ou infligé) par propre demande et par négligence des responsables.

10. BIBLIOGRAPHIE

Alberti, Ivo, 2006, *Atlante toponomastico del Piemonte Montano. Briga Alta. Area occitana*. Torino (Regione).

AIS = *Sprach- und Sachatlas Italiens und der Südschweiz*. voll. I-VIII. Zofingen 1928-1940.

ALF = Gilliéron, J. & Edmont, E, *Atlas Linguistique de France*. 12 vol., Paris 1902-1910.

ALEPO = Canobbio, Sabina & Telmon, Tullio, *Atlante Linguistico ed Etnografico del Piemonte Occidentale*. Regione Piemonte & Università degli Studi di Torino. Torino (Priuli & Verlucca), 2004 ss.

ALI = Bartoli, M & Pellis, U., *Atlante Linguistico Italiano*. Turin (Istituto ALI).

Allasino, E. & Ferrier, C. & Scamuzzi, S. & Telmon, T., 2007, *Le lingue del Piemonte*. (Quaderni di ricerca 113, IRES Istituto Ricerche Economico Sociali, Regione Piemonte, Assessorato alla Cultura). <<http://www.ires.piemonte.it>>.

ALP = Bouvier, J.-Cl. & Martel, Cl., *Atlas Linguistique et Ethnographique de Provence*. Paris, CNRS, 1975 ss.

ATPM = *Atlante toponomastico del Piemonte Montano*. Torino (Regione) 1993 ss.

Ballone, Edoardo, 1980a, « Le altre isole etniche nella regione Piemonte », in : Ballone, E. (éd.), pp. 41-72.

Ballone, Edoardo (ed.), 1980b, *L'altro Piemonte. Le minoranze etnicolinguistiche nella Regione*. Torino (EDA)

Ballone, Edoardo, 1984, « L'altro Piemonte. Le minoranze etnicolinguistiche nella Regione », in : *Piemonte Vivo* III, pp. 3-9

Balma, Mauro & d'Angiolini, Giuliano, 2007, *Musiche tradizionali del Ponente Ligure. Le registrazioni di Giorgio Nataletti e Paul Collaer*. Collana aEM (Archivi di EtnoMusicologia dell' Accademia Nazionale di S. Cecilia), Roma (squilibri) (131 pp, avec 2 CD).

Bec, Pierre, 1973, *La langue occitane*. Paris (PUF).

Bec, Pierre, 1991, « Norme et standard », in : *LRL* V,2, *Okzitanisch, Katalanisch*, pp. 45-58.

Berruto, Gaetano, 1974, *Piemonte e Valle d'Aosta. (Profilo dei dialetti italiani 1*, CNRS). Pisa (Pacini).

Bologna, Piero, 1991, *Dizionario della lingua brigasca*. Roma (tipogr. Bella).

Botton, Charles, 2009, *Histoire de Saorge et Fontan*. Breil (Cabri).

Bouvier, Jean-Claude, 1979, « L'occitan en Provence. Le dialecte provençal, ses limites et ses variétés », in : *RLR* XLIII, pp. 46-62.

Bronzat, Franco, 1977/78, « Per una delimitacion de l'occitan del caire italian », in : *Quaserns de linguistica occitana* 6, pp. 48-55; et 7, pp. 3-22.

Bronzat, Franco, 2008, « La posizione linguistica del brigasco », in : *A Vastera* 44, pp. 18-25 (aussi : www.avastera.it)

Buratti, Gustavo, 1992, « La guerra dei benpensanti », in : *Coumboscuro* I-II, pp. 1, 8.

Calsolaro, Corrado, 1980, « Le straordinarie vicende di una legge piemontese », in : Ballone (ed.), pp. 159 ss.

Canobbio, Sabina & Telmon, Tullio, *Atlante Linguistico ed Etnografico del Piemonte Occidentale - ALEPO : Presentazione e Guida alla lettura*. Regione Piemonte & Università degli Studi di Torino. Torino (Priuli & Verlucca), 2003.

Cerquiglini, Bernard (éd.), 2003, *Les langues de France*. Paris.

Dalbera, Jean-Philippe, 1984/94, *Les Parlers des Alpes Maritimes. Etude comparative. Essai de reconstruction*. (thèse doctorat 1984). Ed. AIEO, London 1994.

Dalbera, Jean-Philippe, 1986, « Alpes-Maritimes dialectales : Essai d'aréologie », in : *TCLN* 7-8, 1985-86, pp. 3-28.

Dalbera, Jean-Philippe, 1991, « Composition des faisceaux d'isoglosses et aréologie dialectale. Réflexion sur le cas des Alpes Maritimes » In : G.Gouiran (éd.), *Contacts de langues, de civilisations et intertextualité. Actes du III Congrès Int. AIEO, Montpellier sept. 1990*. Montpellier. pp. 193-210.

Dalbera, Jean-Philippe, 2003, « Les îlots liguriens de France », in : Cerquiglini 2003, pp. 125-136.

De Caroli, Maria Luisa, 1973, « La valle Pesio e l'antica area linguistica provenzale cisalpina », in : *Bilinguismo e diglossia in Italia. Atti VIII Convegno CSDI*. Pisa. pp. 65-72.

De Mauro, Tullio, 2006, « Crisi del monolitismo linguistico e lingue meno diffuse », in : *Lingue e idiomi d'Italia* I-1, pp. 11-37.

Devoto, Giacomo & Giacomelli, Gabriella, 1972, *I dialetti delle regioni d'Italia*. Firenze (Sansoni).

Duberti, Nicola, 2003, « Una panoramica dei gruppi linguistici presenti nel Monregalese », in : Billò, E. & Comino, C. & Duberti, N., *Paròle nòstre. Il dialetto ieri e oggi nei paesi del Monregalese*. Mondivì (CEM), pp. 142-191.

Fontan, François, 1967, « La Nation occitane, ses Fronières et ses Régions », in : *Ethnos* 5, pp. 159-182. (trad. ital. : *La nazione occitana. I suoi confini, le sue regioni*, Ed. Ousitanio Vivo, 1982)

Forner, Werner, 1986, « A propos du ligurien intémiéien - la côte, l'arrière-pays », in : *TCLN* 7-8, 1985-86, pp. 29-62.

Forner, Werner, 1989, « Géographie linguistique et reconstruction, à l'exemple du ligurien intémiéien. In : « *Actes du I Colloque International sur l'ancien provençal, l'ancien français et l'ancien ligurien, Nice sept. 1986* », *Bulletin du Centre de Romanistique et de Latinité Tardive*, Nice 1989, 125-140.

Forner, Werner, 1995, « La fumée et le feu. A propos des tentatives de délimitation de l'aire occitane sud-orientale. Première partie : De 1850 à 1950 ». In : P.Fabre (ed.) : *Mélanges dédiés à la mémoire du Prof. Paul Roux*. La Farlède (Assoc. Varoise pour l'enseignement du provençal), 1995, 155-180.

Forner, Werner, 2004, « Toponymie et géopolitique », in : *Actes Colloque de Nice juin 2003, Corpus 3*, Nice, pp.77-102.

Forner, Werner, 2008a, « Fra Costa Azurra e Riviera : Tre lingue in contatto ». In : Orioles/Toso (edd.), pp. 65-90.

Forner, Werner, 2008b, « La tradizione culturale alpina risorta. A proposito di alcune produzioni recenti », in : *INTEMELION 14*, pp. 165-172.

Forner, Werner, 2009, « Die diglossische Wippe – Der Distanzparameter als Sprachgenerator : Einige romanische Entwicklungen. In : Erstic,M. et all. (edd.), *Spectrum reloaded. Siegener Romanistik im Wandel*, Siegen (Universi), 2009, pp. 93-111.

Forner, Werner, 2010a, « Linguistische Falschmünzereien. Strategien der Sprachverfälschung in den Südalpen ». In : Osthuis, D. & Schmitt,C. & Visser,J. : *Streit um Sprache in der Romania*. (Actes Romanistentag Bonn 2009 I.3), pp. ... (sous presse).

Forner, Werner, 2010b, « Der Widerspenstigen Zähmung. Sprachilloyale Folgen des italienischen Minoritäten-gesetzes : Brigaskisch », in : Herling,S. & Patzelt,C (edd.), *Normalisierung von Regionalsprachen* (Actes Romanistentag Bonn 2009, I.2) pp. ... (sous presse).

Gallea, Francesco, 1993, « Risultati di un sondaggio sul dialetto in Liguria », in : Consulta Ligure (ed.), *Dialetto, lingua viva*. Genova (Consulta Lig.).

Garnier, Christian, 1898, *Grammaires et vocabulaires méthodiques des idiomes de Bordighera et de Realdo*. Paris (Leroux).

Goebel, Hans, 1997, « Der Neoladinitätsdiskurs in der Provinz Belluno », in : *Ladinia : Sföi culturâl dai ladins dles Dolomites* 21, Piculin (Istitut Ladin Micurà de Rü), pp. 5-55.

Grassi, Corrado, 1958, *Correnti e contrasti di lingua e cultura nelle Valli cisalpine (...)* I. Torino (Fac. Lettere e Filosofia).

Grassi, Corrado, 1969, « Parlà du kyé : un'isola linguistica provenzale nelle valli monregalesi », in : *Studi ling. salentini* 2, *Protimesis*, Lecce.

Grassi, Corrado, 1977, « Deculturization and Social Degradation of the Linguistic Minorities in Italy », in : *Linguistics* 191, may 1977, pp. 45-54.

Guskow, Meike, 2009, *Entstehung und Geschichte der Europäischen Charta der Regional- oder Minderheitensprachen*. Frankfurt (Lang).

Herling, Sandra, 2008, *Katalanisch und Kastilisch auf den Balearen*. Heidelb. (Winter).

Isnard, Cyril & Trubert, Jean-François, 2007, *Musique du Col de Tende. Les archives de Bernard Lortat-Jacob 1967-1968. Archives sonores, textes et transcriptions réunis par C.I. et J-F. T. Nice (adem06) (107 pp., avec un CD).*

Jaberg, Karl, 1911, « Notes sur l'-s final libre dans les patois franco-provençaux et provençaux du Piémont », in : *Bulletin du Glossaire de patois de la Suisse Romande* 9-10, pp. 49-79.

Kloss, Heinz, ²1978, *Die Entwicklung neuer germanischer Kultursprachen seit 1800*. Düsseldorf (Schwann) (¹1952)

Lamuela, Xavier, 1993, *Estandardització i establiment de les llengües*. Barcelona (edicions 62).

Lamuela, Xavier, 2008, *Dizionario Italiano/Occitano Occitano/Italiano. Norme ortografiche, scelte morfologiche e vocabolario dell'Occitano Alpino orientale*. Cuneo (Eventi).

Lanteri, Carlo, 1984, « I brigaschi e i ucitan li s'asümegliu », in : *R Ni d'Aigüra* 1-nümeru ünich e speciale, p. 3.

Lanteri, Carlo, 2008, « Notizie sul coro brigasco <I Cantaúu> », in : *A Vastera* 46, pp. 8-10

Lanteri, Didier, 1996, *La graphie du brigasque. Revue de la littérature. Essai d'harmonisation* (s.l ms. 70 pp).

Lanteri, Didier, 2006, *Dictionnaire Français-Brigasque*. Grasse (Ed. Tout Autour des Cultures).

LEI = Pfister, Max, *Lessico etimologico italiano*. Wiesbaden (Reichert) 1979 ss.

LRL = Holtus, G. & Metzeltin, M. & Schmitt, C. (edd.), *Lexikon der Romanistischen Linguistik*, voll. 1-8, Tübingen (Niemeyer), 1988 ss.

Lucarno, Guido, 1997, « Alpi Marittime : Territori contesi e scomparsa di una identità etno-linguistica », in : *Il ponte : rivista di politica economica e cultura* 53-12, pp. 49-68.

Lucarno, Guido, 2001, « Historical inheritance and border problems in the provençal brigasque area (Maritime Alps) », in : Antonsich, M. & Kolossov, V. & Pagnini, M.P. (edd.), *Europe between Political Geography and Geopolitics. On the Centenary of Ratzel's Politische Geographie*. Roma (Soc. Geogr. Ital.), pp. 367-389.

Marcellesi, Jean-Baptiste, 1984, « La définition des langues en domaine roman (...) », in : *Actes XVII Congrès Int. de Linguistique et Phil. Romanes*, vol. 5, Aix-en-Pr. (Lafitte), pp. 309-314.

Martel, Felip, 1983, « L'espandi dialectau occitan alpenc : assag de descriçion », in : *Novel Temp* 21, pp. 4-36.

Martel, Philippe, 2009, « La tapisserie volante : autour de la 'questionne ladina' », in : Alén Garbato, C. & Arnavielle, T. & Camps, C., *La romanistique dans tous ses états*. Paris (L'Harmattan), pp. 209-239.

Massaioli, Pierleone, 1983, « Il brigasco da lingua parlata a scritta », in : *Archivio per le Tradizioni Popolari della Liguria* 12-1/2, pp. 37-43.

Massaioli, Pierleone, 1984, *Cultura alpina in Liguria. Realdo e Verdeggia*. Genova (SAGEP).

Massaioli, P. & Moriani, R., 1991, *Dizionario della Cultura Brigasca. Vol. I Lessico*. Alessandria (Orso).

Massaioli, P., 1996, *Dizionario della Cultura Brigasca. Vol. II Grammatica*. Alessandria (Orso).

Massaioli, P., 2000, *Dizionario della Cultura Brigasca. Vol. III Voci della tradizione*. Alessandria (Orso).

Massaioli, P., 2008, *Dizionario della Cultura Brigasca. Vol. IV Glusari etnolinguistic cumparà di Arpi ligüri Maritimi*. Alessandria (Orso).

Massaioli, P., 2009, « Parliamo ancora di dialetto », in : *R Ni d'aigüra* 52, p. 34.

- Moriani, Roberto, 1981, « Upega, Carnino, Viozene », in : *Novel Temp. Quaderno di Cultura e Studi occitani alpini*. 17, pp. 72-82.
- Neill, Edward, s.d., *Tradizioni popolari dell'Imperiese*. Genova (Cassetta disco, Cassa Risp. Genova e Imperia)
- Oddo, Sandro, 2005, « Difendiamo il brigasco », in : *Le stagioni di Triora*. Triora (Proloco).
- Orioles, Vincenzo, 2003a, *Le minoranze linguistiche. Profili sociolinguistici e quadro dei documenti di tutela*. Roma
- Orioles, Vincenzo & Toso, Fiorenzo (edd.), 2008, *Circolazioni linguistiche e culturali nello spazio mediterraneo. Miscellanea di studi*. Centro Internazionale sul Plurilinguismo. Recco (Le Mani).
- Pagliana, Tullio, 1995, « Lessico pastorale », in : id., *A muntóo d'ólpe. Pascoli, alpeggi e margari nelle Valli di Ormea*. Ormea, Museo Etnografico, Quaderno n° 3, pp. 47-91.
- Palermo, J., 1977, « La place des parlers nissarts dans la famille des langues romanes », in : *RLiR* 41, pp. 339-347.
- Pellegrini, G.B., 1977, *Carta dei dialetti italiani* (Profilo dei dial. ital. Nr. 0). Padova (Pacini).
- Pfister, Max, 2008, « Der Atlante Linguistico ed Etnografico del Piemonte Occidentale-ALEPO » (Recension), in : *ZrP* 124, pp. 109-117.
- Pla-Lang, Luisa, *Occitano in Piemonte : riscoperta di un'identità culturale e linguistica?* Frankfurt (Lang).
- Rohlf, Gerhard, 1971, « Entre Riviera et Côte d'Azur (à propos du mentonnais) », in : Clusel, I. & Pirot, F. (edd), 1971, *Mélanges de philologie romane dédiés à Jean Boutière*, vol. II. Liège (Ed. Soledì), pp. 883-891.
- Plomteux, Hugo, 1975, *I dialetti della Liguria orientale odierna, la Val Graveglia*, I. Bologna (Pátron).
- Renzi, Lorenzo, 1975, « Uno o più drammi linguistici. Le 'lingue tagliate' di Sergio Salvi e altre questioni di sociolinguistica », in *Nuova Corrente* 67, pp. 330-345
- Rohlf, Gerhard, 1978, « Entre Riviera et Côte d'Azur II. Mélanges de lexicologie », in : *Mélanges de philologie romane offerts à Ch. Camproux*. vol. II, pp. 970-978.

Ronjat, Jules, 1930, *Grammaire Istorique des Parlers Provençaux Modernes*, vol I-IV, 1930-1941. Montpellier (réimpression : Marseille, Laffitte, 1980).

Salvi, Sergio, ²1975, *Le lingue tagliate. Storia delle minoranze linguistiche in Italia*. Milano (Rizzoli).

Salvi, Sergio, 1998, *Occitania*. Venasca (Ousitanio Vivo).

Scarsi, Patrizia, 1980, « Tracce di provenzale alpino nel dialetto mentonasco », in : *Bollettino Istituto Lingue Straniere della Facoltà di Economia e Commercio dell'Università di Genova*, 12. pp. 130-136.

Schädel, Bernhard, 1903, *Die Mundart von Ormea. Beiträge zur Laut- und Konjugationslehre der nordwestital. Sprachgruppe*. Halle/S. (Niemeyer).

Telmon, Tullio, 1972, (Recension de : P. Camilla « Del nome della città del Monregale (Mondovì) », in : *Bollettino Soc. Studi Storici...* Prov. di Cuneo, n° 60, 1969), in : *Parole e Metodi* 3, p.151.

Telmon, Tullio, 1994, « Aspetti sociolinguistici delle eteroglossie in Italia », in : Serianni, L. & Trifone, P. (edd.), *Storia della Lingua Italiana*, vol. 3, Torino, pp. 923-950.

Telmon, Tullio, 2006, « La sociolinguistica e le leggi di tutela delle minoranze linguistiche », in : *Lingue e Idiomi d'Italia* 1, pp. 38-41.

Telmon, Tullio, 2007, « L'impatto della legge di tutela delle minoranze linguistiche storiche sulle istituzioni : le positività e le negatività », in : Consani, C. & Desideri, P. (edd.), *Minoranze linguistiche. Prospettive, strumenti, territori*. Roma (Carocci), pp. 310-326.

Telmon, T. & Ferrer, C., 2007, « Le minoranze linguistiche piemontesi nel 2006 », in : Allasino et al., pp. 7-60.

Toso, Fiorenzo, 1995, « Appunti per una storia della parola *figun* », in : *Intemelion* 1, pp. 83-96.

Toso, Fiorenzo, 2004, « La legge 482 e gli scenari recenti della 'politica linguistica' in Italia », in : *Rivista Italiana di Linguistica e di Dialettologia*, VI, pp. 41-64. -

Toso, Fiorenzo, 2008a, *Le minoranze linguistiche in Italia*. Bologna (Mulino).

Toso, Fiorenzo, 2008b, « Alcuni episodi di applicazione delle norme di tutela delle minoranze linguistiche in Italia », in : *Ladinia* 32, pp. 165-222.

Toso, Fiorenzo, 2008c, « Il brigasco e l'olivettese tra classificazione scientifica e manipolazioni politico-amministrative », in : *INTE-MELION* 14, 103-134.

Toso, Fiorenzo, 2009a, « L'occitanizzazione delle Alpi Liguri e il caso del brigasco : un episodio di glottofagia », in : Malerba, A. (ed.), *<Quem tu probe meministi> Atti dell'Incontro di Studi 2008*, Torino (Centro Studi Piemontèis), pp. 177-248.

Toso, Fiorenzo, 2009b, « In merito alla classificazione scientifica del dialetto brigasco », in : *A Vastera* XX, pp. 10-13.

VPL = Petracco Sicardi, G. et all., *Vocabolario delle Parlate Liguri*, voll. I - IV, Genova (Consulta Ligure) 1985-92.

Werner Forner
Siegen

**LES RELATIONS ENTRE LES CATALANS D'ESPAGNE ET LE
MOUVEMENT « RENAISSANTISTE » DU MIDI :
documents historiques sur le « pan-occitanisme »**

Au moins par « navigation » sur internet, ceux qui s'intéressent aux langues d'oc ont appris que le Parlement de Catalogne avait voté le 22 septembre 2010 une loi sur l'aranais et plus généralement sur l'« occitan ». Il est sans doute prématuré d'en parler, ne serait-ce que parce qu'en matière de lois, il y a souvent loin de la coupe aux lèvres. Mais cela nous a conduits, l'historien Guilhem Pépin et moi-même, à faire quelques recherches sur les relations entre les Catalans d'Espagne et le mouvement « renaissantiste » du Midi dont Frédéric Mistral fut le plus célèbre représentant.

Il est vrai que ces relations n'étaient pas inédites : lorsqu'en 1213 le roi Pierre II d'Aragon et comte de Barcelone vint combattre les troupes de la croisade contre les cathares dits Albigeois, ce fut moins pour aider le comte de Toulouse que pour étendre son propre pouvoir sur le Midi du royaume de France. Avec seulement mille cavaliers, Simon de Montfort réussit néanmoins à mettre cette armée en déroute, dans un combat où Pierre II fut tué. Et les historiens catalans ne cachent pas que ce fut la fin des ambitions arago-catalanes sur les provinces du sud de la France.

Les lettrés de notre propre mouvement « renaissantiste » ont donc ressorti des archives l'histoire de la croisade albigeoise et se sont tournés vers la Catalogne, comme pour venger leurs ancêtres du XIII^e siècle.

Voici donc quelques documents allant de 1933 aux toutes dernières années :

1 – Sur le Centenaire de la *Renaixença catalana* (Avril 1933) : forte participation des « Occitans », félibres compris. On remarque les propos tenus par deux fois par Ventura Gassol, alors âgé de 40 ans.

2 – Article humoristique de *The Morning post* londonien du 11

juillet 1933, déniché par Guilhem Pépin, et qui ne se comprend que par le suivant.

3 – Second article du même *Morning post*, dû au correspondant à Barcelone, qui réagit très probablement aux déclarations faites dans le cadre de la commémoration du centenaire de la *Renaixença*, et peut-être à d'autres plus récentes, car il n'est guère question d'étudiants dans cette commémoration.

4 – Manifeste catalan de mai 1934, suivi de son commentaire par Louis Alibert, puis d'une lettre de Pompeu Fabra à ce dernier, qui termine par un assentiment à peu près général : le catalan est distinct de l'occitan, et plus question de rêver d'une « Grande Occitanie » de Montluçon à Elche.

5 et 5 bis – Deux extraits de comptes rendus catalans du gros ouvrage de l'universitaire catalan August Rafanell (1963-), *La il·lusió occitana. La llengua dels catalans entre Espanya i França*, 2006, 1542 p. Celui de Germà Colón, linguiste de l'Université de Bâle, représente plus de quatre pages de revue. En 1954, l'illusion occitane était bien morte en Catalogne.

Nous aurons sans doute l'occasion de reparler de l'ouvrage d'A. Rafanell, en donnant notre point de vue de locuteurs d'oc du nord des Pyrénées.

Il découle en tout cas de ces textes, jalons plantés depuis plus de 70 ans, que le mythe d'une « Grande Occitanie » qui soulevait l'enthousiasme en 1933 avait complètement disparu vingt ans après. Le verra-t-on réapparaître ? L'avenir nous le dira.

Jean Lafitte

Document nº 1

Sur le Centenaire de la *Renaixença catalana* (Avril 1933)

<http://www.ictisp.com/~un447390/fredmist/mistralielscatalans.htm>

Extrait d'un document non signé, intitulé « Mistral i els Catalans »⁷²

Els provençals assisteixen a Barcelona
al Centenari de *La Renaixença catalana* 1833-1933

1933 abril. Celebracions a Barcelona i a Ripoll, amb centenars de focs als cims de les muntanyes catalanes, amb motiu del Centenari de la Renaixença. Una gran expedició de més de 200 occitans hi participen. Organitzat per Palestra i la FNEC. Hi havia Batista i Roca, Josep Carbonell Gener i Loís Alibert.

1933 12 abril. Loís Alibert fa una conferència a Barcelona sobre la « Renaixença catalana i la Renaixença occitana », en el marc de la celebració del centenari de la Renaixença catalana.

1933 15 abril. La premsa de Marsella destaca la participació occitana a les festes del Centenari de la Renaixença catalana a Barcelona. Els occitans eren molt nombrosos car hi havia cent persones de LO CALEN de Marsella, 60 de l'Escola de la Tor Manha i una vintena de la confraria dels GUARDIANS amb llurs estendards. S'hi afegeixen les banderes d'entitats catalanes. Citen també Loís Alibert, Josep Carbonell i l'alcalde de Marsella. Són rebuts a l'estació per la municipalitat de Barcelona, i l'alcalde els rep al Saló de Cent. Marsella ofereix a l'Ajuntament de Barcelona la bandera de Marsella. A la tarda inauguració oficial de les festes del Centenari de la Reinaxença Catalana sota la presidència del President de la **Generalitat** Francesc Macià, que a la premsa marsellesa se li diu el *Coronel Macià*.

1933 15 abril. Dissabte. A Barcelona arriben per tren els provençals que assistiran al Centenari de la Renaixença Catalana.

⁷² Une recherche sur le nom de domaine a donné ceci : Contact for Ictisp.com : Avenida de Europa, 14 – Parque empresarial La Moraleja – Alcobendas Madrid – Spain 28108 – domainmaster@jazztel. com.

A l'estació, plena de gent, els esperen representants del **Parlament** de Catalunya ; Ventura i Gassol, Conseller de Cultura de la **Generalitat** ; Albert Bastardes Sampere ; Bastardes ; Josep Carbonell ; Ribes ; Domènec Pla, representant de l'alcalde i d'altres. Entre els visitants de Marsella hi ha Antoni Mouren, Marius Dubois, Pau Barlatier, Jòrdi Triadou (adjunt de l'alcalde de Marsella), Jòrdi Reboul, Josep Homs (del Centre Català de Marsella), Loís Alibert i representants d'altres entitats. L'alcalde de Marsella, M. Ribot, ja feia alguns dies que era a Barcelona. Al migdia foren acollits al Saló de Cent de l'Ajuntament de Barcelona per l'alcalde, Dr. Jaume Aiguader. El de Marsella renova la continuació de l'amistat a través de la història amb Catalunya. Marius Dubois dóna la bandera de Marsella perquè es posi al costat de la catalana al balcó de l'Ajuntament. L'alcalde els dóna la bandera de Barcelona i recorda que fa dos anys, a la proclamació de la República, es cantava, al mateix moment dels Segadors, també La Marsellesa.

1933 15 abril. A la tarda a Barcelona. Al Palau de la **Generalitat** de Catalunya obertura oficial del Centenari de la Renaixença catalana presidida pel President Macià. Parlen Dr. Ribot ; Josep Oms, president del Centre Català de Marsella ; Jòrdi Reboul, que ofereix un llibre d'or al President Macià. Després, Ventura Gassol fa una comparació entre Aribau i Mistral. A continuació Macià diu : « La nostra pàtria renaixent aspira amb vehemència, segons la seva vella tradició, a afirmar les seves ganes de llibertat i de justícia ». Els felibres canten la Copa Santa, L'endemà, 16 d'abril, *La Publicitat* reproduïx el missatge del Capolier de Felibritge a Macià.

1933 16 abril. Diumenge a Ripoll. La festa del Centenari de la Renaixença es desplaça a Ripoll organitzat per l'associació Palestra. Però a Ripoll els actes estigueren a punt de fracassar perquè els anarquistes de la FAI, excitats per un agitador estranger, creuen veure un signe religiós en la bandera occitana amb la creu de Tolosa i volien impedir la cerimònia. Hi ha cops de puny i en una atmòsfera de revolta i enmig dels crits, parla Pau Pons (occità-mallorquí), Pèire Azemà i els catalans Antoni Rovira

Virgili, Joan Estelrich. Aquest episodi me l'explica després Josep M. Batista i Roca i Josep M. Rosés Guardiola (+), de Badalona i altres persones catalanes i el propi Pau Pons.

1933 17 d'abril. El diari de Marsella LE PETIT PROVENÇAL, relata les festes del Centenari de la Renaixença Catalana. LO CALEN de Marsella tributa un homenatge a Víctor Balaguer i a Aribau en els seus respectius monuments. L'endemà diu que anaren a Tarragona invitats per la **Generalitat** amb autocars. Entre els assistents cita Pau Pons, Ricard Reyner, Pèire Azemà, Donnadiu. Cita la presència del « gran filòleg occità » Loís Alibert i del director de l'ORM [Oficina de Relacions Meridionals], Josep Carbonell. A Tarragona visiten a la catedral, la tomba de Jaume I, nascut a Montpeller. Un banquet a l'Hotel Europa de Tarragona els fou ofert per la **Generalitat** i diverses visites als monuments de Tarragona. Retornats a Barcelona, a l'Hotel Miramar, banquet ofert per l'Ajuntament de Barcelona, amb l'alcalde de Barcelona, Aiguader ; Casanoves, vicepresident del **Parlament** ; Ventura Gassol, Pompeu Fabra, Loís Alibert i Jordi Reboul, president del *Calen*. Ventura Gassol⁷³ digué en el seu discurs : « La petita Catalunya, el petit Llenguadoc, la petita Provença, etc...deuen formar la gran Occitània unida amb els pobles de França i d'Espanya dins els Estats Units d'Europa ». Després es visità el **Parlament** de Catalunya. A la Universitat, el filòleg Pompeu Fabra ressaltà la identitat de la llengua catalana i els dialectes occitans. Loís Alibert feu la història de la Reinaxença Occitana. Al vespre concert, a l'Orfeó Català, de música occitana i catalana.

1933 17 abril. Dilluns. A Barcelona. Els invitats de la **Generalitat** visiten els monuments de Víctor Balaguer i de Bonaventura Carles Aribau. Davant el monument d'Aribau, Jòrdi Reboul recorda l'exili d'Aribau acollit per Mistral i els seus

⁷³ Bonaventura Gassol i Rovira (1893-1980) à l'état-civil, écrivain et homme politique espagnol, nationaliste catalan, l'un des fondateurs du parti *Acció Catalana*, puis membre de l'*Esquerra Republicana de Catalunya* (Wikipedia).

felibres. De bon matí, 30 occitans surten amb autocars cap a Tarragona des de la Plaça davant de la **Generalitat**, que els ofereix el viatge i un banquet. A Tarragona visiten, a la catedral, la tomba de Jaume I que nasqué a Montpeller. Entre els assistents hi ha Josep Carbonell, director de l'Oficina de Relacions Meridionals ; el professor Pau Pons ; Pèire Azemà ; Loís Alibert. La **Generalitat** ofereix un banquet als assistents a l'Hotel Europa. A la tarda visita a l'aqüeducte i monuments romans. En el camí, prop de Tarragona, Pau Pons fa un parell de fotografies en les que apareixen 8 i 9 persones, entre les quals Pau Ricard, Loís Alibert, Josep Carbonell, Carles Camprós (Camproux), Pèire Azemà, Pau Pons...

1933 18 abril. Dimarts. A Barcelona els provençals visiten el Monument a Mistral. Parlen Pèire Azemà, Jòrdi Reboul, Pèire Reyner i el Dr. Soler Pla, en nom del **Parlament** de Catalunya i Albert Bastardes per la Comissió del Centenari de la Renaixença ; l'alcalde de Barcelona, Dr. Jaume Aiguader Miró i Ventura Gassol. La Banda de Música Municipal interpreta la Copa Santa, Els Segadors i fragments de l'Arlesiana. Hi havia Ventura Gassol, Pèire Azemà, Jordi Reboul, Soler i Pla, Pau Pons, Loís Alibert, Pompeu Fabra,... Els discursos i el concert són difosos per ràdio a Occitània. A les 14h. banquet ofert per l'Ajuntament de Barcelona, presidit per l'alcalde, que tenia a l'entorn Joan Casanovas Maristany, vice-president del **Parlament** Català ; Ventura Gassol ; Pompeu Fabra ; Loís Alibert ; Jordi Triadou, representant de l'alcalde de Marsella. Begueren de la copa oferta pels felibres provençals, l'alcalde de Barcelona i Ventura Gassol. Després del discurs de l'alcalde, parla Alfons Maseras, que recorda « el meu amic Màrius Jouveau » i diu que Mistral fou un profeta que ens mostrà « el camí de l'avenir, el federalisme... ». Parlen també Pèire Reynier, per Toló. Jòrdi Triadou diu que la llibertat de Catalunya és el símbol de la llibertat de tots els pobles. Pèire Azemà recorda que el deure dels representants del poble és defensar la llengua d'aquest poble. Per acabar, Ventura Gassol diu que « la petita Catalunya, el petit Llenguadoc, la petita Provença, etc. han de formar la gran Occitània unida amb els

pobles de França i Espanya, dins els Estats Units d'Europa. Així treballarem per la construcció de la Pau, amb la destrucció de les hegemonies imperialistes ». Els actes continuen a la Universitat, amb conferències de Pompeu Fabra, que remarca la identitat de la llengua catalana i les variants occitanes, i Loís Alibert, que fa història del moviment de renaixença occitana. Els felibres visiten el Parlament. Els actes s'acaben amb un concert de l'Orfeó Català. Tot acabat, Marcèla Drutel diu que sentí vergonya en veure que l'alcalde de Marsella parlava francès. En sentit contrari, Pau Barlatier no li agradaren les paraules de Jordi Reboul, que justificava, en el seu discurs, al Palau de la **Generalitat**, l'absència del cònsol de França a Barcelona. Jordi Reboul replica i pregunta « Què hauria vingut a fer el cònsol en aquesta festa de família, on només es volia parlar català i provençal i d'altra banda el govern francès no reconeix el govern català ni la llengua provençal. »

Document n° 2

(*The Morning Post*, mardi 11 juillet 1933, p. 10)

Traduction française par J. Lafitte

LES TROUBADOURS ET LES BASSINS D'EAU

Il est paradoxal que tandis que les responsables politiques s'efforcent d'aplanir la carte [du monde] pour que le commerce y circule comme du mercure, d'ardents patriotes en divers pays travaillent à élever de petites taupinières nationalistes. Aussi vite que le monde matériel s'achemine vers l'unité, le sentiment répond avec un autre tout petit royaume ; et le processus ne peut aboutir qu'à ce que quelqu'un se déclare lui-même un État autonome, et mette des barrières douanières autour de son jardin de derrière. Que n'importe quelle excuse justifie l'auto-détermination est évident dans les aspirations de l'« Occitania », un nouveau pays, que les poètes et étudiants de France et d'Espagne sont résolus [à établir] en revenant aux frontières des Troubadours. Les ressorts de leur nationalisme sont au XII^e

siècle ; et si les patriotes du Midi réussissent, il y a un grand risque que, de ce côté-ci de la Manche, la Northumbria et la Mercia se séparent de nous.

La faiblesse du mouvement en Provence, Languedoc, Catalogne et autres provinces à ménestrels, est que, même si l'on peut rétablir le royaume des Troubadours, il est impossible de reproduire leur façon de chanter. La race des nobles qui chantaient matin et soir leurs poésies lyriques dans les Cours n'est plus ; et de même les Cours. Un groupe moderne de chanteurs pourrait-il attirer à ses mélodies, en appelant vingt-trois princes régnants ? Ils devraient d'abord les trouver. Aujourd'hui, quelqu'un peut-il espérer, comme GUILLAUME IX, duc d'AQUITAINE, aller par « tous les pays pour tromper les dames » ? Les dames souriraient et allumeraient leur phono. Hélas, cet âge ne respecte plus rien, et l'épithète de la ménestrellerie est déjà écrite dans un quatrain que chantent les enfants :

Gaiment, le Troubadour valse autour du bassin,
En chantant « Mon vrai amour, viens, viens à moi » ;
Doucement, un morceau de brique tombe sur sa noix de coco
Le vieil homme surveille depuis le vieux chêne.

GUILLAUME lui-même ne pourrait plus s'opposer à un tel traitement.

Document n° 3

(*The Morning Post*, mardi 11 juillet 1933, p. 13)

Traduction française par G. Pépin

« Occitanie » - Une nouvelle « nation » pour l'Europe

Le pays des troubadours

Un mouvement franco-espagnol

De notre correspondant à Barcelone

Une nouvelle grande puissance européenne est proposée. Son territoire est appelé « Occitanie ». Il a sa propre langue en divers dialectes, et son propre hymne national. Sera-t-il une puissance de

premier plan dans les réunions et les conférences mondiales ou seulement une puissance de second plan, l'avenir seul peut nous le dire.

Cette affirmation peut faire penser au lecteur qu'il lit un roman sur une nouvelle *Ruritana*⁷⁴. Mais, pour ridicule qu'apparaisse cette idée à un lecteur ordinaire, c'est une réalité concrète dans l'esprit d'un certain nombre d'étudiants, de poètes, d'intellectuels et de révolutionnaires.

Ce nouveau pays, tel que montré sur la carte ci-dessous, est composé d'une partie de l'Europe qui s'étend de la Loire à l'Èbre, et de l'océan Atlantique aux Alpes, un pays qui, selon l'opinion de l'homme ordinaire, appartient en partie à la France et en partie à l'Espagne, et est composé de peuples de très grandes différences de races, de langues et de cultures.



Cependant, selon l'opinion d'un groupe d'étudiants enthousiastes des Universités de Montpellier, Marseille, Barcelone et Valence (qui, bien que située au sud de l'Èbre, est

⁷⁴ N. d. T. – Lire *Ruritania*, pays imaginaire du centre de l'Europe inventé par l'auteur anglais Anthony Hope pour trois romans publiés entre 1894 et 1898.

incluse dans l'Occitanie), ce pays est une entité nationale définie, à l'unité politique de laquelle ils promettent de travailler.

Une langue commune

Le seul lien visible d'union entre ces provinces de la France et de l'Espagne tient dans le fait que la plupart de leurs habitants parlent une langue commune, ou plutôt des dialectes d'une même langue qu'on nomme provençal, limousin, catalan, valencien et majorquin selon l'endroit, langue qui était appelée il y a de cela plusieurs siècles la langue d'oc et qui donna son nom à la partie du sud de la France dont Toulouse est la capitale.

Toutes les personnes instruites sont bilingues et parlent en général espagnol ou français sauf en Catalogne.

Les protagonistes de ce mouvement sont tombé dans l'erreur incroyable mais commune qui est de croire qu'une langue est en elle-même l'indication d'une race ⁷⁵, bien qu'ils n'aient pas été en cela bien rationnels puisqu'ils ont inclus dans leur nation la Gascogne dont la langue est nettement distincte de la langue d'oc.

Ils prétendent, avec justesse, que leur langue, ou plutôt la langue mère de ces différents dialectes, était la langue dans laquelle les troubadours chantaient, et ce fait donne la quantité nécessaire de romanesque dont a besoin un tel mouvement pour stimuler son inspiration.

Les prophètes principaux de ce mouvement sont le poète catalan Aribau, qui vécut il y a un siècle, et Mistral, le poète de Provence dont le poème « *La Copa Santa* » (la coupe sainte) a été pris comme hymne national de l'Occitanie, bien que ce ne soit pas sans l'avoir falsifié en partie, en substituant dans son texte au mot "Provençal" ⁷⁶ le mot "Occitans", un mot inventé, tout comme l'idée, depuis l'époque de Mistral.

Des forces de perturbation

⁷⁵ N. d. T. – En 2010, il faut comprendre *peuple*.

⁷⁶ N. de J. Lafitte – En réalité, dans son poème *La Coupo santo*, Mistral n'utilise jamais de *Provençal(s)*, forme languedocienne, mais de *Prouvençau*, qui ne prend pas de -s au pluriel.

A part l'aspect purement intellectuel de ce mouvement, qui est sans doute sincère et innocent, on ne peut que s'interroger sur son apparition soudaine à la surface d'une Europe troublée, à un tel moment, et se demander si ce n'est pas un autre parmi les mouvements perturbateurs dirigés, contre la stabilité et l'hégémonie politique de la France et de l'Espagne, par l'une des forces de perturbation qui travaillent activement à rompre l'équilibre déjà précaire de l'Europe⁷⁷. Pas mal d'argent est dépensé, mais son origine demeure obscure.

Le mouvement pour l'Occitanie est particulièrement soutenu en Catalogne, dont la récente acquisition de l'autonomie a développé l'esprit de séparation du reste de l'Espagne et donné un grand coup de fouet à la langue catalane et à l'idée d'une nationalité séparée.

Les meneurs du mouvement catalan ont récemment découvert une période de renaissance catalane, datant d'un siècle, pour laquelle ils ont estimé nécessaire de constituer un environnement littéraire et culturel, et lui ont rattaché le mouvement pour l'Occitanie. Deux des inspirateurs de cette renaissance sont Mistral, le poète provençal, et notre compatriote Sir Walter Scott qui, s'il était en vie, serait sans doute étonné d'entendre que son nom est devenu une référence dans la vie politique du nouvel état de Catalogne.

Le mouvement pour l'Occitanie est destiné à être essentiellement une illusion, parce que sa réalisation signifierait rien moins que le démembrement de la France et de l'Espagne et le nivellement des Pyrénées, sans parler de la réconciliation de plusieurs différences raciales et culturelles qui doivent être évidentes à l'observateur le plus superficiel.

⁷⁷ N. d. T. – On comprend ici Hitler, nommé chancelier de l'Allemagne le 30 janvier précédent, et sans doute Mussolini.

Document n° 4

(OC, Revista de la Renaissença dels Païses d'Oc
Auvernhà, Gasconha, Lemosin, Lengadòc, Provença, Catalonha,
Valencia, Balearas
n° 16-17 de Genier-Abril 1934
(fut aussi publié *La Veu de Catalunya* du 6 mai 1934)
Traduction française de J. Lafitte

UN MANIFESTE

Déviations dans les concepts de langue et de patrie
[en catalan]

I

Le début du deuxième siècle de la Renaissance nous a amenés à réfléchir attentivement à sur le chemin parcouru par le catalanisme et celui qui reste à faire. Nous constatons, d'une part, que le sentiment patriotique s'est considérablement étendu et que le comportement de diverses générations a cristallisé des erreurs culturelles et politiques. D'autre part, cependant, nous devons clarifier certaines déviations actuelles qui présentent de très graves dangers. Ces erreurs ou déviations, que nous tentons de rectifier par ces lignes, sont au nombre de deux : 1°, la conception de notre Patrie comme un territoire formé uniquement par le territoire de l'actuelle Généralité, c'est-à-dire sa réduction à une des régions qui la composent, résultat d'un affaiblissement de la conscience nationale ; 2°, la conception qui donne à notre Patrie une extension excessive, qu'elle n'a jamais eue, provenant d'une confusion du catalanisme avec l'occitanisme.

II

Notre Patrie, pour nous, est le territoire où se parle la langue catalane. Elle s'étend donc des Corbières à la Huerta d'Oriola et des régions de l'est de l'Aragon à la Méditerranée. Composée de quatre grandes régions — le Principat, Valence, les Baléares et le Roussillon — chacune avec d'intéressantes caractéristiques propres, il faut conserver dans tous les domaines leur personnalité, qui nous donne une grande richesse d'aspects. Il n'y a pas de danger — ni d'intention — d'absorption d'une région par l'autre. Ce serait contradictoire à la

tradition historique et l'esprit libéral de notre peuple. Respectueux de cette diversité, nous devons également acquérir la pleine conscience de notre unité et la renforcer convenablement, surtout sous l'aspect culturel. Unité ne signifie pas soumission des uns aux autres ou une uniformisation externe ; unité veut dire création d'idéaux communs et joie d'avoir une culture que nous appelons tous nôtre. Là où cette unité doit se manifester avec le plus d'énergie c'est face aux autres pays ; c'est dans le rapport entre national et étranger que nous devons renforcer le plus le sentiment de patrie, par-dessus les différences régionales. Et nous n'exposons, dans ces propos, aucune théorie nouvelle ; ils correspondent à la conception traditionnelle et orthodoxe du catalanisme. Cela ne signifie pas, c'est clair, que nous voulions faire obstacle à aucun aspect possible d'expansion catalane qui puisse se présenter opportunément et qui soit viable.

III

Des deux erreurs que nous combattons, la première, qui limite notre patrie au territoire des quatre anciennes provinces, est sans doute la plus répandue et invétérée. Les manifestations de la conscience nationale au cours du Moyen Age (le chroniqueur Muntaner et le roi Pierre III les ont exposées magistralement) répondent au sentiment intégral de patrie. L'affaiblissement et la disparition du sentiment d'unité coïncide avec le temps de décadence, et inutile de dire que la nation qui nous gouverne de l'extérieur, a cherché — et cherche encore — par tous les moyens, à encourager et à accentuer les divergences entre les pays catalans. Heureusement, peu à peu, la renaissance restaure l'ancien esprit de totalité. Un grand chemin a été fait, mais il faut reconnaître que nous n'avons pas encore atteint la pleine conscience collective. Le meilleur résultat de la commémoration du Centenaire de la Renaissance devrait être d'extirper tout ce qui s'oppose à la réalisation immédiate de cet idéal. Et nous croyons sincèrement que la seconde déviation à laquelle nous avons fait allusion — bien qu'elle soit la fille d'une noble et fervente intention patriotique — constitue un très sérieux obstacle pour y parvenir.

IV

Dans la question occitaniste, vous trouvons aujourd'hui, entre nous, une fluctuation de concepts : parfois l'Occitanie est la somme de plusieurs régions qui forment une seule nationalité (comme la définissait déjà Joseph Aladern au début du siècle) ; d'autres fois, l'Occitanie est un ensemble de nationalités à la personnalité propre qui forment vaguement une « supnation ».

Dans les deux conceptions indiquées se trouve très répandue l'opinion que tous les territoires allant du Limousin au sud de Valence, et des Alpes à l'Atlantique, parlent une seule langue avec diverses nuances ou dialectes, lesquels — suppose-t-on — sont peu divergents. Cela conduit naturellement à la conclusion que dans le grand cadre de la prétendue langue occitanique se trouvent sur un même pied d'égalité le valencien et le catalan, le limousin et le provençal, le gascon et le majorquin, etc.

Il faudrait bien réfléchir sur le danger que cela renferme pour la conscience de l'unité de la langue, alors que de prime abord cela pourrait sembler le contraire : au lieu d'élargir l'aire géographique de notre idiome, comme on pourrait croire, le catalan est dilué dans cette unité linguistique supérieure et morcelé en d'autres langues ou dialectes : l'occitanisme ainsi conçu tend indirectement à opposer à la langue catalane une langue valencienne et une langue majorquine, avec la même raison qu'il y aurait pour l'existence d'une langue minorquine, ou de Lleida ou de Castellón, etc.

Sinon, il y a une raison scientifique qui s'oppose à ces théories occitanistes. Aujourd'hui, la linguistique affirme que le catalan et la langue d'oc — connue de tous les romanistes sous le nom de provençal — sont deux langues différentes, constituent deux groupes linguistiques distincts, malgré les similitudes de diverses sortes que l'on peut y trouver, lesquelles ne sont pas plus grandes qu'entre l'espagnol et le portugais. Certaine variété du provençal est certes facile à comprendre pour un catalan moyennement éclairé, mais cela ne veut pas dire identité de langue. Il ne viendrait à l'idée de personne de dire que le catalan et l'italien font partie d'une même unité linguistique pour le seul fait qu'un public catalan peut suivre avec une relative facilité une pièce de théâtre en italien, langue facile si on la compare avec certains des parlers occitans, comme l'auvergnat ou le

gascon, qui ne sont compréhensibles que par celui qui les a spécialement étudiés.

Pour la comparaison des deux langues nous devons prendre spécialement en compte l'époque des textes comparés et les dialectes auxquels ils appartiennent. Il faut se référer, naturellement, à l'époque actuelle, et les termes de comparaison ne doivent pas être les dialectes marginaux, mais ceux qui ont cristallisé en langues littéraires (deux écrivains dont la langue peut servir à cette fin seraient Mistral et Verdaguer). Si nous comparons des textes catalans primitifs avec les provençaux contemporains, nous nous trouverions dans le cas de similitudes que tous présentent également avec ceux des autres langues romanes. Il faut écarter la poésie des troubadours catalans, qui utilise exclusivement le provençal — comme les troubadours italiens adoptent également le provençal, comme le roi Alphonse X de Castille écrit en galicien et comme les anciens écrivains d'Angleterre utilisent le français — et celle de nombreux poètes catalans des XIV^e et XV^e siècles, et même certains textes en prose qui contiennent de nombreux provençalismes, fait comparable à l'influence linguistique castillane sur nos écrivains de la décadence.

Cette position qui est la nôtre ne nous prive pas d'apprécier pour toute leur valeur les fortes raisons (proximité, parallélisme des renaissances occitane et catalane, cordialité actuelle entre les élites des deux pays) pour étudier avec intérêt la langue, la littérature et l'histoire des terres occitanes (Gascogne, Limousin, Auvergne, Languedoc et Provence) et pour intensifier les échanges entre les uns et les autres (dans les ordres littéraire, artistique et autres aspects culturels), que maintenant plus que jamais il convient de stimuler. De façon particulière, nous voulons exprimer notre sympathie à ceux qui cultivent les arts, la littérature et les sciences des terres occitanes qui ont exprimé leur affectueux intérêt pour notre terre et sa culture.

V

Nous insistons sur l'importance qu'ont à l'époque actuelle, les confusionnismes et les hésitations sur le concept de Patrie.

Rappelons-nous l'affaiblissement que comporta pour nous l'emploi du nom d'Aragon pour désigner la confédération catalano-aragonaise ; à l'étranger, la confédération était connue sous le nom de « royaume d'Aragon », et le nom de la Catalogne perdait injustement sa valeur

internationale précisément à partir de l'intégration nationale accomplie avec les conquêtes de Ramon Berenguer IV et Jacques I^{er}. Il y aurait aujourd'hui un semblable danger si les terres de langue catalane se considéraient comme incluses sous la dénomination d'Occitanie.

Rappelons, d'autre part, combien les hésitations orthographiques et grammaticales ont retardé, au cours du siècle passé, l'affirmation de notre langue littéraire et ont notoirement retardé son expansion [dans la génération] actuelle. Il faut donc éviter que par de semblables hésitations dans la notion de Patrie nous en venions maintenant à perturber et retarder la consolidation dans notre peuple d'une pleine conscience nationale.

Barcelone, mai 1934.**

Pompeu Fabra, R. d'Alos-Monen, R. Aramon I Serra, Pere Bohigas, Josep Maria Capdevila, J. M. de Casacuberta, Pere Corominas, Joan Corominas, Francesc Martorell, J. Massò-Torrents, Manuel de Montoliu, L. Nicolau d'Olwer, Marçal Olivar, A. Rovira i Virgili, Jordi Rubio, Pau Vila.

* *La Veu de Catalunya* comporte ces trois mots en plus.

** *La Veu de Catalunya* porte la date du 30 avril.

COMMENTAIRE

[de Louis Alibert, en languedocien]

Le manifeste qui précède nous paraît mériter un commentaire, d'autant plus qu'il a été signé par une liste d'hommes qui représentent la fleur de la haute culture catalane actuelle.

Notre position idéologique sur les problèmes linguistiques et politiques de ce que nous pouvons nommer le « panoccitanisme » nous rendra ce travail plutôt facile et agréable.

Notre conférence à l'Université de Barcelone, le 18 avril 1933⁷⁸, lors du Centenaire de la Renaissance catalane (fasc. d'*Oc* 10-11), avait

⁷⁸ Note J.L. – Le récit détaillé des cérémonies de ce Centenaire signalent trois conférences de Louis Alibert, le 12 avril « a Barcelona sobre la « Renaixença catalana i la Renaixença occitana », le 17 « A la Universitat, [...] Loís Alibert feu la història de la Reinaxença

déjà clairement marqué les limites de notre occitanisme sur ce double terrain. Tout cela pour fermer catégoriquement la porte à certaines idées d'unification politique et linguistique occitane nées dans des cerveaux plus enflammés que sensés des deux versants des Pyrénées.

Nous sommes donc parfaitement d'accord avec ce manifeste en tout ce qui concerne l'indépendance et la personnalité politique de la Catalogne en face des terres occitanes de ce côté.

Pour ce qui concerne l'unité intérieure de la Catalogne, plusieurs fois, dans cette revue, nous avons montré que pour nous il y avait et il ne pouvait y avoir qu'une Catalogne et qu'une langue catalane de Salsas à Oriola et de Benabarre aux îles majorquines.

Cela dit, nous sommes tout à fait à l'aise pour exposer de sérieuses réserves, quand le manifeste examine la position du catalan parmi les langues latines.

Si nous avons bien compris, les signataires de ce document considèrent que le catalan est une langue latine indépendante de l'occitan, autant que l'italien, l'espagnol, le français, le roumain ou le portugais. Ils invoquent l'autorité de quelques philologues actuels pour appuyer cette théorie. Nous voulons pas nier que Fouché, Grieria et quelques autres sont plus ou moins de cet avis. Cependant, on nous permettra de rappeler que l'immense majorité des savants de Raynouard à Meyer-Lübke, en passant par Milà i Fontanals, Diez, Ronjat et beaucoup d'autres, ont reconnu l'étroite parenté du catalan et de l'occitan. Et que dirons-nous de Maragall et Prat de la Riba qui l'ont affirmée avec tant d'énergie.

D'une autre façon, sans nous soucier de l'autorité d'aucun philologue en chambre, nous défions qui que ce soit de montrer que le parallélisme du catalan avec l'occitan puisse être comparé, tant pour les parlers modernes que pour les anciens, avec ce qu'on peut établir avec les autres langues latines. Il faut fermer les yeux à toute évidence pour ignorer l'identité phonétique, morphologique, syntaxique et lexicographique de nos parlers populaires naturels. Il est vrai que pour pouvoir juger sainement il faut connaître profondément les parlers occitans et catalans. C'est une condition très rarement réalisée chez les

Occitana » et le 18 « a la Universitat, amb conferències de Pompeu Fabra [...], i Loís Alibert, que fa història del moviment de renaixença occitana. ».

philologues. Ce n'est pas une vision superficielle de textes francisés ou espagnolisés qui peut permettre de tirer des conclusions de valeur définitive.

Pour éviter les longueurs et fournir une démonstration aisément compréhensible dans ce fascicule, nous allons mettre sous les yeux de nos lecteurs des textes anciens traduits dans la langue de la même époque et des textes modernes traduits en langue moderne. Cela vaudra mieux que les plus savants plaidoyers que nous proposons de reprendre sous une autre forme.

Nos lecteurs ne douteront pas de l'existence d'un groupe de parlers occitano-romans incluant les parlers catalans et les parlers occitans. Que cela soit dit sans préjudice de la catégorie de langue de culture que nous ne songeons pas à marchander au catalan littéraire, ancien ou moderne. Cette existence est fondée sur un substrat ethnique et un développement historique communs plus que millénaires.

Nous avons eu la satisfaction de constater par les échos qu'a réveillés ce manifeste dans la presse barcelonaise, valencienne et majorquine, que nos idées étaient loin d'être en désaccord avec les milieux catalanistes. La valeur de l'idée occitaniste est appréciée à sa juste mesure. Les diverses entités qui ont adhéré au manifeste n'ont pas négligé de marquer l'intérêt qu'elles accordent à l'occitanisme.

Voici la conclusion de la lettre adressée à Pompeu Fabre par un groupe d'écrivains et de patriotes majorquins :

« Et hors des frontières que marque notre langue, parmi les peuples frères que nous chérissons avec une loyale affection, nous voulons dire comment nous avons près du cœur cette Occitanie du royaume pyrénéen rêvé par le poète, dans une ville où naissait notre roi Jacques et qui garde en terre de Provence les cendres et la gloire de Mistral ».

A. Senent i Mico dans « El Camí » de Valence, défend l'idée occitane dans un article ardent qui va bien au delà de ce que nous pensons nous-mêmes. À propos de l'unité des parlers occitans, il n'hésite pas à écrire : « Bien sûr du fait de nous réunir dans un même État fédéral, nous trouverons les dialectes de ce côté-ci des Pyrénées plus unifiés que ceux d'au-delà des Pyrénées, qui ont été influencés par une troisième langue. Mais ce n'est pas suffisant pour assurer qu'il existe une langue catalane en face d'une gasconne ou auvergnate, puisque toutes sont les formes dialectales de cette langue que nos

ancêtres ont appelé limousine en reconnaissant qu'elle était la même parlé en Limousin ».

S. Cordonet, dans divers articles de « Clarisme » de Barcelone, avec toute la fougue de la jeunesse, voit dans l'Occitanisme le développement naturel du catalanisme : « Notre terre étant unie, matériellement et spirituellement, avec les sœurs d'Occitanie, nous lui (à l'Espagne) démontrerons ce que vaut la culture et la pensée de la Catalogne ! ».

« Nous insistons : Oc ! Occitanie ! Catalogne ! »

Enfin, pour terminer voici la lettre [en catalan] que nous écrit le premier des signataires du manifeste, notre maître, l'illustre Pompeu Fabra :

7 mai 1934

M. Louis Alibert,

Cher ami, vous savez combien je vous estime et combien j'estime l'œuvre linguistique que vous réalisez en Occitanie, parallèle à celle que nous avons réalisée en Catalogne. Si j'ai signé, donc, le manifeste qu'ont rédigé quelques philologues catalans (et que je suppose que vous ne tarderez pas à connaître), c'est parce que je n'ai d'autre but que de mettre fin aux lamentables confusions qui constituent un danger pour notre mouvement nationaliste, sans qu'en aucune manière je veuille aller, avec lui, contre l'entente cordiale qui doit exister entre les deux peuples frères, le nôtre et le vôtre. Vous ne devez y voir aucune désaffection à l'égard de votre terre, dont tous les signataires sont de bons amis. Seulement, nous pensons que le désir de nous aider mutuellement dans nos revendications, nous ne devons pas le fonder sur des théories qui ne correspondent pas à la réalité et qui, par conséquent, nous feraient à la longue plus de mal que de bien : ici elles font déjà du mal. Il ne convient pas pour le moment d'aller (comme l'ont fait certains occitanistes catalans) au-delà des déclarations faites par vous et moi le jour où vous avez donné votre conférence à l'Université de Barcelone. L'adhésion de Nicholas Olwer et la mienne à ce manifeste ne signifie absolument pas un tiédisme de notre occitanophilie ; soyez-en sûr !

Cordialement vôtre
POMPEU FABRA.

[Conclusion de Louis Alibert, en languedocien]

Nous autres, Occitans, nous pouvons donc souscrire volontiers à ce manifeste en dehors des réserves que nous avons formulées sur le classement du catalan parmi les langues latines. Nous continuerons à le considérer comme un idiome occitano-roman, surs d'être en accord avec la majorité des savants qui ont étudié la question, et avec la réalité vivante. La lettre si amicale de M. Pompeu Fabra, le véritable restaurateur et le meilleur connaisseur du catalan moderne, nous laisse clairement entrevoir que, jusqu'à ce dernier point, notre désaccord est plus apparent que réel et davantage dans les mots que dans les faits. L'avenir peut modifier les positions de nos descendants ; mais pour l'instant, ce serait une œuvre vaine, sinon périlleuse, d'aller au delà des bornes posées par le manifeste : l'occitanisme doit rester sur le plan culturel et économique en se gardant des rêves unitaristes.

L. ALIBERT.

Documents n° 5 et 5 bis

<http://paper.avui.cat/cultura/detail.php?id=47146>

Eva Piquer

La nació utòpica

Extrait du compte rendu de *La il·lusió occitana* d'August Rafanell

Avui du 15 février 2007, p. 41.

I [August Rafanell] dona per acabat el recorregut l'any 1954, coincidint amb la distribució de la segona edició del diccionari Fabra. Tot i que en teoria es tractava d'una simple reimpressió de la primera edició, s'hi detecta una supressió significativa : allà on el 1932 Fabra descrivia el mot *oc* com « l'antiga llengua provençal », vint-i-dos anys després tan sols en quedava una segona accepció : *oc* era el « mascle de l'oca ». I punt.

Avui du 15 février 2007, p. 41.

I [August Rafanell] dona per acabat el recorregut l'any 1954, coincidint amb la distribució de la segona edició del diccionari

Fabra. Tot i que en teoria es tractava d'una simple reimpressió de la primera edició, s'hi detecta una supressió significativa : allà on el 1932 Fabra descrivia el mot *oc* com « l'antiga llengua provençal », vint-i-dos anys després tan sols en quedava una segona accepció : *oc* era el « mascle de l'oca ». I punt.

Et [August Rafanell] donne comme terme [de l'abandon de l'illusion panoccitane] ce qui est arrivé en 1954, avec la publication de la seconde édition du dictionnaire [de Pompeu] Fabra. Il s'agissait en théorie d'une simple réimpression de la première édition ; pourtant, il détecte une suppression significative : là où en 1932 Fabra décrivait le mot *oc* comme « l'ancienne langue provençale », vingt-deux ans après il n'en restait qu'une seconde acception : *oc* était le « mâle de l'oie ». Point.

<http://publicacions.iec.cat/repository/pdf/00000068%5C00000085.pdf>

(extrait d'*Estudis romànics*, vol. 31, 2009, publication de l'*Institut d'estudis catalans*, p. 436)

Germà Colón Domènech

[compte rendu de] Rafanell, August (2006): *La il·lusió occitana*.

La llengua dels catalans entre Espanya i França, 2 vol.

Barcelona: Quaderns Crema, 1542 p.

Arribats als anys cinquanta, a Catalunya ja no hi ha gent que es cregui les cabòries del panoccitanisme, potser el que hi queda és un difús enyor. Un segle després de la creació del felibrige, el 1954 apareix la segona edició del *Diccionari general de la llengua catalana* i allà on en l'edició del 1932 es descrivia *oc* com « l'antiga llengua provençal » ara només queda *oc* « mascle de l'oca ».

Parvenus aux années 50, en Catalogne, il n'y a plus personne qui croie aux lubies du panoccitanisme, [tout au plus] en reste-t-il peut-être une vague nostalgie. Un siècle après la création du Félibrige, en 1954, paraît la seconde édition du *Dictionnaire*

général de la langue catalane, et là où, dans l'édition de 1932, *oc* était décrit comme « l'ancienne langue provençale » il ne reste plus maintenant que *oc* « mâle de l'oie »

ETUDES DE LITTERATURE PROVENÇALE

**ADAM ET SON ARBRE CHEZ TROIS ECRIVAINS DE
L'ENRACINEMENT
ANDRE DE RICHAUD, CHARLES-FERDINAND RAMUZ
ET MAX-PHILIPPE DELAVOUËT**

« Il n'y a d'inépuisable que les lieux communs. »
Charles-Ferdinand Ramuz, *Journal*, 11 avril 1904.

Si l'enfer peut paraître une source d'inspiration artistique plus prolifique que le paradis, la félicité se passant le plus souvent de discours, il demeure pourtant que, comme le disait Mallarmé, « on ne peut pas se passer de l'Éden »⁷⁹, parce qu'il fonde non seulement la représentation occidentale de nos origines mythiques, mais aussi la forme que nous donnons à notre aspiration au bonheur. Le paradis n'a pas laissé d'inspirer les écrivains de langue d'oc, de Frédéric Mistral, traducteur de la Genèse, à Max Rouquette chantant le retour à l'élémentaire dans *Vert Paradis*. Pour certains, le regret du paradis, comme celui des « conquêtes perdues »⁸⁰ peut se confondre avec la nostalgie d'un âge d'or de la civilisation provençale. En ce qui concerne Frédéric Mistral, cet âge d'or fut à la fois celui de l'enfance et celui d'un temps où régnait en gloire la langue d'oc – ou langue d'or.⁸¹ Ainsi, parlant de son enfance première au mas de son père, Mistral confie qu'il se remémore « *toujour emé delice aquelo epoco, coume lou paure Adam se devié remembra lou paradis terrestre* ». Recréer le Jardin d'Adam, pour Mistral, consista sa vie durant à œuvrer pour la cause perdue d'une langue de paysan – ou langue de jardinier, avec, comme dira Max-Philippe Delavouët, « ses mots concrets portant la nourriture de l'idée,

⁷⁹ Mallarmé à René Ghil, cité par Ghil, *Les dates et les œuvres*, Paris, Crès, 1887, p.114.

⁸⁰ *Lou Pouèmo dóu Rose*, 1897.

⁸¹ *Lis Oulivado. L'Or de Toulouso*, vers 91-96.

langue poussée peu à peu en même temps que le jardin pour coïncider avec lui d'une façon tellement profonde et tellement irremplaçable qu'Adam qui sans cesse renaît n'en a nulle autre pour tout nommer des racines aux ramilles ».⁸²

Nous savons bien qu'après l'euphorie et la démesure de l'industrialisation, certains auteurs du XX^e siècle ont exprimé le besoin d'à nouveau « toucher terre » comme dit Henri Pourrat⁸³, et de chercher le bonheur non pas dans les lendemains qui chantent mais dans le sentiment d'être relié ici et maintenant à un sol, à une terre, en renouant le lien de l'humain avec le naturel. La nostalgie se transforme alors en désir de recréer le Paradis terrestre, ou simplement d'affirmer qu'il est toujours autour de nous, écartant le plus souvent l'héritage d'une culture de la faute originelle.⁸⁴ Différant la quête d'un paradis perdu ou au contraire à venir dans une vie future, éventuellement purement spirituel, l'homme moderne cherche à retrouver le paradis sur terre, en cherchant à le recréer ou mieux, en apprenant à déceler sa présence dans le monde tel qu'il est.

Au centre du Jardin, l'arbre, image primordiale, pousse les ramifications de ses symboles dans l'imaginaire de nos cosmogonies. Arbre de vie et arbre crucial, il en est le cœur et l'axe. Auprès de lui, créé à son image, se tient Adam. Adam dans sa solitude et son attente d'Ève.

Trois textes du XX^e siècle⁸⁵ nous semblent exprimer cette thématique avec une force particulière : *La Création du monde*

⁸² *La Dicho dóu vièi Granouien*, album *Patrimòni*, Grans 1980.

⁸³ Cf. *Toucher terre*, La Cigale, 1936.

⁸⁴ Sur les interprétations « naturistes » du livre II de la Genèse dans la littérature contemporaine, nous renvoyons à l'article *Éden* du *Dictionnaire des mythes littéraires*, sous la direction de Pierre Brunel, éditions du Rocher, 1988, p. 542.

⁸⁵ Parmi un ensemble immense, sur l'étude duquel nous renvoyons aux travaux de Robert Couffignal, et notamment à *La Paraphrase poétique de la Genèse de Hugo à Supervielle*, éditions Minard, Les Lettres Modernes, Paris, 1970.

(1929) d'André de Richaud⁸⁶, *Adam et Ève* (1932) de Charles-Ferdinand Ramuz⁸⁷, et *Pouèmo pèr Èvo* (1952) de Max-Philippe Delavouët⁸⁸. Ces trois textes divergent fort par le style, ou plutôt par ce que Ramuz appellerait le « ton », ainsi que par la forme – le premier est un poème en prose, le second un roman, le troisième un long poème – mais ils se rejoignent, au pied de l'arbre d'Adam, dans une certaine visée commune. Chacun de ces trois auteurs fut un homme « bien campé sur son pays » sans être un folkloriste, mais semblant chercher une réponse universelle à une question posée, en creusant à la verticale « comme un puisatier » dans son jardin natal.

En premier lieu ils ont en commun le choix d'une langue « de paysan », à des degrés divers toutefois. Le Provençal André de Richaud (né en 1907), qui à ses heures écrivit dans la langue de Mistral, donne la parole à un paysan du Comtat, et mêle le mode oral au lyrisme de son poème en prose. Il ne craint pas de le souligner auprès de son auditeur, avec une pointe de complaisance régionaliste teintée d'humour :

« Ne sens-tu pas circuler dans mon monologue, un petit souffle de mistral ? Revenir cet accent soleilleux que je croyais perdu depuis plus d'un an et un jour, et n'entends-tu pas passer, dans ces phrases du langage le plus pur, des expressions parfumées comme des olives que je garde longtemps dans ma bouche pour en tirer toute l'huile ? »⁸⁹

De son côté le Gransois Max-Philippe Delavouët (né en 1920) ne pouvait se contenter d'un accent, ni de cantonner sa langue

⁸⁶ Paru chez Bernard Grasset, Paris, 1929.

⁸⁷ Editions Mermoud, Lausanne, 1932. Nous utilisons pour ce texte la pagination de l'édition de l'Age d'Homme, Lausanne, 1978.

⁸⁸ Publié dans la collection des Livres du Bayle-Vert, Grans, 1952, puis dans *Pouèmo I*, éditions José Corti, Paris, 1971, et réédité séparément par le Centre Mas-Felipe Delavouët, Grans, 2010.

⁸⁹ *Op. cit.*, p. 19.

provençale à quelques petits textes secondaires. Elle s'impose à lui comme une évidence, tout d'abord parce qu'elle est sa langue maternelle, mais aussi parce qu'elle permet « le contact immédiat avec les choses »⁹⁰, étant une langue plus concrète – et par conséquent plus sensuelle que le français. « Ce que j'aime dans le provençal, dit Delavouët, c'est qu'il s'agit encore d'une langue neuve. Elle n'a pas été usée, elle est encore concrète, les mots contiennent encore leurs objets. Le français depuis longtemps a perdu ce caractère. Pour nous, le provençal est comme le français du *Roman de la Rose* - il a conservé sa sensualité. Le printemps d'une langue est fait pour la poésie, mais ensuite elle devient plus abstraite et passe à d'autres choses. »⁹¹

Ecrivain de langue française, le Vaudois Charles-Ferdinand Ramuz (né en 1878) adopte cependant une langue de paysans⁹² – même s'il la recrée poétiquement – pour la même raison qui le pousse à mettre en scène des paysans⁹³ ; ceux-ci, parce qu'ils paraissent plus proches de la nature, plus dégagés des contingences des modes et du temps, en un mot, plus universels ;

⁹⁰ C.-F. Ramuz, *Raison d'être*, C. Tarin (Cahier Vaudois), Lausanne, 1914. Nos citations se réfèrent à l'édition des *Œuvres complètes* des éditions Rencontre, Lausanne, 1968. p. 47.

⁹¹ In « Poètes provençaux d'aujourd'hui », revue *Polyphonies*, op. cit., p. 21-22.

⁹² Sur Ramuz et son rapport à la langue française, cf. *Lettre à Bernard Grasset* (citée dans sa version originale parue en 1928 sous le titre *Lettre à un éditeur*, in *Six Cahiers*, n°2, Lausanne, novembre 1928). Ainsi que *Pour ou contre Ramuz*, *Cahiers de la Quinzaine*, 17^e série, 1^{er} cahier, Edition du Siècle, Paris, 1926. Sur son rapport à la langue d'oc et à la Provence, cf. Céline Magrini, « Charles-Ferdinand Ramuz, poète de langue d'oc ? », in *Bulletin des Amis de Ramuz*, 25-26, 2009, p. 174-183.

⁹³ A l'aube de sa création littéraire, Ramuz écrivait dans son journal : « Je mettrai en scène des paysans, parce que c'est en eux que je trouve la nature à l'état le plus pur et qu'ils sont tout entourés de ciel, de prairies et de bois. » (début avril 1904).

et celle-là, parce que, langue du concret, elle satisfait chez Ramuz à la fois son horreur de l'abstraction et son amour du général⁹⁴.

Au-delà du choix de la langue, Ramuz et Delavouët ont en commun de considérer la poésie comme permettant d'accéder au mythe à partir de l'élémentaire. Sur le plan de l'écriture, ils visent une représentation symbolique qui n'abolit pas l'objet en faveur de l'idée, mais au contraire qui le replace dans un tout où se découvre le mythe. Sans doute Delavouët aurait-il souscrit à cette déclaration de Ramuz dans *Raison d'être* :

Le particulier ne peut être, pour nous, qu'un point de départ. On ne va au particulier que par amour du général et pour y atteindre plus sûrement. On ne va au particulier que par crainte de l'abstraction, qui se substituerait sans lui au général, avec quoi on peut la confondre, mais qui est tout le contraire. On entend par général ce qui est vivant pour le plus grand nombre ; l'abstraction est idée, le général est émotion. On ne veut point que l'objet, pour se communiquer, soit transporté sur un autre plan, on veut seulement qu'il se dépouille. On n'en tire pas une théorie, on en tire une sensation⁹⁵.

Charles-Ferdinand Ramuz et Max-Philippe Delavouët ont en partage un intérêt assumé pour le lieu commun considéré dans un retour aux sources de la pensée. « Il n'y a d'éternellement neuf que l'éternellement vieux. Il n'y a d'inépuisable que les lieux communs. Il n'y a que deux choses qui intéressent : l'amour et la mort. Tout sujet qui sort de l'ordinaire de la vie ne mérite aucune attention »⁹⁶, écrivait Ramuz en 1904. Et bien plus tard, en 1978, Delavouët s'exprimerait en termes similaires à propos des « images primaires » : « Nous devons redécouvrir le lieu commun. Cela n'empêche pas d'être original, mais les gens

⁹⁴ « L'amour du général, et le dégoût de l'abstrait. A concilier ces deux choses », notait Ramuz dans son journal, le 27 juillet 1908.

⁹⁵ *Raison d'être*, op. cit., p. 57.

⁹⁶ Charles-Ferdinand Ramuz, *Journal*, 11 avril 1904

mettent trop l'accent sur l'originalité. Je crois beaucoup aux lieux communs. (...) Depuis le commencement du monde, l'âme n'a jamais réagi qu'à une ou deux grandes familles d'images élémentaires. »⁹⁷

Adam et Ève, l'arbre au centre du paradis, permettent ce « réaffrontement à une réalité première, ce recours au fait brut, à la chose perçue sans intermédiaire »⁹⁸ que chacun à sa façon s'était donné pour but dans son travail d'écriture.

PRÉSENTATION DES ŒUVRES

André de Richaud est un jeune homme de vingt-deux ans lorsqu'il rédige *La Création du monde*. Il vient de rencontrer Joseph Delteil (qui avait lui-même de fortes attaches languedociennes), dont il a écrit une biographie enthousiaste, et celui-ci lui a proposé de collaborer à un projet de l'éditeur Bernard Grasset pour une collection sur les « Grands événements du monde ». Dans ce qui peut ressembler à une forme d'humour perfectionniste, André de Richaud choisit de commencer par le commencement, et propose un texte sur la création du monde, qui sera finalement le seul de cette collection. Il le rédige « fiévreusement en quelques jours » au cours de la Semaine Sainte de 1929⁹⁹, et Grasset le publie en juin 1930. Poème en prose, fable mythologique, *La Création du monde* paraît a posteriori une œuvre d'ouverture, écrite à une période où le jeune poète élabore le terreau de ses œuvres à venir, ainsi que le remarquait Marc Alyn, à la suite de Pierre Seghers¹⁰⁰ : « A vingt-

⁹⁷ Extrait d'un entretien paru dans *Fountains*, printemps 1978, traduit par Jean-Yves Masson pour la revue *Polyphonies*, « Poètes provençaux d'aujourd'hui », n° 21-22, 1997, p. 30.

⁹⁸ C.-F. Ramuz, *Raison d'être*, op. cit., p. 13.

⁹⁹ Marc Alyn, *André de Richaud*, dans la collection « Poètes d'aujourd'hui » des éditions Pierre Seghers, n° 147, Paris, 1966, p. 39.

¹⁰⁰ Cf. Pierre Seghers dans la préface de l'édition de luxe de *La Création du Monde*, 1949, citée dans *André de Richaud*, in *Le temps qu'il fait*, Cahier 34, 1985, p. 143 : « Dix ans avant de les écrire,

deux ans, on dirait que l'auteur tient déjà entre ses mains tous les fils de la tapisserie qu'il s'apprête à tisser ». ¹⁰¹

Dans un café que l'on devine parisien, à la faveur de la nuit et de l'alcool qui lui distille le savoir, un Provençal ivre raconte le secret de la genèse à un interlocuteur anonyme et muet ; un secret que le paysan comtadin se transmet de génération en génération : « J'ai la création du monde dans le sang comme d'autres portent de sales maladies de père en fils », confie-t-il. L'homme qui parle ainsi est un « homme de la terre » qui a besoin de s'en souvenir, de se rassurer sur sa parenté avec l'arbre enraciné profondément dans son jardin : « Dis-moi encore une fois que je suis bien un homme de la terre malgré cet anneau d'or au poignet et ces alcools peu sincères qui s'enchaînent et se bousculent dans mon estomac mystérieusement éclairé ; que j'ai bien l'air d'être le frère d'un bel arbre et que je peux savoir comment s'est faite la Terre. » Comme en réponse à cette demande, Pierre Seghers comparera l'écriture de Richaud à l'écoulement d'une sève :

« Il écrivait comme on saigne un pin, ses mots sentaient la sève et l'anis, les collines et le soleil, la poudre des chasseurs et les chemins creux à l'automne. L'âme de sa terre passait en lui, cette fièvre née des paluds, des anciens marécages, qui faisait vaciller parfois le Comtat – et Richaud – comme un grand tournesol. » ¹⁰²

Villageois exilé à la ville, l'évocation de son pays natal le rend lyrique. Ce personnage ressemble étrangement à une prémonition de son propre exil parisien (André de Richaud devait s'installer à Paris deux ans après la publication de la *Création du monde*), où

L'Amour fraternel, La Fontaine des lunatiques, La Douleur, tous ses livres se préparaient. Il les vivait secrètement. Après sa première plaquette, *Comparses*, il imaginait une *Création du monde* toute barbouillée de couleurs. »

¹⁰¹ Marc Alyn, *André de Richaud, op. cit.*, p. 64.

¹⁰² *Ibidem*.

il fréquentera les cafés littéraires et, en disciple de Baudelaire, Verlaine et Apollinaire, fera couler l'alcool dans les veines de son inspiration. Le dit pays natal se confond avec le premier jardin de la Genèse :

« A travers tous ces fils d'alcool qui s'emmêlent dans mon gosier, entends combien ma voix devient plus magistrale et pleine de lumière. C'est que, ce soir, je te parlerai de mes grands platanes et de mon interminable rivière et aussi de mon ciel tour à tour, selon l'ordre de Dieu, chauffé à blanc ou trempant ses longues étoiles dans la plus fraîche des nuits. »

Malgré tous les amis fervents qui entourèrent André de Richaud de leur fidélité, Joseph Delteil, Joseph d'Arbaud, François Mauriac et bien d'autres, l'orphelin en lui, le cœur trop sensible, souffrait sans doute de ce sentiment profond de solitude que procure la peur de ne pas être aimé, de ne pas être entendu. Pour lui comme pour l'homme ivre dont l'image se multiplie dans les yeux d'un interlocuteur taciturne et dans les miroirs du café, la parole, retissant le mythe et se l'appropriant, crée le lien vital avec l'autre, remédie à la solitude. André de Richaud peint la solitude de Dieu au cœur de sa propre création¹⁰³, la solitude de Dieu qui ne chasse pas Adam du paradis mais s'en retire lui-même, parce qu'il se sent abandonné. Puis il dit la solitude d'Adam et Ève au milieu d'un monde déserté par Dieu... Le temps de la dire, cette solitude primordiale, métaphysique, abolit celle d'un pauvre homme accoudé au zinc d'un café citadin et réclamant l'attention d'un inconnu, et au-delà, celle d'un jeune poète s'apprêtant à publier *La Douleur*.

Le récit s'articule en quatre parties nommées « Le monde », « Adam et Ève », « L'âne et l'enfant » et « Le vin et la mort ».

¹⁰³ « Il restait de longs instants immobile, le sang à la tête, puis reprenait sa course à travers sa solitude, Robinson... », *La Création du monde*, op. cit., p. 55.

Dieu, auquel le conteur donne une apparence humaine, une divine naïveté, et la sensualité vertigineuse de l'Artiste qui conçoit les mille formes et les mille joies de la matière. Le Créateur du monde n'est pas Dieu le père, mais le fils, que Dieu le père a enfanté tout endormi pour qu'à son réveil il crée le monde. Du père, il n'en sera pas question – « celui-là je ne t'en ai pas parlé parce que tu es trop bête pour pouvoir t'en faire une idée », signale le conteur. Le Créateur ne peut-être, dit-il, que « jeune et beau » : « Un Dieu vieux aurait-il été capable de bâtir tout seul cet enchantement de formes, de couleurs et de sons où il nous a permis de vivre ? »¹⁰⁴. En se mettant debout dans ce qui n'est pas encore le monde mais le « Grand Extra », Dieu crée la verticalité et la dimension, puis il danse sa joie d'être dieu, pendant dix siècles. Comme le dieu danseur d'*Ainsi parlait Zarathoustra*, c'est un Dieu fait à la ressemblance de l'homme qui danse dans le monde encore inachevé. Après quoi il crée la lumière et tel un peintre suscite les espaces en leur assignant des couleurs. Et la création du monde commence, les animaux, les fruits, les saisons naissent du plaisir de Dieu. Mais Dieu finit par éprouver la solitude et la mélancolie, d'où lui naît un désir nouveau. Alors de l'empreinte de son propre corps dans le sable lui vient l'idée de l'homme, qu'il pressent comme une sorte de chef-d'œuvre fait pour l'exprimer le plus totalement, et pour la création duquel il sollicitera les forces de toutes ses créatures précédentes. André de Richaud décrit le bonheur originel comme une étreinte fusionnelle et charnelle, presque érotique, entre l'homme et Dieu. Pourtant Dieu décèle en l'homme un manque qu'il ne peut combler lui-même, et décide de lui donner une compagne. Mais, comme il avait fait Adam de soleil et de vent, il fait Ève de nuit et de mystère. Elle a part à l'ombre qui un jour s'est détachée de Dieu que sa présence inquiétait, et qui, accueillie par la nuit, est devenue Démon. L'élan d'Adam vers Ève, soufflé par Dieu, imité par tous les animaux, a pour effet d'exclure Dieu : « L'Ère humaine commençait, Dieu devenait inutile. » Dieu est

¹⁰⁴ Idem, p. 24.

malheureux. Et voilà qu'il rencontre à nouveau son double ténébreux et terrifiant ; et un Dieu en larmes demande à Adam de brûler son corps divin sur un grand bûcher. Avant de s'en aller, banni volontaire, Dieu offre à Adam et Ève deux dons : les songes qui peupleront leur sommeil et feront d'eux des inventeurs et des artistes à son image, ainsi que l'arbre de vie :

« Il désigna aussi, non loin de là, une caverne où l'homme pourrait se défendre de l'hiver et lui dit qu'il la reconnaîtrait à un pommier ployant sous les pommes toujours mûres, même dans la saison des grands froids. Il dit aussi à l'homme que ce pommier éternellement mûr ne devait jamais être touché parce qu'il rappellerait aux générations le passage de Dieu sur la terre. »¹⁰⁵

Dans le « vrai » récit de la genèse selon le paysan comtadin, le « mal de la terre » ne naîtra pas de la transgression de cette recommandation divine : « Non, il ne leur faisait pas une défense, comme on l'a conté ; on sentait qu'il parlait à cet instant, pour lui et qu'il désirait laisser un souvenir sur la terre. Adam et Ève promirent. »¹⁰⁶ Si le narrateur concède l'orgueil d'Adam au modèle biblique, cet orgueil toutefois ne vient pas des suggestions du Serpent, mais de sa fierté de père. Lorsqu'il présente au monde son fils né comme le messie entre un âne et un bœuf, toutes les créatures de la terre, viennent lui rendre hommage. « Et Adam, devant cette adoration universelle, sentait son cœur s'agrandir jusqu'à l'extrême horizon »¹⁰⁷. Si la tentation satanique d'« être comme Dieu » passe par l'accès à la Connaissance absolue, celle d'Adam passe par l'ivresse de se perpétuer dans une autre vie, conjugée à celle de se savoir adoré, joies qu'il croit pouvoir ne pas partager avec le Créateur : « Longtemps ainsi l'orgueil le travailla. » Tout à son orgueil Adam en oublie sa promesse et croque négligemment une pomme de l'arbre sacré. Cette infidélité

¹⁰⁵ *Idem*, p.115.

¹⁰⁶ *La Création du monde, op. cit.*, p. 117.

¹⁰⁷ *Idem*, p.138.

se répercute immédiatement sur l'arbre qui à ce moment-là apparaît moins comme l'instrument que comme le signe de la trahison d'Adam : « Immédiatement le pommier de Dieu perdit son bel éclat et tout devint humain et triste dans le monde. »¹⁰⁸ Il connaît ainsi le sort que Dante imaginait pour l'arbre du Paradis après la faute, réduit à *una pianta dispogliata di fiori e d'altra fronda in ciascun ramo*.¹⁰⁹ Après cela, Adam découvre dans la mélancolie de l'automne le pouvoir du vin, comme un dernier don de Dieu. Puis les hommes doivent apprendre la vieillesse et la mort ; le premier crime, le crime de Caïn, leur enseigne la peur, la méfiance et l'insomnie. Le récit de l'homme ivre ne reviendra pas sur le comptoir, sur les verres qui s'y entassent et les miroirs qui le rassurent. Il s'achève avec tristesse sur le corps supplicié de Caïn, dévoré par ces mêmes oiseaux qui dansaient avec Dieu quand il était heureux.

Le 15 mai 1932, Charles Ferdinand Ramuz écrivait à son ami Henry Poulaille : « Je travaille tout le temps et fais de la métaphysique appliquée (ça s'appelle *Adam et Ève* et c'est fini). »¹¹⁰ Le roman paraissait la même année chez Mermod, à Lausanne. Sur le premier feuillet du manuscrit, Ramuz a biffé cet exergue : « Pour illustrer un vieux mythe d'occident ». Il s'inscrit dans la lignée de ses œuvres faisant référence au texte biblique et à sa mythologie, privilégiant d'ailleurs le début de la Genèse et l'Apocalypse – *Le règne de l'esprit malin* (1917), *Les Signes parmi nous* (1919), *Terre du ciel* (1921) – et met en scène au second plan un personnage récurant de l'œuvre romanesque de Ramuz, le lecteur du Livre, personnage le plus souvent perturbateur et itinérant. *Adam et Ève* est une fable illustrant la tentative de l'homme de remédier à la tragédie fondamentale de

¹⁰⁸ *Ibidem*.

¹⁰⁹ *Le Purgatoire*, XXXII, 321, v. 38-39.

¹¹⁰ Catalogue de l'exposition « Ramuz a cent ans » au Salon des Antiquaires de Lausanne, 9-19 novembre 1978, publié par la Bibliothèque cantonale et universitaire de Lausanne, 1978. p. 127.

sa solitude. Car l'œuvre de Ramuz est toute entière parcourue par la nostalgie de l'unité primordiale, par la souffrance de la séparation, modulée sous toutes ses formes, toujours douloureuse, qu'il s'agisse de l'impossibilité de communiquer, qu'il s'agisse de la mort, ou du simple sentiment de discontinuité, qu'expriment par exemple les titres de *La Séparation des Races*, ou l'inédit *Posé les uns à côté des autres*. Dans une culture chrétienne, et en l'occurrence protestante, ce sentiment est vécu comme une condamnation, terme qui revient relativement souvent sous la plume de Ramuz. L'homme a été chassé du paradis et de son arbre, par sa faute. Le remède, c'est la beauté, qui est accord et convenance, et le rôle de la poésie est de retrouver la parenté et l'unité – c'est tout le sens d'un livre comme *Passage du Poète* : la poésie, permet de renouer les liens perdus entre toutes choses, entre les parcelles éclatées de la création, entre les âmes et entre les mots. Le travail du poète paraît ainsi semblable à celui du vannier qui met ensemble les brins d'osier séparés, qui va de colline en colline, d'un vigneron à un autre, tissant entre eux une trame invisible qui les réconcilie. Le roman *Adam et Ève* est une des allégories paysannes de cette recherche de l'unité qui se décline dans toute son œuvre.

Charles Bolomey est un paysan vaudois comme tant d'autres qui peuplent les romans ramuziens. Il ne sait pas manier le verbe, il ne sait pas parler aux femmes, il ne sait qu'offrir à la terre le travail de ses mains. Sa mère meurt et il se retrouve seul, dans une solitude métaphysique, un vide où l'interrogation nécessaire peut enfin prendre racine. Puis une femme apparaît un jour devant lui alors qu'il était endormi au pied d'un arbre comme au premier jour du monde, (il ne sait pas encore qu'il est arrivé la même chose à Adam). Mais le récit, rétrospectif, est ponctué de citations de la Genèse que Bolomey lira en se remémorant cette scène. Cette femme devient son épouse, puis, un jour, disparaît sans prévenir. La solitude qu'il connaît alors est sans commune mesure avec la précédente, mais la précédente l'avait anticipée, préparée et nourrie. Or survient Gourdou, le *tapseillon* – celui qui répare

la vaisselle cassée, ce personnage itinérant familier des œuvres de Ramuz, qui par ses allées et venues tisse des liens entre les hommes¹¹¹. Il donne à Bolomey une bible, disant que l'explication est dans le Livre. Bolomey se met à lire, et il voit qu'« Adam est seul, page 3 », puis qu'une femme est près de lui : « Ah, c'est comme moi, pense Bolomey. » Il comprend alors que les hommes ont été chassés du paradis, où tout ne faisait qu'un, et que la malédiction les a séparés. Le mal, c'est la séparation, le nombre en est le signe :

Mais c'est ça, la condamnation, parce qu'un et un à présent ça fait deux et qu'*avant* ça ne faisait qu'un, – et on cherche à comprendre et on ne peut pas comprendre.

Il voit qu'ils sont séparés, et nous sommes séparés. Il voit qu'ils sont désunis, et nous sommes désunis »¹¹².

Alors, il se dit qu'il lui suffit de reconstruire le jardin – « Et il voit que c'est un jardin, mais que c'est le Jardin quand même »¹¹³ –, et que la femme reviendra d'elle-même. Il croit qu'il lui suffit de construire un espace clos qui retiendrait ce que le personnage d'un autre roman, *Samuel Belet*, appelait « cette grande image du monde, dans quoi tout est contenu ». En bon paysan il remet son jardin en état, investit dans la restauration de la barrière, car le jardin doit être bien fermé, pour qu'elle ne puisse partir de nouveau – « Il est mal fermé, je le fermerai. (...) C'est un jardin, c'est le Jardin. Je le fermerai seulement pour empêcher le malheur d'y entrer ».¹¹⁴ Il se donne pour objectif de réaliser ce vœu que formulait Ramuz au détour d'une page de son *Journal* en 1912 : « Recréer son innocence ».¹¹⁵ Il faut que le jardin soit beau, et sa

¹¹¹ Cf. notamment *Passage du Poète*, 1923.

¹¹² *Adam et Ève*, *op. cit.*, p. 47.

¹¹³ *Idem*, p. 86.

¹¹⁴ *Idem*, p. 86 et p. 89.

¹¹⁵ *Journal*, 4 septembre 1912, *Œuvres complètes*, éditions Rencontre, Lausanne, 1968, tome 20, p. 184.

beauté seule doit suffire, car Bolomey comprend intuitivement que la beauté rassemble.

Car, se dit-il, nous sommes là pour deviner les choses dans leurs natures particulières : alors elles nous en sont reconnaissantes, n'est-ce pas ? Une parenté intervient. Il n'est plus seul... » ; « Il y a un langage des choses, seulement les hommes ne veulent pas l'entendre, c'est ce qu'il se dit ; et c'est pourquoi ils sont malheureux. On n'est pas séparé, on communique, c'est ce qu'il se dit, prenant dans sa paume le gros bol de faïence, rond et tiède comme un sein. Il est dans la vie¹¹⁶.

Il attend avec confiance, et effectivement la femme revient. Tous deux ne forment plus qu'un à nouveau, le temps d'une rencontre charnelle. Puis l'homme réalise qu'ils sont toujours deux, et que sa quête de l'unité fondamentale n'est qu'une tentative dérisoire et toujours à renouveler.

Et deux encore, mais moins qu'avant ; et deux encore, mais toujours moins.

Un...

[.....]

[.....]

Deux. C'est le mot qui l'a réveillé.

Il n'y a rien eu d'autre d'abord en lui que ce nombre¹¹⁷.

La désillusion les sépare, les emplit d'une honte semblable à celle d'Adam et Ève découvrant leur nudité et se couvrant de feuilles de figuier, et cette fois Adam lui-même chasse Ève de ce pauvre paradis. Alors Adrienne, la maîtresse de Bolomey, qui patiemment a attendu que la place auprès de lui soit libre de nouveau, découvre que l'épouse est partie à la « ruine » du jardin qui apparaît au grand jour :

¹¹⁶ *Idem*, p. 87.

¹¹⁷ *Idem*, p. 154.

Et c'est ainsi qu'elle a connu finalement la ruine du jardin, qui se montre mieux et de plus en plus, parce qu'il apparaît lui-même dans sa nudité, et un éclat trompeur qui était sur lui s'en va peu à peu, découvrant les zinnias brûlés, les capucines grimpantes qui font à terre des tas gluants, les hauts dahlias de près de deux mètres qui pendent tout noirs à leurs tuteurs¹¹⁸.

Deux ans après avoir publié *Quatre Cantico pèr l'age d'Or*, en 1952, Max-Philippe Delavouët publiait le *Pouèmo pèr Èvo*, accompagné de bois gravés de Jean-Pierre Guillermet, dans la collection artisanale des livres du Bayle-Vert. En 1971, le poème fut repris pour l'édition par José Corti du volume I des cinq recueils de *Pouèmo* qui constituent l'œuvre majeure de Delavouët, et où il fait figure d'ouverture. Le *Pouèmo pèr Èvo* s'articule en trois parties d'inégales longueurs, construites de façon parallèle sur le thème de la solitude d'Adam et de sa quête du ciel passant par la conquête d'Ève.

Dans la première partie, Adam s'exprime à la première personne. Il est seul au milieu d'un monde dont il essaie de trouver la mesure, le nommant et l'interprétant. En assistant à sa première aube, il regarde le monde autour de lui, et son regard crée la sensation d'un univers circulaire dont il est le centre. Il s'adresse à Ève qui n'est pas encore parue, et dans cette adresse respire déjà le désir qui le lancera à sa rencontre. Comme les versets de la Genèse sont ponctués de la phrase « Il y eut un soir, il y eut un matin », le monologue d'Adam est également structuré par le lever et le coucher du soleil. Lorsque celui-ci se couche pour la première fois, envahissant le ciel d'une couleur de sang, Adam éprouve l'intuition de la douleur et de la mort, rejoignant exactement la réflexion du conteur de *La Création du monde* : « Je ne peux m'empêcher de songer au tragique de ce premier soir sur la terre ».¹¹⁹ En l'absence de fruit défendu et de transgression

¹¹⁸ *Idem*, p. 160.

¹¹⁹ *Op. cit.*, page 61.

première, la disparition du soleil impose à Adam la première blessure, et peut-être aussi la première manifestation du désir. À peine Adam a-t-il posé les yeux sur le monde, en ayant compris sa leçon essentielle, que naît son désir d'Ève, qu'il doit chercher et conquérir. Au terme d'une longue course durant laquelle Adam prend la mesure de son pays, de la terre et de ses chemins, Adam, le terrien, sent l'appel de la mer, source de tout, d'où Ève va venir à lui telle la Vénus de Botticelli. Au contraire de l'Ève biblique, celle-ci fait reculer l'ombre et l'angoisse, elle est lumineuse et salvatrice. La rencontre d'Ève réunit la mer et la terre, les deux immensités, et « tout » devient « le monde ». Alors Adam entame une sorte de cantique à la beauté d'Ève, qui tient du *Cantique des Cantiques* par sa sensualité ; et son chant est relayé par le chant de toute la création, passant directement des profondeurs aux racines des arbres pour s'élancer vers le ciel, puis revenir aux profondeurs, en un mouvement cyclique, une spirale infinie montrant que la beauté d'Ève met en harmonie toutes choses et résout la jonction entre le ciel et la terre (toujours en passant par les arbres, des racines aux branches).

La deuxième partie est en quelque sorte consacrée à la postérité d'Adam. Le lecteur assiste à un deuxième éveil d'Adam sur le monde. À nouveau l'homme se dresse et pose son regard sur la terre et le ciel, sur un « nouveau soleil ». Le monde est transformé ; il y a des maisons, des navires et des abreuvoirs pour les troupeaux. Ce n'est plus Adam, et pourtant c'est toujours le même - chaque homme le renouvelle, et chaque homme a pour quête de se retrouver lui-même, se connaître et se reconnaître ; c'est le sens du mythe tel que se le réapproprie Delavouët.

Malgré les maisons et les navires, l'homme est « perdu » et seul de nouveau : Ève n'est plus là. Adam a perdu l'état de grâce, son « clair visage », la simplicité pure de l'âme. Tandis qu'Adam et Ève étaient dans la lumière, cet homme-là se réveille au cœur de l'hiver, dans un pays d'ombre et de pluie. Il se désigne lui-même comme un sauvage, un chasseur, une « créature du diable », comme si loin du Jardin, par définition cultivé, et où régnait l'été,

il ne pouvait que retourner à la sauvagerie. Le voilà semant la mort et la disharmonie, et prenant peur à l'idée d'un chasseur plus grand que lui qui pourrait à son tour lui couper les ailes. Pourtant il recherche toujours « du ciel le secret et la clé ». Là affleure l'idée du Jardin biblique, et la nostalgie de ce lieu d'éternité où la vieillesse et la mort n'ont aucune prise. Rejoignant le paysan ramuzien, l'homme comprend qu'il lui faut refaire le jardin, en créant de la beauté, et en retrouvant Ève. Il se dit que l'art permet d'atteindre ce « jardin de songe » en mettant l'homme en connexion avec l'universel (qu'il appelle le bon et le beau). L'élan et l'effort de l'homme pour atteindre ce qu'il appelle le ciel, c'est-à-dire, une forme d'éternité, l'harmonie du premier jardin (« le jardin sans limite », « le songe impossible ») s'exprime dans toutes les formes d'art, Adam devenant tour à tour troubadour, sculpteur, architecte, et même guerrier ou saint. Mais pour exister l'œuvre d'art doit se communiquer, et l'homme doit quitter sa solitude, et la quête de la lumière est à recommencer. C'est alors que, de même qu'Ève était venue de la mer, à nouveau se fait entendre la rumeur des vagues associée au ressac du désir. L'homme et la femme se retrouvent et l'amour apaise les angoisses et les peurs. A nouveau Adam trouve auprès de la femme la lumière et la douceur qui contrebalancent l'obscurité et la violence de son univers d'homme-chasseur, son corps qui contient et résume le monde. L'amour s'impose au-delà de l'art comme la seule réponse, lui seul étant capable de créer les liens qui tiennent le monde, de tisser la cohérence et l'harmonie des choses.

Pourtant la quête d'Adam, toujours renouvelée, se transforme en fuite. Espérant toujours des réponses, il mutile ses racines pour devenir un arbre mobile et voyager sur la mer, tout en continuant de désirer la terre et ses forêts. Sur la mer, l'homme connaît la monotonie de la succession des jours, l'accélération du temps, et l'angoisse de la solitude au milieu de l'immensité. Il comprend alors que fuir au bout de l'horizon ne le changera pas, et que son seul véritable voyage sera celui que la mort lui fera faire. « Cela ne m'empêche pas, moi l'homme de parler » dit-il alors. Car il

comprend aussi que la seule résistance à opposer à la puissance du temps destructeur est le verbe, « le plus fragile support », le verbe, « fait de l'air de tous les temps », le souffle fragile, intangible, et qui pourtant est la vibration première à l'origine du monde. L'homme sur la mer prend donc conscience de son propre néant, mais également que sa parole pose de l'être dans son néant. Non seulement sa parole, mais son chant, l'harmonie de son chant. Il lui faut pour cela dire les « splendeurs premières » du monde, et là est le retour aux origines. L'ambition du poète consistera à dire la beauté essentielle, se dépouillant de la psychologie, du relatif, de l'accidentel. De la sorte il redevient nu, il redevient Adam. « Tout comme moi mon langage est nu », dit-il, comme il dira ailleurs que son art est un art de paysan, ou encore se référant à l'art roman. Retourner à la source des mots, à la simplicité et la fraîcheur du mot concret, dans la langue provençale, est encore une façon de retourner vers le premier jardin.

La première partie se jouait au printemps, la deuxième traversait l'hiver, la troisième partie retrouve l'été. Elle commence comme le songe d'un midi d'été, et renouvelle une troisième fois la quête d'Adam, qui fait cette fois le choix de la solitude, exprimée non plus comme une donnée métaphysique mais comme une rupture. L'homme ne redevient Adam que dans la mesure où il se retrouve seul. Et il ne rencontre le songe que dans la solitude. Ainsi refuse-t-il le travail réglé, le travail social du moissonneur, et, seul sur l'aire, le voilà de nouveau « pivot » d'un espace circulaire. L'exploration des chemins de la terre reprend, refusant les raccourcis, car il lui faut connaître le pays dans toutes ses dimensions, dans ses limites horizontales et sa profondeur. De nouveau il s'élance vers l'aventure, au sens initiatique, mais son attention revient sans cesse à l'ombre, qu'il avait découverte dans la lumière d'Ève, et qui suit désormais son pas comme un petit animal familier. Loin d'être une ombre angoissante, elle sert de faire-valoir à lumière, ainsi qu'à la solitude d'Adam. Dans l'ombre et la lumière réconciliés, la relation fusionnelle du couple les introduit dans une sorte

d'éternité comparable à l'éternité de pierre d'une sculpture romane¹²⁰, le couple reformé s'identifie à celui d'Adam et Ève, non en temps qu'ancêtres mythiques mais comme simple image défiant le temps.

Comme Adam découvrait le monde d'un regard circulaire par lequel il devenait son axe, par un cheminement inverse l'homme guide le regard de la jeune fille, depuis l'horizon (l'horizon de la première strophe) jusqu'à ses bras qui l'enserrent, pour finalement s'ouvrir vers un ciel enfin conquis, lui montrant la rotondité du pays et leur amour qui en est l'axe. Lorsque le regard se porte sur le cercle refermé à l'extrême, les clôtures successives disparaissent soudain et il ne reste que la verticalité de l'axe. L'amour permet ainsi au couple d'atteindre les limites qu'Adam ne pouvait atteindre par la seule force de ses défis. Nouvelle Ève, la jeune fille cueille et présente sereinement à son bien-aimé un fruit sans interdit. Le thème de l'abondance nourricière ressentie par Adam en sa première aube rejaillit ici, dans les arbres multipliés du paradis reconstruit autour du corps de la nouvelle Ève. Après avoir détaillé la générosité et la variété de tous ces fruits permis à son bonheur, l'homme adresse à sa bien aimée un troisième poème d'amour. De chasseur, l'homme qui a trouvé foyer est devenu berger, personnage tant biblique que provençal, qui abrite sa bien aimée et veille sur l'abandon de son sommeil, tandis qu'elle voyage en songe vers d'autres astres et une immensité dans laquelle Adam sait désormais qu'il peut ne pas se perdre.

¹²⁰ Ici Delavouët mentionne Saint-Trophime d'Arles. Les allusions explicites à des lieux géographiques précis sont suffisamment rares chez Delavouët pour être soulignés. Nous renvoyons à l'article de Claude Mauron : « Le portail de Saint-Trophime d'Arles chez F. Mistral et M.-Ph. Delavouët », *Lou Prouvençau à l'escolo*, n° 65, 1973-1974, p. 12-15.

A l'évidence, ces trois textes ne se réfèrent pas à la Genèse comme à une source biblique ainsi que le fit Milton par exemple, encore moins comme expression d'une vision religieuse, mais comme à une légende puissamment ancrée dans l'imaginaire occidental, ou plutôt un mythe au sens moderne du terme, c'est-à-dire désignant moins un contenu fabuleux qu'une façon archaïque d'exprimer une vérité commune, un archétype dans la fonction que lui donne Mircea Eliade, de révéler un modèle exemplaire.

L'IDENTIFICATION D'ADAM

Le roman de Ramuz est des trois textes celui qui s'éloigne le moins du modèle biblique, parce qu'il est moins une réappropriation du mythe qu'une méditation sur celui-ci. Son récit s'organise dans une superposition entre la description romanesque et la citation. Le héros du roman n'est pas Adam, mais il se sert de lui pour comprendre sa propre universalité, et ne s'identifie à lui que dans la mesure où il espère avoir ainsi prise sur sa destinée. Dans le récit d'André de Richaud, Adam est vraiment présenté comme le premier aïeul, rejoignant Ramuz dans la fonction explicative attribuée à la fable primordiale. Mais le rapprochement s'arrête là. Sans compter que chez Richaud l'identification de la condition humaine semble se porter davantage sur le Dieu créateur que sur le premier ancêtre, la *Création du monde* est une extrapolation du texte biblique, une réappropriation poétique et enthousiaste qui le distend jusqu'à des dimensions dont l'auteur se dédouane en les laissant endosser par la fièvre lyrique d'un homme ivre d'alcool. Plus libre encore semble être l'interprétation de Delavouët, au point que la présence du premier arbre appelé pommier par Adam passerait presque pour un clin d'œil malicieux. Et pourtant sous sa plume l'identification à Adam est particulièrement profonde, puisqu'il n'est plus seulement le premier ancêtre, un modèle ou une explication, mais qu'il revit en chaque homme dans son universalité. Ce qui au fond correspond à la tradition, puisque le

terme hébreu *adam* exprime le concept collectif d'humanité.¹²¹ Dans son *Cantico pèr nosto amo roumano*,¹²² Delavouët exprimait cette universalité par la ressemblance d'Adam et Ève tels que les représentent les sculptures romanes avec les hommes et les femmes de son pays :

E coume Èvo, moun Diéu, sèmblo nòsti mouié !
E coume Adam nous sèmblo à travès si malastre !

« Et combien Ève, mon Dieu, ressemble à nos femmes !
Et combien Adam nous ressemble à travers ses malheurs ! »

Pour Delavouët, Adam est d'abord l'homme nu ou à nu devant Dieu, dépouillé de toute représentation de ce qui en lui est accidentel, cet homme « sans moustaches et sans chapeau » d'un chapiteau roman de Cruas qu'il décrit ainsi dans un livre resté inédit intitulé *Images romanes de Provence* :

Mon Dieu,
Je me présente à vous très humblement. Ça, c'est moi, sans moustaches et sans chapeau, c'est mon portrait le plus nu. C'est le portrait d'un homme, puisqu'il suffit que vous et moi y reconnaissons un homme. C'est donc le portrait de l'homme devant Dieu. Il pourrait s'appeler Jean, Pierre ou Paul, Brunus ou Gislebert ; à quoi bon le faire ressembler égoïstement à l'un d'eux ? Que vous importe ! C'est le portrait d'un homme qui ouvre ses bras, non pas comme un général dans le vent frivoltant, mais comme un oiseau ses ailes. C'est moi, mon Dieu...¹²³.

¹²¹ Pour définir l'individu, la Bible utilise l'expression *ben-adam* « fils de l'homme ».

¹²² *Cantico pèr nosto amo roumano* est le quatrième des *Quatre Cantico pèr l'Age d'Or*, publiés en 1950 dans la collection des livres du Bayle-Vert, réédité séparément par le Centre Régional de Documentation Pédagogique de Marseille en 1979. Strophe 27.

¹²³ « Adam et Ève » II, 5.

Cette identification, d'autant plus forte qu'elle est relativement rare sous la plume de ce poète, chez qui le « je » semble le plus souvent indirect et le moi pudiquement placé à distance, est également affirmée dans le *Pouèmo pèr Èvo* : « *Adam, tu que siés iéu* », lit-on à la strophe 43. Un moi dépouillé et nu comme cherche à l'être son art :

Vaqui : tout coume iéu moun paraulage es nus,
mi mot an rèn de rar, es de mot de semano
qu'abihe de dimenche en counservant soun us,
mai en voulènt moustra sa frescour soubeirano,
lou pur de sa primo cansoun
e, à travers chascun, li causo coume soun.

Voilà: tout comme moi mon langage est nu,
mes mots n'ont rien de rare, ce sont des mots de semaine
que j'endimanche, en conservant leur usage
mais en voulant montrer leur souveraine fraîcheur,
la pureté de leur chanson première
et, à travers chacun, les choses telles qu'elles sont (strophe 87).

LA SOLITUDE D'ADAM

Chez les trois auteurs, le discours suit le modèle du second récit génésiaque de la Création, celui que l'on appelle « sacerdotal ». En effet, le premier récit, dit « yahviste », décrit la création de l'homme dans sa dualité sexuelle présentée comme unité existentielle. *Et Dieu créa l'homme à son image, il le créa à l'image de Dieu, il les créa mâle et femelle* (I, 27). Tandis que la mémoire collective et la tradition des imagiers retiennent davantage la solitude originelle d'Adam appelant la création d'Ève dans un second temps. Il ne pouvait guère en être autrement, car le point de départ commun à ces trois méditations poétiques est la solitude d'Adam. De fait, si la solitude est le lot de l'artiste, et de l'écrivain en particulier, Richaud, Ramuz et

Delavouët en ont fait l'expérience de façon exemplaire. Elle oscille entre choix de vie et fatalité, chez le Comtadin orphelin qui s'isola à la fin de sa vie dans une maison de retraite si discrètement qu'on le crut mort, chez le Vaudois qui écrivait dans son *Journal*, en 1902, « Je suis seul de naissance » et donnait à sa maison le nom éloquent de « La Muette », et chez le Gransois également orphelin, qui, fuyant avec constance les mondanités, se vit comme le *parlo-soulet*¹²⁴ d'une langue que l'on n'entend plus.

André de Richaud détourne l'expérience de la solitude sur Dieu lui-même ; au fur et à mesure que s'élabore sa création, la vie prenant son cours lui semble se détacher de lui, à l'image de cette ombre prise par la nuit, donnant naissance au démon. :

Toute la nature parlait à voix basse et l'on sentait que mille choses se faisaient à l'insu de Dieu. De furtifs attouchements entre les pierres et les arbres, conseillés par une ombre errante. Morsure des cailloux, jouissance des branches. Dieu, pour la première fois, se sentait seul et nu dans le monde et voyait cette terre, à laquelle il avait donné la vie, lui glisser entre les doigts¹²⁵.

C'est donc « parce qu'il ne voulait plus être seul » que Dieu décide de créer Adam :

Quand Dieu se vit seul, il entra dans la mer, plongea ses bras jusqu'au fond des abîmes. Des poissons sautaient furieusement d'un trou à un autre, pour voir quelle serait la forme de l'homme futur¹²⁶.

¹²⁴ « Le parleur solitaire », qualificatif que Delavouët donne au prince de *Balado d'aquéu que fasié Rouland*, *Pouèmo* 3, II, p. 38, juste après que celui-ci s'est identifié à l'Adam de la Genèse. On retrouve ce personnage à la fin du même poème (p. 186-188) ainsi que dans *Pouèmo* 5, VIII, p. 114.

¹²⁵ *La Création du monde*, *op. cit.*, p. 65.

¹²⁶ *Idem*, p. 95.

Dieu comprend ensuite que sa présence divine ne peut suffire à combler la solitude de l'homme, et qu'il lui faut créer Ève, de même qu'il a créé les animaux deux par deux :

Il avait compris, aux gestes de l'homme déchaîné qu'il ne pouvait lui seul – son amitié fut-elle grande comme le monde, remplir la vie de sa créature¹²⁷.

Plus tard Dieu se sent seul de nouveau lorsque sa créature fusionne dans l'acte amoureux qu'il lui a pourtant lui-même enseigné – « Dieu comprit combien il leur devenait inutile ». Le conteur le décrit errant seul dans les déserts et dans le silence, un peu jaloux de l'amour de ses créatures.¹²⁸ En revanche, Adam n'est jamais seul ; il jouit de la présence de Dieu, puis de celle d'Ève et enfin de sa descendance, et il meurt entouré de tous les siens.

Chez Ramuz, le personnage de Bolomey éprouve d'abord la solitude originelle d'Adam dans la perte d'Ève-mère puis d'Ève-épouse, puis, lorsqu'il confronte son histoire à celle du Livre. Le récit répète impitoyablement « il est seul », tandis qu'autour de lui « la vie se poursuit », bruyante, nombreuse. Bolomey dans son silence se demande à quoi il sert, se demande si seulement il existe.¹²⁹ Il interprète sa solitude comme une malédiction, la séparation comme la conséquence d'une culpabilité métaphysique, injuste et insupportable en ce qu'elle n'est qu'un héritage.

Il y a donc deux états de la solitude. La solitude d'Adam constatée par Dieu lui-même et qui y remédie en disant : *Il n'est pas bon que l'homme soit seul* (I, 18), et la solitude irrémédiable de l'exil hors du jardin. Pour Ramuz comme pour Delavouët, cette solitude là est symbolisée par l'absence d'Ève, dont le

¹²⁷ *Ibidem*.

¹²⁸ *Idem*, p. 114.

¹²⁹ *Adam et Ève, op. cit.*, p. 19.

retour, ou la conquête, permet d'accéder à l'harmonie originelle. L'absence d'Ève est vécue comme un manque inscrit dans la chair d'Adam, comme s'il savait qu'il aurait dû naître à la fois Ève et Adam, selon la théorie platonicienne de l'hermaphrodite originel. Le paradis résidant dans l'unité première du yin et du yang, la « chute », l'« exil » consiste en leur séparation, source de souffrance. Ainsi Adam ne ressent pas l'exil parce qu'il a été chassé du paradis, mais parce qu'il est privé d'une partie de lui-même qui prend corps en Ève.

Dans la Genèse, avant d'en venir à lui prendre une côte, Dieu place Adam devant la somme de sa Création et lui propose de remédier à sa solitude en nommant chaque chose – *Et Yahweh Dieu, qui avait formé du sol tous les animaux des champs et tous les oiseaux du ciel, les fit venir vers l'homme pour voir comment il les appellerait, et pour que tout être vivant portât le nom que lui donnerait l'homme.* » (II, 19) ; en d'autres termes, comme la parole divine a donné l'être à chaque créature, il propose à Adam – créé à son image – de participer par sa parole humaine à l'œuvre de création. Mais Dieu voit que cela ne suffit pas : *Et l'homme donna des noms à tous les animaux (...) mais il ne trouva pas pour l'homme une aide semblable à lui.* (II, 20). D'une certaine manière, Ramuz et Delavouët sont donc fidèles au texte littéral de la Genèse lorsqu'ils expriment d'une part qu'Ève naît d'un désir d'Adam (ce qu'exprime également André de Richaud)¹³⁰, et

¹³⁰ C'est en tout cas la conclusion de l'herméneutique officielle de l'Eglise : « A la lumière du contexte (Gn, 2, 18-20) il ne subsiste plus aucun doute que l'homme est tombé dans cette torpeur avec le désir de trouver un être qui soit semblable à lui-même. Si, par analogie avec le sommeil, nous pouvons également parler ici de songe, nous devons dire que cet archétype biblique permet d'admettre comme contenu de ce songe un "second ego", lui aussi personnel et également réductible à l'état de solitude originelle, c'est-à-dire à tout ce processus de fixation de l'identité humaine au regard de l'ensemble des êtres vivants (animalia), puisque c'est un processus de "différenciation" de l'homme à l'égard de ce milieu. De cette manière le cercle de la solitude de l'homme-personne se rompt, puisque l'homme se réveille

d'autre part, que ce désir a quelque chose à voir avec la création poétique. Ainsi le roman de Ramuz n'est pas une simple histoire d'amour. En réalité, la conquête d'Ève représente allégoriquement la recherche poétique. Bolomey l'exprime à sa façon simple et en apparence naïve, au moment même où il comprend qu'il lui faut refaire le jardin :

Chaque chose a sa nature, chaque chose veut être aimée dans sa nature. Oh ! Il y en a tant ! et ça va faire tant d'amours ! car nous sommes là pour deviner les choses dans leur nature particulière : alors elles nous en sont reconnaissantes, n'est-ce pas ? Une parenté intervient. Il n'est plus seul, il est parmi des amis, et des amies, lui semble—il, écoutant maintenant grogner le feu comme le chien de garde dans sa niche. Le gros, l'épais, le tendre, le résistant, le dur, le lisse, le grenu, le brillant, le mat : il y a un langage des choses, seulement les hommes ne veulent pas l'entendre, c'est ce qu'il se dit ; et c'est pourquoi les hommes sont malheureux. On n'est pas séparés, on communique, c'est ce qu'il se dit, prenant dans sa paume le gros bol de faïence, rond et tiède comme un sein. Il a faim. Il est dans la vie¹³¹.

LE SOMMEIL ET LE SONGE.

Continuons la lecture de la Genèse. Dieu fait tomber sur Adam un profond sommeil (Gn, II, 21). Il ne s'agit pas d'un simple endormissement, mais de ce sommeil particulier qui dans la Bible s'apparente plutôt à une torpeur où naissent les songes inspirés par Dieu et les révélations qu'il envoie aux prophètes. Or le songe joue un rôle important dans les trois textes qui font l'objet de notre réflexion.

Dans *La Création du monde*, où nous avons déjà remarqué l'anthropomorphisme du Créateur, Dieu avant le commencement

de son songe comme "homme et femme". » Jean-Paul II, Catéchèse du 7 novembre 1979, in *Homme et Femme, Il les créa*, éditions du Cerf, Paris, 2004.

¹³¹ *Idem*, p. 96.

du monde dort dans ce qu'André de Richaud appelle « le Grand Extra », où la matière est en latence. « Il dormait, Dieu, simplement, parce qu'il n'y avait pas un homme pour l'assassiner », dit le conteur, ajoutant plus loin : « Comme un joueur adroit, Dieu se reposait avant de commencer sa tâche. »¹³² Il dort « tout nu dans l'ombre » d'un sommeil habité par le songe où se joue l'œuvre future de la Création :

Tu n'as jamais pensé à ce que peut être le songe de Dieu ? Tu as vu quelques fois ces grands hommes bruns jetés à travers l'ombre des platanes par la sieste des moissons. A quoi peuvent-ils rêver ? Dieu avait le rêve d'un paysan vierge et qui aurait atteint ses vingt ans sans s'éveiller¹³³.

Le sommeil des hommes sera aussi peuplé de songes, mais celui d'Adam et Ève signe l'absence du Créateur. Il leur procure des illusions annonciatrices de frustrations, qui leur font prendre la mesure de l'absence de Dieu : « Ce premier sommeil à rêves ! Dieu, en les quittant, leur avait partagé un pays nouveau. Des contrées chatoyantes et sans limites se coloraient sous leurs paupières baissées. »¹³⁴ Au sortir du songe, Adam et Ève se sentent pour la première fois séparés, pour avoir entrevu des réalités différentes :

Ils avaient fait un bien beau voyage ! Maintenant, assis l'un près de l'autre, ils se regardaient comme s'ils ne s'étaient pas vus depuis longtemps. Inquiets de se voir seuls dans le monde après la multiplication de formes qui étaient venues les visiter parmi leur sommeil. Ils essayaient de reformer en eux les figures entrevues et les paysages qu'ils avaient hantés. (...) Pour la première fois, sans

¹³² *La Création du monde, op. cit.*, p. 24 et p. 25.

¹³³ *Idem*, p. 25 - 26.

¹³⁴ *Idem*, p. 124.

parler, ils se mentaient. Leur visage, tendu vers la lumière du songe, était triste et angoissé. Un secret pesait sur leurs lèvres¹³⁵.

Dans le roman de Ramuz, Louis Bolomey, accablé par son sentiment de solitude, se couche à l'ombre d'un noyer, et se laisse glisser dans une léthargie dans laquelle il semble chercher davantage l'oubli que des réponses. La référence biblique est explicitée sans équivoque par une citation de la Genèse :

« Il était bien. Il était comme quand on va mourir.

.....

Et l'Eternel Dieu fit tomber un profond sommeil sur Adam ; et Adam s'endormit et Dieu prit une de ses côtes, et il resserra la chair à sa place.

Et l'Eternel Dieu forma une femme de la côte qu'il avait prise à Adam et la vit venir vers Adam. »¹³⁶

Ainsi à son réveil, quelqu'un se tient debout devant Bolomey : « c'est une femme », se dit-il, encore incertain de la réalité. Pourtant l'apparition de la femme le réintègre instantanément à cette vie dont il se sentait exclu : « Il était mort ; il est vivant. Il dormait, il est réveillé. »¹³⁷ Parallèlement à ce sommeil profond par lequel Bolomey peut s'identifier à Adam, vient le songe, qui se superpose à la lecture de la Bible et en relaie la médiation. En effet sa rêverie déroule une sorte de fiction autour d'Adam et Ève, inversant le mouvement d'identification, puisque après s'être identifié à Adam (« c'est comme moi », dit-il en lisant), il se représente Adam et Ève en les identifiants à leur tour à des paysans vaudois.¹³⁸ C'est encore au sortir du sommeil, que, longtemps plus tard, tandis qu'au dehors « il fait beau et clair

¹³⁵ *Idem*, p. 125 - 126.

¹³⁶ *Adam et Ève, op. cit.*, p. 21.

¹³⁷ *Idem*, p. 25.

¹³⁸ *Idem*, p. 47 - 48.

dans le monde », Bolomey entend une voix intérieure lui dictant de recréer la « parenté »¹³⁹ et de se réconcilier avec la vie :

Il se réveille de plus en plus, et à mesure qu'il se réveille, il lui semble qu'il rejoint davantage la voix et la vérité qu'elle annonce ; il voit qu'il fait beau et clair dans le monde. (...) Tout est changé, ce matin-là. Il sort dans le jardin parmi les cris du merle. Il regarde ce jardin, c'est le mien ; il est mal fermé, je le fermerai. Les ruches ont perdu leurs couleurs, je les repeindrai. Les plates-bandes n'ont pas encore été retournées, je les retournerai, je suis là pour ça. Tout y est dans un grand désordre, mais on y mettra de l'ordre, car l'ordre est en nous. L'ordre est en moi. Je n'étais plus ; je recommence à être. Il est entré dans la journée comme s'il était né avec elle, comme s'il venait seulement de naître ; il fait le tour du jardin¹⁴⁰.

Ces lignes se trouvent à l'ouverture de la deuxième partie du roman *Adam et Ève*, et, par une coïncidence significative, la deuxième partie du *Pouèmo pèr Èvo* s'ouvre également sur le réveil d'Adam. Ce n'est plus le premier homme, mais c'est toujours Adam, et il a dormi plusieurs hivers, en une sorte de torpeur qui ressemble, en masculin, au sommeil d'une Belle au Bois dormant.¹⁴¹ Il s'éveille au monde pour la deuxième fois, et à nouveau pose son regard sur la terre et le ciel, sur un « nouveau soleil ». Alors revient le songe d'Adam, ce rêve d'atteindre le ciel, qui s'était comme engourdi dans l'hiver, comme la sève aux creux des arbres, car, et nous y reviendrons, dans la poésie de Delavouët le songe semble être une activité de nature végétale. Comme chez André de Richaud et Ramuz, ici le songe permet la projection d'une autre réalité, anticipe l'acte créateur. Le premier

¹³⁹ *Idem*, p. 86 – 87.

¹⁴⁰ *Idem*, p. 93 – 94.

¹⁴¹ Sur le motif de la Belle au Bois dormant dans les œuvres de Max-Philippe Delavouët, cf. Claude Mauron, « L'Endormie et le Veilleur », revue *Polyphonies*, hiver 1996-1997, p. 34-48.

geste de ce nouvel Adam est un geste d'écriture, qui de son couteau taille une croix sur l'écorce d'un arbre :

Sèmpre, s'aussant au bout di branco, aquéu pantai
que s'èro enregouï tout l'ivèr 'mé li sabo
dins la floutanto flour se duerb... E de dous tai
se toun coutèu la rusco entameno e derrabo
e fai uno crous sus l'ivèr,
es lou printèms qu'auras blessa dins l'aubre verd.

Sans cesse se haussant au bout des branches, ce rêve
qui s'était engourdi tout l'hiver dans les sèves
s'ouvre dans la flottante fleur... Et si ton couteau
de deux entailles entame, arrache l'écorce
et fait une croix sur l'hiver,
c'est le printemps que tu auras blessé dans l'arbre vert (strophe
37)

L'ARBRE DU SONGE

L'arbre est le lieu propice du sommeil visité par le songe ; il est si doux de dormir au pied d'un arbre, que dans un poème du recueil *La Fable du monde* – presque contemporain d'*Adam et Ève* de Ramuz – le Dieu créateur de Jules Supervielle pense à ce bonheur offert aux hommes avant même que les arbres soient concrètement sortis de sa pensée :

Je ne sais maintenant ce que je porte en moi,
Mes yeux font de l'obscur et je cherche à mieux voir,
J'ajuste mon regard, la chose se précise,
Elle n'a qu'un seul corps, une espèce de tronc,
Mais le ciel dans le haut en branches le divise
Et je songe au plaisir de s'étendre dessous !¹⁴².

¹⁴² « Le Chaos et la Création », in *La fable du monde*, éd. Gallimard, Paris, 1938. Page 27 de l'édition Poésie/Gallimard, Paris, 2004.

Dans un autre poème du même recueil, Dieu constate l'intimité heureuse que l'homme trouve immédiatement auprès de l'arbre, et il le lui offre au centuple :

C'était lors de mon premier arbre,
L'homme s'assit sous le feuillage
Si tendre d'être si nouveau.
Etais-ce un chêne ou bien un orme
C'est loin et je ne sais pas trop
Mais je sais bien qu'il plut à l'homme
Qui s'endormit les yeux en joie
Pour y rêver d'un petit bois.
Alors au sortir de mon somme
D'un coup je fis une forêt
De grand arbres nés centenaires
Et trois cents cerfs la parcouraient
Avec leurs biches déjà mères¹⁴³.

Pour la même raison, dans le Grand Extra le Dieu d'André de Richaud dort déjà au pied d'un projet d'Arbre :

Si, seulement, tu t'assieds au pied d'un arbre, alors le grand amour commence entre toi et le sol. L'air est plein de mains qui veulent te toucher et, avant la création du monde un être était, lui aussi endormi au pied d'une forme d'arbre, comme au fond d'un grand cœur plein de passion¹⁴⁴.

C'est également au pied d'un arbre de son jardin – « dans l'ombre d'un gros noyer qui se dressait là » – que Bolomey s'était endormi lorsque sa femme est apparue, et c'est au pied de ce

¹⁴³ « Le premier arbre », *La fable du monde*, op. cit., p. 38.

¹⁴⁴ *La Création du monde*, op. cit., p. 24.

même noyer qu'il ira s'étendre pour attendre son retour, pour que tout se passe comme au premier jour.¹⁴⁵

LES ARBRES DU JARDIN

C'est dans la seconde partie, celle que retient la tradition, que Dieu plante un jardin en Éden, du côté de l'Orient, et qu'il y place l'homme (avant la naissance d'Ève), « pour le cultiver et le garder ». *Et Yahweh Dieu fit pousser du sol toute espèce d'arbres agréables à voir et bons à manger* (II, 9) Chez certains auteurs, comme André de Richaud, mais aussi Supervielle, les arbres semblent échapper à la volonté créatrice de Dieu, comme la devançant et la surpassant. Le jeune Dieu si humain de *La Création du monde* ne crée pas volontairement les arbres, mais il assiste à leur apparition avec une joie pure, qui le conduira jusqu'à grimper dans les branches en s'écorchant les genoux comme un enfant. Au commencement, il n'y avait pas encore les fruits :

Un bel instant – comme les conteurs disent : un beau matin, – les arbres sortirent de terre sans que personne ne les eût appelés et Dieu fut ravi de cette armée verte et grise qui venait peupler sa solitude. Il suivit leur croissance avec attention. Ils commençaient tous par être un petit duvet à la joue de la Terre, puis chacun continuait sa marche comme il l'entendait. Il y avait de petites herbes qui n'allaient pas loin dans l'air et aussi des cèdres qui menaçaient de crever le ciel. Il y avait ceux dont les mains de feuillage caressaient les reins du Créateur étonné et ceux dont les feuilles étaient pliées sur elles-mêmes dans une épineuse méfiance.

Tout cela se battait pour avoir sa place de lumière. Des arbres si légers qu'on les aurait dit suspendus au ciel et de si gros dont on se demandait pourquoi la terre ne criait pas quand ils lui labouraient les flancs. (...) De ceux qui sont durs et larges comme

¹⁴⁵ *Adam et Ève, op. cit.*, p. 20 et 147.

des colonnes et de ceux qui sont doux et sonores comme des regards. De ceux qui se perdent dans leur feuillage et de ceux qui n'ont qu'une feuille précieuse comme un diamant¹⁴⁶. Les traces qu'on voit dans les charbons des *livres de leçons de choses* sont celles des descendants de ces premiers arbres, sans doute horriblement dégénérés¹⁴⁷.

Dans *La Fable du monde* de Jules Supervielle le Créateur découvre les arbres comme surgissant involontairement de sa pensée : « Arbres, venez à moi, puisque je pense à vous ! »¹⁴⁸, s'écrie-t-il. Et dans un autre poème du même recueil, Supervielle revient sur la surprise d'un Dieu auquel les arbres échappent, si l'on peut dire, comme une manifestation de sa surabondance créatrice :

C'était lors de mon premier arbre,
J'avais beau le sentir en moi
Il me surprit par tant de branches,
Il était arbre mille fois
Moi qui suis tout ce que je forme
Je ne me savais pas feuillu,

¹⁴⁶ Cf. le mûrier du récit en provençal sur Saint Gens, écrit par André et Pierre de Richaud quelques années auparavant (dans *L'Armana Prouvençau pèr 1932*) : « Au bord d'un camin soulitari, pas bèn liuen de Mountéu, se vèi un vièi pège d'amourié rufe e negre : es l'amourié de Sant Gent. Tóuti lis an, li femo que passon, en se signant dison qu'es mort. Pamens, à la primo aubo, quand la terro s'estiro de l'angouisso de la fre (...) un bèu jour lou vièi pège las d'èstre inmouBILE s'esbroufo, e sus la rusco bruno (...) se desplego, coume pichot pan de sedo, uno fueio que lusi. Uno, jamai dos ! (...) L'amourié de Sant Gent a regista sièis siècle. Tóuti lis an, dóu founs de la terro un degout de vido mounto dins si courado, e sout la lus dóu jour nais la fueio miraclouso coume pèr counseia la fisànço i pus feble, claro e menudo dins lou vent ».

¹⁴⁷ *La Création du monde*, p. 53-54.

¹⁴⁸ « Le Chaos et la Création », *op. cit.*, p. 27.

Voilà que je donnais de l'ombre
 Et j'avais des oiseaux dessus.
 Je cachais ma sève divine
 Dans ce fût qui montait au ciel
 Mais j'étais pris par la racine
 Comme à un piège naturel¹⁴⁹.

Quels que soient les écarts et les licences que se permettent les poètes ou les peintres dans leurs rêveries sur le Paradis, la constante, le passage obligé, est la description des arbres fruitiers, symboles de délices et d'abondance, sans lesquels naturellement il ne saurait être de Jardin. Dans toute notre littérature, la simple énumération des diverses essences d'arbres est devenue une loi du genre, et en contrepartie une telle description suggère aussitôt le paradis. Pour donner un exemple dans la littérature médiévale et citer un texte qui joua un rôle certain dans l'inspiration de Max-Philippe Delavouët, c'est justement l'effet que recherche Guillaume de Loris en consacrant à la description des arbres du verger de Déduit une cinquantaine de vers (de 1320 à 1371) du *Roman de la rose*. De son côté Bolomey utilise le même terme que sa bible, lorsqu'il se promet de planter dans son jardin le plus grand nombre possible « d'espèces », et il se réjouit à l'énumération des arbres fruitiers qui y sont déjà – « il regarde encore une fois le jardin qui est au-dessous de lui, avec ses pruniers, ses cerisiers, ses poiriers, ses buissons de citronnelle, plein d'abeilles, plein d'oiseaux... »¹⁵⁰ – et la même énumération sera répétée à plusieurs reprises. Ainsi lorsque Lydie, le double d'Adrienne, la maîtresse de Bolomey, vient lui rendre visite dans la nuit, elle passe sous « les pommiers, les cerisiers, les poiriers, les pruniers », ¹⁵¹ ignorant encore que ce jardin, étant réparé, lui est désormais fermé. Dans le poème de Delavouët, la présence des arbres exprime également l'abondance nourricière et la paix

¹⁴⁹ « Le premier arbre », *op. cit.*, p. 38.

¹⁵⁰ *Adam et Ève*, p.91 et 92.

¹⁵¹ *Idem*, p. 94.

sensuelle du paradis reconstruit autour du corps de la nouvelle Ève :

Lis aubre d'ou doumaine intron dedins l'oustau
se se barron tis iue soto li redoulènci...
Vaqui la sabo antico e soun ciéucle inmourtau,
tout moun vergié cubert de lus e de silènci
e lis abiho de toujours
pourtant d'un aubre à l'autre un clar degout de jour.

Les arbres du domaine entrent dans la maison
si tes yeux se ferment sous les parfums...
Voici la sève antique et son cycle immortel,
tout mon verger couvert de lumière et de silence
et les abeilles de toujours
portant d'un arbre à l'autre une claire goutte de jour (strophe 127)

L'ARBRE ET LE SYMBOLISME CYCLIQUE

Synthèse du règne végétal, l'arbre donne à voir la succession des saisons et des cycles, et dans le réseau de ses racines et de ses branches, il symbolise toutes les ramifications, de nos généalogies aux méandres des cours d'eaux.¹⁵² Entouré de ses arbres, l'homme comprend l'implication de sa vie au cœur du cycle universel. Louis Bolomey y perçoit la manifestation de ce que Ramuz appelle la « répétition » : « Il voyait la nature tourner autour de lui avec ses saisons, ses nuits, ses sautes de vent, toute en répétitions » (...) Et alors lui aussi, il voyait qu'il se répétait », opérant une sorte de mise en abyme du parti pris d'écriture de Ramuz. Dans les trois textes qui nous occupent, le symbolisme

¹⁵² Dans ce registre, le personnage de Lucrèce dans le *Dialogue de l'arbre* (1924) de Paul Valéry le compare à un fleuve : « Un fleuve tout vivant de qui les sources plongent dans la masse de la terre les chemins de leur soif mystérieuse. C'est une hydre, ô Tityre, aux prises avec la roche, et qui croît et se divise pour l'étreindre... »

cyclique de l'arbre affleure dans l'association avec le soleil se levant et se couchant dans l'arbre, chez Delavouët et Ramuz, avec la lune chez André de Richaud. Dans *La Création du monde*, la lune atteint le ciel comme en y grimpant le long d'un arbre : « La nuit suivante, comme Dieu ne voulait plus être seul dans l'obscur, une lune blanche monta, de branche en branche, jusqu'au sommet du ciel. »¹⁵³ Dans le *Pouèmo pèr Èvo* Adam contemple souvent la naissance et la mort du soleil à travers les branches d'un arbre, ce qui contribue à renforcer la notion d'arbre de vie ou d'arbre de sacrifice dont nous parlerons plus bas. Quoique moins récurrente, l'image est toutefois très nettement présente dans *Adam et Ève*, lorsque Bolomey, ayant fini de recréer le jardin, s'installe dans une attente dans laquelle le temps ne compte plus : « Et voilà que le soleil, qui est sorti de derrière le poirier, avant de disparaître derrière l'arbre voisin (c'est un grand cerisier aux branches retombantes), allonge jusqu'à eux ses rayons. »¹⁵⁴ Et un peu plus loin : « Le soleil a glissé peu à peu derrière le cerisier aux branches qui ressemblent à des tresses en paille noire, beaucoup de tresses en paille noire qui à présent pendent devant l'astre, si bien qu'il ne nous gêne plus. »

LE POMMIER

Recouvrant sa signification cyclique, le symbole archétypal de l'arbre, dans toutes les mythologies, est avant tout symbole d'éternité, d'immortalité, et de communication entre les mondes.

Et Yahweh Dieu fit pousser du sol toute espèce d'arbres agréables à voir et bons à manger, et l'arbre de la vie au milieu du jardin, et l'arbre de la connaissance du bien et du mal. (Gn, II, 1, 9) L'iconographie et la littérature retiennent rarement le fait qu'il y a non pas un mais deux arbres sacrés en Éden. Notons de plus que le texte biblique ne spécifie nullement que l'arbre de vie soit un pommier ou quelque autre essence. Il est l'Arbre, au-delà

¹⁵³ *La Création du monde*, op. cit., p. 65.

¹⁵⁴ *Adam et Ève*, op. cit., p. 104.

des symboliques diverses de ses incarnations possibles. La tradition en a fait un pommier, se fondant probablement sur l'homophonie entre les mots latins *malum* (avec un a long, la pomme) et *malum* (avec un a court, le mal), et s'appuyant probablement aussi sur la tradition celte dans laquelle le pommier est le symbole de la connaissance et de l'éternité. Or le pommier finit par créer une sorte d'écran de fable maintenant le récit génésiaque au niveau d'une image d'Epinal. Paul Valéry réglait son compte à la légende du pommier défendu dans le *Dialogue de l'arbre* en 1924, quelques années avant la parution de *La Création du Monde* de Richaud, par la bouche du berger Tityre, qui la reléguait au rang de mythe antique « étonnant », et la transmettait à son interlocuteur, Lucrèce, en un raccourci tel que celui-ci ne pouvait rien moins que la trouver « bizarre » :

La plus étonnante histoire d'arbres est bien celle de ces pommiers géants dont le fruit de l'un d'eux offrait à qui mordît sa pulpe fabuleuse une éternelle vie, cependant que le fruit de l'autre produisait à peine savouré, une étrange clarté dans l'esprit du mangeur : il sentait l'envahir une honte attachée aux choses de l'amour. Une rougeur subite enveloppait tout l'être et il ressentait sa nudité comme un crime et une brûlure...¹⁵⁵.

Pour Bolomey, qui s'en tient à la littéralité du Livre, il n'y a de pommier dans son jardin que parmi d'autres fruitiers chargés d'en faire un verger parfait :

Alors Bolomey fait le tour du jardin où on ne pouvait plus entrer que par la porte et il l'avait fermée à clé. Il passe sous les pommes rondes qui déjà jaunissent ou rougissent ; les cerises sont cueillies, les groseilles sont cueillies, les framboises trop mûres deviennent brunes et tombent parmi les feuilles vertes des petites fougères qui poussent à leur pied. Il passe sous les pommes

¹⁵⁵ *Op. cit.*, p. 20.

rondes, sous les poires étirées en longueur, pareilles dans leur forme à une goutte d'eau qui pend. Elle reviendra¹⁵⁶.

Notons que la nature de la faute ayant provoqué l'exil d'Adam et Eve n'est pas mentionnée dans le roman de Ramuz, même si les versets concernés ont été lus, le péché des premiers ancêtres n'est pas cité. La « condamnation », mot terrible répété de nombreuses fois, explique tout, mais rien n'explique la condamnation. Cette ignorance souligne le sentiment d'injustice ressentie par Bolomey, qui refuse la condamnation héritée de ses ancêtres.

Dans *La Création du monde*, André de Richaud souscrit à la tradition du pommier, mais naturellement en l'enrichissant de sa propre vision. Dieu, en s'exilant lui-même de sa Création, par peur du « Double qui le faisait fuir » - le démon né de son ombre, laisse aux hommes en souvenir de sa présence un pommier « ployant sous les pommes toujours mûres, même dans la saison des grands froids », gardien d'une grotte où en l'absence de Dieu ils pourront trouver refuge. Puis il pose sur les fruits miraculeux ce qui ressemble à l'interdit attendu :

Il dit aussi à l'homme que ce pommier éternellement mûr ne devait être jamais touché parce qu'il rappellerait aux générations le passage de Dieu sur la terre. On devrait enseigner aux enfants qui devaient naître qu'un Dieu malheureux voulait encore parler à leurs yeux, en toutes saisons, par cet arbre¹⁵⁷.

Or le Dieu du conteur ivre est un Dieu plus humain que l'homme naïf qu'il laisse sur terre. Tandis que celui-ci semble suivre ses instincts comme un animal, son Créateur découvre ses faiblesses, ses peurs et ses contradictions. Et c'est un Dieu suppliant qui demande à Adam de ne pas toucher au pommier :

¹⁵⁶ *Adam et Ève, op. cit.*, p 136.

¹⁵⁷ *La Création du monde, op. cit.*, p. 115.

Il supplia une dernière fois l'homme et la femme de respecter le pommier dont il leur avait parlé. Non, il ne leur faisait pas une défense, comme on l'a conté ; on sentait qu'il parlait à cet instant, pour lui et qu'il désirait laisser un souvenir sur la terre¹⁵⁸.

Lorsque le temps est venu pour Ève de mettre au monde son enfant, elle part avec Adam pour un voyage qui se confond avec celui de Marie et Joseph allant à Bethléem. Ils avancent avec l'âne, guidés par une étoile unique, dans laquelle Adam voit l'image d'une pomme d'or, symbole d'immortalité : « Une pomme étincelante, une pomme d'or dans sa main, dont l'éclat, pour venir jusqu'à lui, fondait les nuages et arrêtait le vent. »¹⁵⁹ La grotte indiquée par Dieu avant son départ les accueille comme l'étable de Bethléem, et ils la reconnaissent au pommier miraculeux :

Au matin, alors qu'un jour livide sortait sans force de tous les végétaux – un jour épais et blanc, gonflé d'humidité – ils arrivèrent près du pommier sacré ! Celui-ci était seul debout au milieu d'une grande vallée caillouteuse, aride et sans végétation. Un mince ruisseau la parcourait. On sentait que, durant l'été, la combe devait être une fournaise. Pas une touffe de thym sur le sol gelé, pas un arbre. Une grotte profonde s'ouvrait dans un roc à pic et devant elle, droit comme un candélabre chargé de bougies, le pommier merveilleux, couvert de feuilles et de chants d'oiseaux, flambait de tous ses fruits, comme un autre soleil. Leur vue seule remplissait le cœur de chaleur et rassasiait le ventre¹⁶⁰.

Le conteur prépare ainsi son auditeur à la nouvelle liberté que son récit de la Genèse s'apprête à prendre avec le modèle, puisque, si péché d'orgueil il y a, celui-ci ne doit rien à la

¹⁵⁸ *Idem*, p. 116.

¹⁵⁹ *Id.*, p. 132.

¹⁶⁰ *Id.*, p. 132 – 133.

tentation du serpent. La faute d'orgueil est celle d'Adam devenu père, conscient d'avoir à son tour donné la vie, mais surtout étourdi par l'hommage universel que les créatures de Dieu rendent à son fils, né comme le messie entre un âne et un bœuf (ou presque, en l'occurrence il s'agit d'un taureau), et vers lequel converge « l'adoration universelle » :

Ils vinrent tous, les animaux du monde. Du chat aux yeux verts au chameau stupide. En passant, ils flairaient un instant le pommier de Dieu puis disparaissaient au coin de la vallée. Des tigres silencieux aux hyènes faméliques. Des phoques, par les eaux, vinrent aussi, et Adam, devant cette adoration universelle, sentait son cœur grandir jusqu'à l'extrême limite de l'horizon. Longtemps ainsi l'orgueil le travailla¹⁶¹.

Là, le texte enchaîne sur la destruction du pommier, suggérant un lien de cause à effet avec l'orgueil d'Adam :

... Immédiatement, le pommier de Dieu perdit son bel éclat et tout devint humain et triste dans le monde... Une à une, les belles pommes s'éteignirent parce qu'une d'elles manquait à leur nombre et la vallée devint pareille à toutes les autres combes de la terre. Visitée par le vent, la pluie. L'âme de l'homme devint pareille à toutes les âmes futures, hantée par la peur, l'angoisse. Au milieu du ciel un vieil arbre pourri et décharné se dressait où jamais l'oiseau de feu ne viendrait faire son nid¹⁶².

Au détour d'une phrase, le conteur signale tout de même qu'une pomme a été cueillie. Ce n'est que longtemps après en avoir décrit les conséquences qu'il revient sur la transgression. L'orgueil et la tentation d'être comme Dieu ne sont pas en cause, mais une sorte d'étourderie de la part d'un Adam à la fois affamé et simplement oublieux de ses promesses. Adam et Ève ne sont pas exactement chassés du jardin, mais, de même que Dieu l'avait

¹⁶¹ *Id.*, p. 138.

¹⁶² *Id.*, p. 138 – 139.

déserté, le pommier se fane et meurt. Or sans le pommier, c'est-à-dire le signe tangible de la présence de Dieu – on pourrait dire la grâce – il n'y a plus de jardin et l'homme connaît la peur et la douleur, ce en quoi le paysan comtadin dans son lyrisme teinté d'un humour discret bien provençal, se montre fin théologien.

L'Adam de Delavouët sacrifie également à la tradition en nommant « pommier » le premier arbre, lequel n'a rien d'un arbre défendu :

Mai Èvo, ma bello Èvo, au calabrun proumié,
la caro, d'à cha pau, calè versl'avalido
e, dins l'aubre que iéu i'avié mes « lou poumié »,
l'astrado, elo vouguè, maduresoun coumplido,
que, dins li branco e dins li nous,
restèsse à pendoula lou grand soulèu saunous.

Mais Ève, ma belle Ève, au crépuscule premier,
la face peu à peu tomba vers l'horizon
et dans l'arbre que j'avais appelé « pommier »
la destinée voulut, la maturité accomplie,
que, dans les branches et dans les nœuds,
restât suspendu le grand soleil saignant (strophe 4)

L'arbre nommé par Adam apparaît dans le poème dès la quatrième strophe, et sa fonction semble déjà centrale, puisqu'il est le pivot de la « destinée », déjà associé à une idée de sacrifice. Dans la strophe suivante, plusieurs images se juxtaposent : le soleil saignant, le cœur qui se nourrissait de sa lumière, et la pomme – le fruit mordu. A la place du fruit défendu et de la transgression première, Delavouët pose cette première blessure, la disparition du soleil, comme la première manifestation du désir :

Fru gardant la mourdeduro de nòsti dènt,
tèsto macado e e clino au bout di branco morto,
tout dins moun cor mourdu me dis moun mau ardènt...

Fruit gardant la morsure de nos dents,
tête meurtrie et baissée, au bout des branches mortes,
tout, dans mon cœur mordu, me dit mon mal ardent... (strophe 5)

Vers la fin du poème, la jeune fille, nouvelle Ève, offre à Adam les fruits permis de leur verger, laissant de côté d'« autres » fruits qui ne sont « pas pour les humains », seule allusion de tout le poème à l'arbre défendu :

Chato, cueie lou fru, qu'es just fa pèr ta man
- i'a belèu d'àutri fru dourmènt sout d'àutri paumo
mai l'aubre que li porto es pas pèr lis uman - ;
pren lou fru de la terro au mitan de toun paume,
respond-me d'un rire, en disènt :
« D'aquéu lou cèu tambèn te n'en fai lou presènt ».

Acampa lou moulan, la pruno, l'ambricot,
e, déjà pecouieto, la dariero figo,
revèssò toun panié sus la touaio, d'un cop,
pièi, levant li maca, li manja di fournigo,
en li triant coume es mestié,
pauso-lèi sus de fueio au founs dóu coumpoustié.

Jeune fille, cueille le fruit, il est justement fait pour ta main
– peut-être d'autres fruits, dorment sous d'autres palmes
mais l'arbre qui les porte n'est pas pour les humains –,
prends le fruit de la terre au milieu de ta paume,
réponds-moi d'un rire, en disant :
« De celui-ci le ciel, tout de même, te fait présent ».

Une fois ramassés la pêche molle, la prune, l'abricot,
et, sa tige sèche déjà, la dernière figue,
renverse ton panier d'un seul coup sur la nappe
puis, écartant ceux qui sont meurtris ou mangés par les fourmis,
en les triant comme il se doit,

pose-les sur des feuilles au fond du compotier (strophes 123 - 124)

La cueillette est belle et diverse, c'est une cueillette terrestre, dont la générosité ne réside pas dans la perfection (puisque'il faut trier les fruits abîmés). La perfection est peut-être le fruit d'un autre arbre (voilà la seule, et discrète, allusion à l'arbre défendu), dont on ne se soucie guère : cette perfection n'est pas pour les humains. La nappe, le compotier, attestent un univers familier, simple et rassurant, où le quotidien dispense un bonheur que l'herméneutique ne saurait apporter. Le péché des ancêtres est une autre histoire, qui ne concerne pas le nouvel Adam et la nouvelle Ève ; Adam est désormais loin de ses errances solitaires, dans son foyer Ève est le pilier d'un univers stable, harmonieux et nourricier. Ainsi lorsque le nom du serpent est prononcé pour la première fois, c'est pour en écarter la comparaison avec le corps d'Ève allongé, comme on écarte un sentiment de culpabilité. Le mouvement ondoyant ne sera pas celui du serpent maléfique, mais celui des corps amoureux répondant à un désir au contraire très pur :

Me digues pas qu'ansin se rebalo la serp,
coucho-te, counfound-te dins l'eterne d'ou mounde
e que l'oublit di jour entre ti bras dubert
me sone ! e que toun cors, aquéu rampèu tant mounde,
lou digue sèmpre à moun desir
en oudejant em'èu à t'outi ti respir.

Ne me dis point qu'ainsi s'allonge le serpent,
couche-toi, confonds-toi dans l'éternité du monde
et que l'oubli des jours entre tes bras ouverts
m'appelle ! et que ton corps répète à mon désir sans cesse
cet appel si pur
en ondoyant avec lui à tous tes soupirs (strophe 29)

Lorsque Adam trouve le bonheur auprès d'Ève, l'arbre au centre du jardin n'est plus le pommier mais le figuier, que d'autres traditions identifient à l'Arbre défendu¹⁶³. Or la Genèse parle en réalité de deux arbres¹⁶⁴, l'arbre de vie et l'arbre de la connaissance du bien et du mal, celui dont les fruits sont défendus. Sans en faire état, Delavouët ne contredit aucune de ces traditions, et semble associer le pommier à l'arbre de vie, et le figuier à l'arbre de la connaissance. Ici, Delavouët fait du figuier un symbole de paix. Arbre biblique et arbre provençal, le figuier (sur la signification duquel nous aurons à revenir plus loin) offre ses fruits sans interdit, le serpent dans ses branches n'est qu'une apparence fugace, et nul mensonge n'émane de ses branches :

Vaqui ma blanco figuiero arribado au mas,
si bras souple de serp, si bras tourdu de flamo
que soustènon pamens tout un mounde de pas,

Voilà mon blanc figuier, accoté au mas,
ses bras souples de serpent, ses bras tordus de flamme,
qui soutiennent pourtant tout un monde de paix... (strophe 126)

Delavouët ne retient pas, contrairement à Richaud et encore davantage à Ramuz, de transgression ni de condamnation à quelque degré que ce soit. Les « choses de l'amour », comme dit à sa façon désuète le berger Tityre de Valéry, ne procurent aucun sentiment de honte à ce couple amoureux, mais au contraire « l'oubli des jours », c'est-à-dire l'abolition du temps, une façon

¹⁶³ Cette tradition, principalement iconographique, s'appuie sur le fait que, selon la Genèse (II, 3, 7), Adam et Eve ont couvert leur nudité de feuilles de figuier, et se trouve renforcée par d'autres textes bibliques associant le figuier à la connaissance (Jean, I, 48) ou au péché (Matthieu, XXI, 19).

¹⁶⁴ Gn, II, 1, 9 : « Yahweh Dieu fit pousser du sol toute sorte d'arbres beaux à voir et bons à manger, et l'arbre de la vie au milieu du jardin, et l'arbre de la connaissance du bien et du mal. »

d'accéder à l'éternité, à l'opposé de l'idée de faute qui jette dans la mort et la morsure du temps.

Que la transgression soit occultée n'exclut pas pour autant la souffrance d'Adam et son exil. L'Adam toujours renouvelé en chaque homme recommence toujours le même cycle : il s'égare en voulant parcourir trop de chemins, mais se retrouve lorsqu'il arrive à retrouver son centre – le sien, celui de son jardin, cela revient au même – où Ève l'attend.

LE JARDIN CLOS ET CIRCULAIRE

Et Yahweh Dieu fit sortir l'homme du jardin d'Éden, pour qu'il cultivât la terre d'où il avait été pris. Et il chassa l'homme, et il mit à l'orient du jardin d'Éden les Chérubins et la flamme de l'épée tournoyante, pour garder le chemin de l'arbre de vie. (Gn, II, 24)

Au premier degré, ce verset laisse entendre qu'Éden est un lieu clos, devenu inaccessible, ou du moins tant que le Fils de l'Homme ne viendra pas en rouvrir les portes. La tradition médiévale a ainsi retenu la notion de jardin clos comme image du bonheur parfait. Les romans courtois l'utilisent comme allégorie de l'amour heureux et partagé, le représentant tantôt carré, pour symboliser la terre partagée entre quatre horizons, tantôt rond, pour exprimer la perfection et l'idéal. Ainsi dans le *Roman de la Rose* Guillaume de Loris décrit le verger de Déduit carré, puis, dans la deuxième partie, Jean de Meung le décrètera rond, soulignant la supériorité symbolique du cercle.¹⁶⁵

¹⁶⁵ Nous renvoyons à l'interprétation de Gilbert Durand : « Les figures fermées carrées ou rectangulaires font porter l'accent symbolique sur les thèmes de la défense de l'intégrité intérieure. L'enceinte carrée est celle de la ville, c'est la forteresse, la citadelle. L'espace circulaire est plutôt celui du jardin, du fruit, de l'œuf ou du ventre, et déplace l'accent symbolique sur les voluptés secrètes de l'intimité. », *Les structures anthropologiques de l'imaginaire*, Dunod, Paris, 1992, p. 283-284. Notons que, dans le chant II du *Pouèmo pèr Èvo*, le foyer où se tient le bonheur est transposé entre les quatre murs d'une

Dans le roman d'*Adam et Ève*, où Ramuz laisse son personnage prendre la Bible au pied de la lettre, la clôture du jardin constitue bien évidemment le ressort du roman, ce qui permet à Ramuz de traiter à travers le modèle biblique un thème qui obsède toute son œuvre. En effet, un bon nombre de romans et de nouvelles de Ramuz prennent pour point de départ l'idée d'un espace clos et rassurant dont un événement extérieur ou une présence étrangère vient déranger les perspectives, les montagnes autour du lac fournissant à cette thématique un paysage adéquat. Là, le modèle médiéval est poussé à un extrême. Tout à sa confusion, Bolomey n'a donc de cesse que de fermer son jardin, et cela prime sur tout le reste, au point que lorsque l'oncle de son épouse vient lui rendre visite dans le but d'intercéder pour elle, la seule chose que Bolomey lui demande est s'il a lui-même fermé son jardin.

Il n'y a pas de jardin clos dans le texte d'André de Richaud, qui ne retient que la portée de l'allégorie : après la transgression l'humanité n'est simplement plus dans un jardin de délices et n'a plus accès à l'immortalité. De même chez Delavouët la terre tout entière est le jardin d'Adam. Mais alors que dans *La Création du monde* Adam se réfugie dans une grotte que lui désigne Dieu (il y aurait matière à interroger le symbolisme de la grotte dans ce contexte), dans le *Pouèmo pèr Èvo* le refuge se déplace, il est là où Adam plante ses pieds, là où il établit son cœur. La seule clôture du jardin d'Adam est l'horizon, et seule la portée de son regard en détermine les limites. C'est là un aspect très important du *Pouèmo pèr Èvo*, non seulement parce qu'il y est récurrent, mais aussi parce qu'il détermine la spatialité du texte. Dès les premiers vers, puis en plusieurs endroits du poème, le regard d'Adam sur l'espace qui l'entoure crée une impression de rotondité dont il est l'axe :

forteresse (où l'on retrouve la symbolique du jardin carré médiéval), mais celle-ci s'avère un refuge plus froid et moins rassurant que le simple trou dans l'herbe où s'endorment les amants.

Mai liuen que dous lebrié se courent à l'après
 se batrien dins un jour d'ou camin que s'estiro,
 i'avié la terro e sa fourruro de fourèst
 que prenié lou soulèu mais liuen que touto amiro ;
 i'avié, mai liuen que mi dous iue,
 la terro e lou soulèu que sourtien de la niue.

Plus loin que deux lévriers se poursuivant
 pourraient parcourir en un jour du chemin qui s'étire
 il y avait la terre et sa fourrure de forêts
 qui prenait le soleil plus loin que tout point de repère ;
 il y avait, plus loin que mes deux yeux
 la terre et le soleil qui sortaient de la nuit (strophe 1)

L'ARBRE AU CENTRE DU JARDIN

Les trois parties du poème de Delavouët fonctionnent toutes parallèlement selon cette dynamique qui part du regard circulaire d'Adam et de son désir d'explorer le monde, puis revient vers le centre, vers le pays, comme le poète du *Roman de la Rose* qui progresse de rencontre en rencontre, vers le centre du verger où se trouve la rose, symbole de son amour. Cette dynamique s'imprime dans l'ensemble de l'œuvre poétique de Delavouët, où Adam sous les traits d'un prince, d'un baladin, d'un architecte ou d'un *paure païsan que maudis sis erranço*,¹⁶⁶ continue de chercher à retrouver son jardin, comme Ulysse qui *sus la mar vivié / que pèr miés retrouba sa femo e l'oulivié*.¹⁶⁷ Trois vers du dernier recueil de Delavouët résument exactement cette idée :

L'embourigo d'ou mounde es pèr un ome, vuei,
 l'endré moute se tanco entre quatre pan d'erbo

¹⁶⁶ « Un pauvre paysan qui maudit ses errances », *Ço que Tristan se disié sus la mar, Pouèmo I*, IV, p. 200.

¹⁶⁷ « Ulysse sur la mer ne vivait / que pour mieux retrouver sa femme et l'olivier », *idem*, p. 210.

en trepant dóu taloun l'oumbro d'un vièi ourguei.
 Le nombril du monde est pour un homme, aujourd'hui,
 l'endroit où il s'arrête entre quatre côtés d'herbe
 en foulant du talon l'ombre d'un vieil orgueil¹⁶⁸.

Une strophe d'un autre poème fait écho à celle-ci, qui exprime parfaitement cette vision circulaire faisant de l'homme l'axe du jardin :

Nous fan signau lis aubre au cor d'aquel endré,
 aqui mounte lis iue que viron 'mé la tèsto,
 dóu levant au couchant, de l'ubac à l'adré,
 noun veson plus, pertout, sout la coupo celèsto,
 que lou bèl e paise jardin
 que l'ourizount enclauso emé nautre dedins.

Les arbres nous invitent au cœur de ce pays,
 là où les yeux qui tournent en même temps que la tête,
 du levant au couchant, du nord au sud,
 ne voient plus, partout, sous la coupe du ciel,
 que le bel et paisible jardin
 que clôture l'horizon avec nous deux au milieu¹⁶⁹.

Citons encore ces strophes de la *Dicho de l'Aubre entre fueio e racino* :

Quand dóu païs qu'aviés, tout peto e toumbo en frun
 sèns que posques tria lou mitan di counfigno
 tant un vènt de malur largo soun mascarun,
 coume alor ges de man d'à travers cèu te signo
 te rèsto qu'à coumta, se pos,

¹⁶⁸ *Cant de la tèsto pleno d'abiho, Pouèmo 5*, Centre de Recherches et d'Etudes Méridionales, Saint-Remy-de-Provence, 1991 p. 80.

¹⁶⁹ *Balado d'aquéu que fasié Rouland, Pouèmo 3*, librairie Corti, Paris, 1977, p. 66.

d'un reiaume perdu lis estras e li tros.

Se l'espèr, maugrat tout, en tu s'entestardis
emé soun goust de sau qu'en sabo li lagremo
tu, soulet au mitan d'un mounde viradis,
en óublidant pau à cha pau lou terro-tremo,
pos, pèr miracle, en t'aplantant,
trouba pèr toun reiaume e pèr tu un mitan.

Quand du pays qui était tien, tout se rompt et tombe en poussière
sans que tu puisses discerner le milieu des confins
tant un vent de malheur étale sa noirceur,
puisque, alors, nulle main à travers le ciel ne te bénit,
il ne te reste plus qu'à compter, si tu peux,
d'un royaume perdu les déchirures et les morceaux.

Si l'espoir, malgré tout, s'entête en toi,
avec son goût de sel qui fertilise les larmes,
toi, seul au milieu d'un monde tournoyant,
en oubliant peu à peu cette grande commotion ;
tu peux par miracle, en te fixant là,
trouver pour ton royaume en toi-même un milieu¹⁷⁰.

Tout au long de l'œuvre poétique de Delavouët, l'homme explore la terre, la mesure ou s'égare « entre quatre horizons », puis revient auprès de son arbre où il retrouve son cœur, dans tous les sens du terme.

Quand l'ome, davalant d'un regardo-veni
retrovo coume un claus sous païs de baragno,
la verduro di prat vai lou rejouveni
un cop que si pegin coume de nèble estragno
s'enanaran pèr acrouca

¹⁷⁰ *Pouèmo 4*, Centre de recherches et d'Etudes Méridionales, Saint-Rémy-de-Provence, 1983, p. 174-176.

que li darnié ciprès si vièi drapèu trauca.

E belèu, amatado ounte de rèng d'iris
 aparon d'alabardo un roudet de roso,
 la pas dis en parfum qu'elo tambèn flouris.
 Mai dins quet nis de fueio, au founs de queto croso
 elo poudrié s'escoundre miés
 que dins l'ome que baio à si racino un piés ?

Quand l'homme, descendant d'un lieu d'où l'on regarde venir,
 retrouve comme un clos son pays de haies vives,
 la verdure des prés va le rajeunir,
 sitôt que ses chagrins comme des brumes étranges
 s'en iront pour accrocher
 sur les derniers cyprès leurs vieux drapeaux troués.

Et, peut-être, blottie là où des rangées d'iris
 Protègent de hallebardes une assemblée de roses,
 La paix dit en parfums qu'elle fleurit aussi.
 Mais dans quel nid de feuilles, au fond de quel repaire,
 Pourrait-elle mieux se cacher
 Que dans l'homme qui offre une poitrine à ses racines ?¹⁷¹

Le jardin clos par les arbres, microcosme du pays natal, recèle
 la paix et l'harmonie auquel Adam exilé a longtemps aspiré, et
 permet cette exploration désormais verticale par laquelle il saura
 atteindre l'universel :

Tambèn, au clot de bàrri verd,
 Autour d'un ome un ort pòu sarra l'univers.

De même, au cœur de verts remparts,
 Autour d'un homme un jardin peut resserrer l'univers.¹⁷²

¹⁷¹ *Cant de la tèsto pleno d'abiho, Pouèmo 5, op. cit., p. 50 – 51.*

¹⁷² *Pouèmo 5, p. 50-51.*

Pour revenir au *Pouèmo pèr Èvo*, un groupe de strophes y offre un très beau raccourci de ce mouvement fondamental dans l'œuvre delavouëtienne, qui décrit l'horizon se resserrant autour d'Ève, dont l'amour est le cœur et le pilier du paradis : *Miro, en barrant lis iue... D'abord i'a l'ourizount / que fai soun round countuni autour d'aquéu terraire* – « Regarde, en fermant les yeux ... D'abord il y a l'horizon qui fait son rond continuél autour de ce pays » (strophe 116), dit Adam à Ève, en lui demandant de porter sur le monde le même regard que lui, mais de l'intérieur (en fermant les yeux)¹⁷³. Le cercle ainsi dessiné à l'imagination d'Ève est à la fois impalpable et plus puissant que des remparts. Adam décrit ensuite les montagnes qui les enserrent d'un « anneau de hauteurs » – *anèu d'auturo* (strophe 117), puis les rangées de cyprès, les murailles de pierres sèches, et le réseau des ruisseaux (strophe 118), puis les bornes du domaine, la maison – *l'oumbro de noste oustau e noste oustau éu-meme* – « l'ombre de notre maison et notre maison elle-même », et enfin les bras d'Adam qui se referment sur le corps d'Ève :

e pièi i'a mi bras d'ome que sènton lou fen
e, au cor de l'oustau, subre toun cors de femo,
éli se barron pèr fini...
Tout se crèbo e plus rèn pòu plus nous reteni.

et puis il y a mes bras d'homme qui sentent le foin
et, au cœur de la maison, sur ton corps de femme
eux se ferment pour finir ...
Tout se crève et plus rien ne peut nous retenir (strophe 119).

¹⁷³ Cf. Gaston Bachelard, *La poétique de l'espace*, Paris, 1967, p. 10 : « Vécu du dedans, sans extériorité, l'être ne saurait être que rond ».

Cette géométrie du bonheur se retrouve dans le roman de Ramuz, où la maison de Bolomey est également située au centre du jardin, lieu de l'intimité heureuse¹⁷⁴ assimilée au paradis :

Puis il regarde encore une fois le jardin qui est au-dessous de lui, avec ses pruniers, ses cerisiers, ses poiriers, ses buissons de citronnelle, plein d'abeilles, plein d'oiseaux, ayant en son milieu le toit de la vieille maison tout recousu de pièces rouges ; et ça lui chante dans le cœur, parce qu'il pense : « il est beau », il pense : « On y sera bien. » ...¹⁷⁵.

Lorsque Adrienne a franchi la barrière toute rénovée du jardin, qu'elle est entrée dans la maison, Ramuz exprime cette intimité en resserrant l'image sur le couple par un jeu concentrique de lumière assez cinématographique :

La nuit venait déjà ; il avait été tourner le commutateur. Une jolie lumière était alors tombée sur la table, faisant comme un morceau de monde à eux au milieu du grand monde obscur et inconnu dont ils étaient entourés¹⁷⁶.

Dans le *Pouèmo pèr Èvo*, lorsque le cercle s'est resserré à l'extrême, au centre ne demeure plus que l'alternative du ciel, selon le principe du cloître, lieu fermé sur l'horizon mais ouvert sur le ciel ; l'union d'Adam et Ève suscite ce mouvement vers le haut, qu'Adam appelle espoir, et qui constitue une profonde libération :

¹⁷⁴ Rappelons avec Gilbert Durand la signification symbolique de la demeure : « L'importance microcosmique accordée à la demeure indique la primauté donnée dans la constellation de l'intimité aux images de l'espace bienheureux, du centre paradisiaque. » *Les Structures anthropologiques de l'imaginaire*, « La descente et la coupe », p. 280.

¹⁷⁵ *Adam et Ève*, p. 92.

¹⁷⁶ *Idem*, p. 151.

Chato, moun bèl espèr desbordo de mi bras
 e soun erso desfai en secrèt li muraio
 que soun qu'areno que s'espóusso, e lis aubras
 que soun plus rèn qu'un bos qu'en tubèio s'estraio...
 Chato, i'a plus ges de presoun
 e l'espèr pòu sauta pèr dessus l'ourizount.

Jeune fille, mon bel espoir déborde de mes bras
 et sa vague défait en secret les murailles
 qui ne sont plus que sable se dispersant, et les grands arbres
 qui ne sont plus qu'un bois qui se défait en fumée ...
 Jeune fille, il n'y a plus de prison
 et l'espoir peut sauter par-dessus l'horizon (strophe 120)

A travers la symbolique du cercle, « où palpète le centre mystérieux de l'intimité : notre soi, notre « centre proprement dit », ¹⁷⁷ la poésie de Max-Philippe Delavouët cherche à cerner l'intimité profonde du moi universel d'Adam, dont celui-ci s'éloigne par ses errances, mais qu'il retrouve lorsqu'il vient se recentrer au cœur de son pays. Cette pensée domine l'œuvre de Delavouët jusque dans les ultimes vers du dernier recueil : *[Chascun] entendra marcha, dins lou tard, / toujours vers sa vièio orto Adam toujours testard.* (« [Chacun] entendra marcher, dans le soir, / toujours vers son vieux jardin Adam toujours têtù »). ¹⁷⁸

Ce paradigme d'images se résout dans celle de l'arbre, auquel s'accote l'homme pour mesurer l'espace et le temps qui lui sont dévolus. Une strophe de *Ço que Tristan se disié sus la mar*

¹⁷⁷ Gilbert Durand, *op. cit.*, p. 283, à propos de la métaphore du cercle, notamment dans la psychologie de Jung.

¹⁷⁸ *Uno paraulo encaro i coumpagnoun dóu vèspre* (« Une parole encore aux compagnons du soir »), *Cant de la tèsto pleno d'abiho*, *op. cit.*, p.182.

illustre très bien cette image de l'horizon circulaire et de l'arbre au point central :

Poudras, tout en leissant li causo mounte soun,
dessina quauque round que vire autour de l'aubre
e prene, emé la tiblo, un gàubi de massoun
pèr cimenta li blot de frejau e de maubre
e, d'à cha pau, mounta bèn dre
sus lou round dessina l'anèu d'uno paret.

Tu pourras, tout en laissant les choses en place,
dessiner quelque cercle qui tourne autour de l'arbre
et trouver, avec la truelle, un savoir-faire de maçon
pour cimenter les blocs de pierre froide et de marbre
et, peu à peu, monter bien d'aplomb
sur le rond dessiné l'anneau d'une paroi.¹⁷⁹

Même sur la mer, l'arbre sans racine du navire est le centre d'un monde mouvant :

Aubre batu de l'auro emai toujours floutant,
se l'erso que te frusto autant lèu t'es ravidò
d'un reiaume mouvènt siés pamens lou mitan
e, sout li vergo en crous mounte implouran la vido,
que qu'emporte l'erso en partènt,
lou tèms que travessan es toujours noste tèms.

Arbre battu du vent mais qui flottes toujours,
si la vague qui te frôle aussitôt t'est ravie,
d'un royaume mouvant tu es pourtant le milieu
et, sous les vergues en croix où nous implorons la vie
quoi qu'emporte la vague en partant,
le temps que nous traversons est toujours notre temps.¹⁸⁰

¹⁷⁹ *Pouèmo 1, op. cit.*, p. 208-209.

¹⁸⁰ *Inferto à la Rèino di mar, V, Pouèmo 4, op. cit.*, p. 31.

L'ARBRE AXE DU MONDE

L'arbre au milieu d'un lieu de délice est un symbole très ancien, que l'on rencontre par exemple dans la poésie orientale, avatar d'une symbolique plus ancienne encore et plus profonde. En effet, comme le paradis se situe au milieu du monde, l'arbre au centre du paradis est le « nombril du monde ». Qu'elles le nomment Yggdrasil ou Açvattha, toutes les plus anciennes mythologies placent au centre du jardin l'arbre de vie ou l'arbre cosmique, qui, lorsque le jardin se distend jusqu'à signifier la Création, devient l'*axis mundi* permettant la communication entre les trois mondes. Héritier à sa manière de cette tradition, le conteur de *La Création du monde* compare le « Grand Extra » à un arbre : « C'était comme l'intérieur d'un gros arbre qui paraît toujours égal à lui-même et pourtant est fait de cercles qui s'emboîtent les uns dans les autres. »¹⁸¹

Par ailleurs l'arbre isolé est l'archétype universel du lieu sacré de la divination, de la révélation, de l'enseignement et de la justice. L'arbre de la Connaissance biblique s'inscrit donc naturellement dans cet archétype, lequel se répercute de diverses façons dans les Ecritures. Comme au pied de l'arbre de Boudhi, le futur Bouddha reçut l'illumination, les sages de la bible méditent sous les chênes et les térébinthes, tandis que d'autres adorent des idoles sous les mêmes arbres. Tout particulièrement chez Delavouët, l'arbre réalise ce que la voûte romane ne fait que figurer, la jonction entre l'infini du ciel et la profondeur de la terre ; Mircea Eliade parle ainsi du « symbolisme de l'ascension céleste par le truchement d'un arbre »¹⁸² dans les traditions primitives, à quoi Delavouët semble répondre en rendant hommage au culte de l'arbre dans ces civilisations dites primitives :

¹⁸¹ *La Création du monde, op. cit.*, p. 22.

¹⁸² « La nostalgie du paradis dans les traditions primitives » (1953), *Mythes, rêves et mystères*, IV, Paris, Gallimard, 1957, p. 78-94.

Pense à vosto sapiènci, o sôuvage sutiéu !
 Coume avès l'embourigo au bèn mitan dóu vèntre,
 quand l'espàci es que séuvo e lou tèms rèn qu'estiéu,
 entre tant e tant d'aubre un aubre avès pèr cèntrè
 pèr liga la vido à soun trounc
 e pèr prega lou cèu qu'à travers soun auroun.

E coume sus lou front la man tèn lou blouquié,
 l'aubre vous tèn lou cèu contro Diéu e soun iro.
 D'autre chanjèron l'aubre en pèiro de clouquié
 mai, dins lou tèms que lando e lou mounde que viro,
 es lou meme biais de s'ancra
 pèr noun perdre la tèsto à forço de vira.
 Je pense à votre sagesse, ô sauvages subtils !
 Comme vous avez le nombril au beau milieu du ventre,
 quand l'espace n'est rien que forêts et le temps rien qu'été,
 entre tant et tant d'arbres vous avez un arbre pour centre
 pour lier la vie à son tronc
 et pour ne prier le ciel qu'à travers son essor.

Et comme sur le front la main tient le bouclier,
 l'arbre vous tient le ciel contre Dieu et sa colère.
 D'autres changèrent l'arbre en pierres de clocher
 mais, dans le temps qui vole et le monde qui tourne,
 c'est la même façon de s'ancrer
 pour ne pas perdre la tête à force de tourner¹⁸³.

ADAM L'HOMME ARBRE, UNE ISOMORPHIE VERTICALE

Nous avons vu comment les cercles concentriques se resserrant autour du bonheur d'Adam et Ève aboutissaient à l'élan vertical ; notre démonstration tendait à montrer que lorsque l'homme se recentre, il devient lui-même un *axis mundi*, ce qui revient à

¹⁸³ *Pouèmo 4, Dicho de l'Aubre entre fueio e racino, op. cit., p. 172.*

l'identifier à l'arbre cosmique. Ce symbolisme est particulièrement prégnant dans la poésie de Delavouët, où revient régulièrement le thème de la quête ascensionnelle. « Par sa verticalité, écrit Gilbert Durand, l'arbre cosmique s'humanise et devient symbole du microcosme vertical qu'est l'homme. »¹⁸⁴ Ainsi dans l'ombre de l'arbre se profile l'image de l'homme qui parvient à retrouver en lui-même l'axe du monde, à retrouver ses racines au milieu des bouleversements et des incertitudes...

L'isomorphisme de l'homme et de l'arbre et le symbolisme universel qu'il induit semble un aspect incontournable de la poésie édénique. Dans « Le Chaos et la Création » du recueil *La Fable du monde*, Jules Supervielle exprimait la similitude de l'arbre et de l'homme au commencement du monde par la ressemblance de leurs ombres :

Vous vous accrocherez à la terre fertile
Et ne ressemblerez à l'homme que par l'ombre,
Vous qui m'ignorerez de toutes vos racines
Et ne saurez de moi que le vol des colombes.

On notera que loin d'être appelés « arbres de la connaissance », les arbres de la Genèse selon Supervielle seraient plutôt des arbres de l'ignorance, mais une ignorance altière de sage qu'ils partageront vraisemblablement avec l'homme. Dans le poème « Dieu pense à l'homme », la fraternité homme – arbre s'inscrit dans le cycle de la matière ; l'homme, étant mortel, retournera par la volonté du Créateur au terreau qui nourrit les arbres :

Tu seras mortel, mon petit,
Je te coucherai dans le lit
De la terre où se font les arbres¹⁸⁵.

L'identification naît d'un simple reflet isomorphe – *Deja moun rebat d'aubre davans iéu tanca* ! (« Déjà, mon reflet d'arbre

¹⁸⁴ *Op. cit.*, p. 395.

¹⁸⁵ « Dieu pense à l'homme », in *La Fable du monde*, *op. cit.*, page 31.

planté devant moi »), dit Adam au début du *Pouèmo pèr Èvo* (strophe 5), et très vite explore la symbolique du lieu commun comparant l'homme à un arbre qui ne peut s'élever haut que s'il est enraciné profondément¹⁸⁶ – *lou pège que vai founs, li ram espalanca* (« Le tronc qui va profond, les rameaux coupés court » (strophe 5). *Tu l'aubre, e iéu l'ome, un meme espèr avèn* (« L'arbre et moi l'homme, nous avons un même espoir »), dira une autre figure d'Adam dans la *Dicho de l'Aubre entre fueio e racino* de Delavouët.¹⁸⁷ La ressemblance ira s'affirmant jusqu'au dernier des cinq volumes de *Pouèmo* où Adam lui-même s'interroge sur la puissance de la métaphore – *Aubre montant di milenàri, o moun bessoun, / perqué toujours de tu prene toujours l'image ... ?* « Arbre montant des millénaires, ô mon jumeau, / pourquoi faut-il que toujours j'emprunte ton image (...) ? »)¹⁸⁸ Et comme saint François, il célèbre sa communauté de destin avec son « frère branchu » – *soun fraire brancu*.¹⁸⁹ En corollaire dans *La Création du monde* la mort d'Adam le fige dans l'image d'un arbre déraciné : « et l'homme devint gris et sec pareil à un tronc d'arbre déraciné par la foudre ».¹⁹⁰ Enfin pour rebondir sur le

186 L'image prend d'un auteur à l'autre diverses significations. Lorsqu'il affirme que *Lis aubre que van founs soun li que mounton aut*, (« Les arbres aux racines profondes sont ceux qui montent haut »), Frédéric Mistral entend qu'une civilisation doit bâtir sur les fondations du passé pour progresser. (Poème « Brassado », mai 1868, dans le recueil *Lis Isclo d'or*, Librairie Roumanille, Avignon, 1876). Chez Nietzsche ce topos prend un sens moral différent, indiquant l'ambivalence nécessaire de l'homme : « Il en va de l'homme comme de l'arbre. Plus il aspire vers l'altitude et la lumière, plus puissamment ses racines s'efforcent vers le sol, vers le bas, vers le sombre, vers le profond – vers le mal. » (« De l'arbre sur la montagne », *Ainsi parlait Zarathoustra*, traduit de l'allemand par Maurice de Gandillac, éd. Gallimard, Folios essais, Paris 1971, p. 57).

¹⁸⁷ *Pouèmo 4, op. cit.*, p. 182.

¹⁸⁸ *Cant de la tèsto pleno d'abiho, Pouèmo 5, op. cit.*, p. 62.

¹⁸⁹ *Cant de la tèsto pleno d'abiho, Pouèmo 5, op. cit.*, p. 76-77.

¹⁹⁰ *La Création du monde, op. cit.*, p. 153.

terme « branchu », notons que vue sous un autre angle, la forme des branches peut évoquer des extensions sensibles permettant la mise en relation avec des réalités cachées, ce qui se traduit par un pouvoir occulte ou par une disposition pour la contemplation. Sur un plan purement onomastique, on en trouve une illustration avec le cordonnier diabolique du *Règne de l'esprit malin*¹⁹¹ de Ramuz, éloquentement nommé Branchu, et en qui d'aucuns ont vu un jeu de mot avec le nom de Ramuz...

Un autre lieu commun incontournable est celui de la communication fusionnelle entre l'homme et l'arbre, basée sur l'isomorphie de leur fonctionnement vital, de sorte qu'Adam et son arbre connaissent la même circulation de sève. Le conteur de *La Création du monde* connaît cet état de communion : « si seulement, dit-il, tu t'assieds au pied d'un arbre, alors le grand amour commence entre toi et le sol ».¹⁹² Mais, comme souvent dans son récit, c'est le Dieu anthropomorphe et non Adam qui éprouve un sentiment fusionnel avec l'arbre :

Dieu collait sa poitrine contre les troncs rudes. Une grande ivresse charnelle le faisait chanter. Il sentait passer la sève à fleur de sa peau et pour la première fois pressentait un être pareil à lui sous l'écorce¹⁹³.

André de Richaud projettera cette sensation sur le personnage du jeune Hugues de *La Fontaine des lunatiques*, tout adonné au bonheur de vivre en son domaine au milieu des pins :

Il aurait senti, à l'automne, sa peau se flétrir et sa personne devenir le lieu de transformations semblables à celles qu'il observait sur les plantes, qu'il n'en aurait pas été surpris¹⁹⁴.

¹⁹¹ Ed. Les cahiers Vaudois, Lausanne, 1917.

¹⁹² *La Création du monde*, op. cit., p. 54.

¹⁹³ Idem., p. 54.

¹⁹⁴ *La Fontaine des lunatiques*, Grasset, Fasquelle, Paris, 1932.

Dans le *Dialogue de l'arbre* de Paul Valéry, le personnage de Lucrèce résume ce sentiment de fusion à sa façon plus intellectuelle que charnelle :

Je voulais te parler du sentiment que j'ai, parfois, d'être moi-même Plante, une Plante, qui pense, mais ne distingue pas ses puissances diverses, sa forme de ses forces, et son port de son lieu. Forces, formes, grandeur, et volume, et durée ne sont qu'un même fleuve d'existence, un flux dont la liqueur expire en solide très dur, tandis que le vouloir obscur de la croissance s'élève, éclate, et veut redevenir vouloir sous l'espèce innombrable et légère des graines. Et je me sens vivant l'entreprise inouïe du Type de la Plante, envahissant l'espace, improvisant un rêve de ramure, plongeant en pleine fange et s'enivrant des sels de la terre, tandis que dans l'air libre, elle ouvre par degrés aux largesses du ciel des milliers verts de lèvres... Autant elle s'enfonce, autant s'élève-t-elle : elle enchaîne l'informe, elle attaque le vide ; elle lutte pour tout changer en elle-même, et c'est là son Idée !... Ô Tityre, il me semble participer de tout mon être à cette méditation puissante, et agissante, et rigoureusement suivie dans son dessein, que m'ordonne la Plante...¹⁹⁵.

Chez Delavouët, l'analogie entre la sève et le sang est particulièrement récurrente. D'une façon générale, il utilise volontiers des images végétales ; ainsi dans le *Pouèmo pèr Èvo* le mouvement d'Adam caressant Ève prend-il la forme d'une acanthe – *moun gèst mountant toujours / se duerb coume uno acanto*, « mon geste montant toujours / s'ouvre comme un acanthe » (strophe 26)...Ce type d'image peut passer pour un simple topos de la poésie amoureuse, comme c'est le cas même sous la plume austère de Ramuz, qui, pourtant peu coutumier des comparaisons érotiques fleuries, associe par deux fois, dans *Adam et Ève*, le corps de Lydie, la maîtresse de Bolomey, à une liane. Mais chez Delavouët l'association ne relève pas de la simple

¹⁹⁵ *Op. cit.*, p. 26.

rhétorique. Ce genre d'image, chez lui, exprime une quasi consubstantialité, une prolongation de l'être humain dans le règne végétal, et inversement, dans une même communication avec l'énergie universelle ou avec la création :

I'avié dins li fuiage e dins iéu un fremin
que s'èro estrementi coume l'auro se lèvo
subran sout li ramo en arcèu
e boulego tout l'aubre e, dintre éu, tout lou cèu.

Il y avait dans le feuillage et en moi un frisson
qui s'était éveillé comme le vent se lève
soudain sous les ramures en arceau
et agite tout l'arbre, et, à travers lui, tout le ciel (strophe 8).

L'arbre par ses racines est relié au pouvoir de la terre, et par ses feuilles et ses branches aux forces du cosmos. Le tronc est un pont vivant entre les forces solaires du haut et la terre en bas, le vecteur d'une communion cosmique, voire sexuelle ; ainsi au chant I du *Pouèmo pèr Èvo*, la mer communique sa clameur au ciel par l'intermédiaire des arbres :

Cantèron ta bèuta lis ausso de la mar
s'enfournant à bacèu dins li croto de maubre
en aloungant sout la mountagno un cant testard
que pèr li racinun s'escampè dins lis aubre,
e dins lou vènt, e dins lou cèu
pèr rejougne la mar e revène en bacèu.

Chantèrent ta beauté les houles de la mer
s'enfournant à grands coups dans les grottes de marbre
en amplifiant sous la montagne un chant tête
qui, par les racines, s'épandit dans les arbres,
et dans le vent, et dans le ciel
pour rejoindre la mer et revenir à grands coups (strophe 18).

C'est une thématique fondamentale dans son œuvre. On la retrouve dans le poème *Courtege de la bello sesoun*, où le thème du sommeil initiatique ressurgit dans la description d'une belle endormie unie en songe aux secrets vitaux de la terre, dans une communication intime de sa chair à la terre, par les racines et la circulation de la sève – *Ma princesso es en sounges au cor secrèt di niue, / aqui mounte lou mounde amagèstro la sabo*, (« Ma princesse est en songe au creux secret des nuits, / là où le monde élabore la sève »)...¹⁹⁶ ; dans *Dicho de l'Aubre entre fueio e racino* :

Poudriés saupre qu'un ome en aubre s'èi chanja
pèr sarra dins l'aubenco un cor que s'embrenigo
(...)

Te rèsto de senti coume, d'un vanc testu,
mounto, en gounflant lou tronc qu'à la terre te liò,
la sabo que de lus refai un aubre en tu
fin qu'au bout de ti bras pourtaire d'auceliho ;

Tu pourrais savoir qu'un homme en arbre s'est changé
pour serrer dans l'aubier un cœur qui s'émiette,

Il te reste à sentir comment d'une poussée têtue,
monte, en enflant le tronc qui te lie à la terre,
la sève qui refait en toi un arbre de lumière
jusqu'au bout de tes bras qui portent des oiseaux¹⁹⁷.

Ainsi que dans le *Cant de la tèsto pleno d'abiho* :

Mai vuei, meme dins iéu, la sabo renadivo
es un tremoulun que se sènt
enjusqu'à ras dis os que mounto e que descènd. »

¹⁹⁶ Poème faisant immédiatement suite au *Pouèmo pèr Èvo* dans le premier recueil, *Pouèmo I*, *op.cit.*, p. 64 – 66.

¹⁹⁷ *Pouèmo 4*, *op. cit.*, II (strophes 9 et 11), p. 174-176.

Mais aujourd'hui, même en moi, la sève renaissante
est un tressaillement que l'on sent
monter et descendre jusques au ras des os¹⁹⁸.

Au seuil de l'œuvre poétique, le *Pouèmo pèr Èvo*, annonce l'importance de ce thème, et imprime le mouvement circulaire toujours allant du végétal comme image de l'homme, à l'homme végétal :

Sèmpe s'aussant au bout di branco, aquéu pantai
que s'èro enregouï tout l'ivèr 'mé li sabo
dins la floutanto flour se duerb ... E de dous tai
se toun coutèu la rusco entameno e derrabo
e fai uno crous sus l'ivèr,
es lou printèms qu'auras blessa dins l'aubre verd.
Raio lou sang de vido is entaio dóu bos,
lou printèms lou desjalo e, tourna, lou destanco,
e tu, l'ome, que siés tambèn un aubre d'os,
dins ti bras auboura, dins l'envanc de ti branco,
sèntes tout toun sang refreja
que s'esviho au soulèu e vers éu vai pouja.

Toun sang, l'ome, poudra gounfla tóuti li fru
que n'en portes li griéu coume un aubre de primo,
toun sang secrèt travaio e, sèmpe que mai drud,
mounto de flour en flour bèn plus aut que ti cimo,
raiant, sèmpe que mai vivènt,
fin qu'à-n-aquéu cèu-sin ount l'emporton li vènt.

Toun gounflige escoundu raio e s'envai de tu
de noun sables quet tai, de queto blessaduro,
pèr empli fin qu'au bord lou mounde ount siés perdu ;
soulet, belèu, toun cor retrais la rusco duro

¹⁹⁸ *Pouèmo 5, op. cit., p. 34-35.*

que la sabo i'as fa raia,
mai noun sables quet diéu d'uno crous l'a taia.

Sans cesse se haussant au bout des branches, ce rêve
qui s'était engourdi tout l'hiver dans les sèves
s'ouvre dans la flottante fleur... Et si ton couteau
de deux entailles entame, arrache l'écorce
et fait une croix sur l'hiver,
c'est le printemps que tu auras blessé dans l'arbre vert.

Le sang de vie coule aux entailles du bois,
le printemps le dégèle et, de nouveau, le laisse aller,
et toi, l'homme, qui es aussi un arbre d'ossements,
dans tes bras élevés, dans l'envol de tes branches,
tu sens tout ton sang refroidi
qui s'éveille au soleil et va monter vers lui.

Homme, ton sang pourra gonfler tous les fruits
dont tu portes les bourgeons, comme un arbre de printemps,
ton sang secret fermente et, toujours plus dru,
monte de fleur en fleur bien plus haut que tes cimes
coulant, toujours plus vif,
jusqu'à ce haut ciel dégagé où t'emportent les vents.

Ton émoi caché coule et s'en va de toi
de tu ne sais quelle entaille, de quelle blessure,
pour emplir jusqu'au bord le monde où tu es perdu ;
seul peut-être ton cœur rappelle l'écorce dure
où tu as fait couler la sève,
mais tu ne sais quel dieu l'a entaillé d'une croix (str 36 à 39).

L'ARBRE ET LA CROIX

L'arbre et la croix apparaissent très tôt dans le *Pouèmo pèr Èvo*,
puisque dès les premières strophes, le pommier ainsi désigné par
Adam fait déjà figure d'arbre du sacrifice :

(...)

Èvo, l'aubre de car, l'aubre de bos lou porto
e, dins soun auroun, moun espèr
trouvara mai la sabo ounte moun sang se perd.

Déja moun rebat d'aubre davans iéu tanca!
L'image de ma vido entre terro e celèstre,
lou pège que vai founs, li ram espalanca,
lou double gèst di branco duro que vòu èstre
un desir d'embrassa lou cèu ;
o mi bras trop courtet envejous dis aucèu !

Èvo, déjà la crous que porte dins ma car,
déja lis os en crous de moun pège e di branco
que fan mi bras alabre estira vers lou larg!
Déja mi dous mougoun, enrama de man blanco,
mancha de moun cors auboura,
déja l'oumbro de l'aubre ount l'aubre toumbara ...

Ève, l'arbre de chair, l'arbre de bois le porte
et, dans son essor, mon espoir
trouvera de nouveau la sève là où mon sang se perd.

Déjà mon reflet d'arbre planté devant moi!
L'image de ma vie entre terre et ciel,
le tronc qui va profond, les rameaux coupés court,
le double geste des branches dures qui veut être
un désir d'embrasser le ciel ;
ô mes bras trop courts envieux des oiseaux !

Ève, déjà la croix que je porte en ma chair,
déjà les os en croix de mon tronc et des branches
que font mes bras avides étirés vers l'espace !
Déjà mes deux moignons, enfeuillés de mains blanches,
emmanchés de mon corps redressé,
déjà l'ombre de l'arbre où l'arbre tombera... (strophes 5 – 7)

Dès les I^{er} et II^e siècles, les pères de l'Eglise avaient établi un rapport entre l'arbre d'Éden et l'arbre de la croix, interprétant les quatre dimensions de la croix sur le monde comme un signe cosmique recréant l'unité perdue. Un texte inédit de Delavouët¹⁹⁹ commente ainsi l'enseignement du tympan de la chapelle Saint-Gabriel de Tarascon²⁰⁰ représentant Adam et Ève : « Entre le premier pommier tout feuillu et votre croix toute nette, notre histoire entière tourne autour d'un arbre qui porte, tour à tour, le serpent ou mon Dieu. »²⁰¹ Dans les strophes citées plus haut²⁰², « L'arbre de chair » que porte « l'arbre de bois » n'est pas le Christ, mais Adam lui-même. Dans un reversement de perspective, Adam devient lui-même l'arbre qui porte en lui la croix. La blessure (le mal) donne paradoxalement naissance à l'espoir, et la mort au renouveau. La souffrance d'Adam, cette même souffrance dont il sera question dans la poésie de Delavouët jusqu'au dernier recueil, réside dans le sentiment d'impuissance à atteindre le ciel traduit ici avec force par l'image des « moignons », des « bras trop courts, envieux des oiseaux »... C'est la frustration de ne pas retrouver l'unité première, de ne pas réussir à réconcilier le ciel et la terre, qui n'est autre chez Delavouët que le but ultime de l'art. L'arbre devenu croix symbolise cette tension, cet écartèlement de l'âme. Le même sentiment profondément douloureux anime l'écriture de Ramuz, mais chez lui l'élan vertical se traduit par d'autres images, comme celle de l'acrobate s'élevant vers le ciel au centre du petit théâtre

¹⁹⁹ *Images romanes de Provence*, conservé au Centre Max-Philippe Delavouët, Grans.

²⁰⁰ Saint-Étienne-du-Grès (Bouches-du-Rhône). Ces sculptures sont déjà évoquées par Frédéric Mistral aux vers 124-127 de l'Épilogue de *Nerto*. Cf. Claude Mauron, « La chapelle de Saint-Gabriel et le portail de Saint-Trophime d'Arles dans les poèmes de Frédéric Mistral et Max-Philippe Delavouët », *Bulletin des Amis du Vieil Arles*, numéros 57-58-59 (mars-juin-décembre 1986).

²⁰¹ Deuxième partie, texte 5.

²⁰² Ces strophes trouvent un écho dans le *Camin de la Crous* (*Pouèmo* 2, II, p. 58) : 'm'acò, l'aubre de bos, l'aubre de car lou porto.

circulaire (dans *Forains*²⁰³ et *Le Garçon savoyard*²⁰⁴), dont Ramuz fait également une métaphore du désir intrinsèque de l'œuvre d'art.

ARBRE ET CRÉATION POÉTIQUE, LA « BRANCHE DES OISEAUX »

Sur cet aspect de la symbolique de l'arbre d'Adam, C.- F. Ramuz et André de Richaud n'explorent peut-être pas aussi loin que Delavouët la métaphore de l'arbre au service d'un discours sur la poésie.

Contre le mas qu'Adam vient de décrire comme le centre de son univers, le figuier de paix du *Pouèmo pèr Èvo* abrite le chant des oiseaux dans son feuillage protecteur :

un recate d'aucèu, un nis d'oumbro e de ramo
monte la vido à plen gousié
canto pèr encanta li crento dóu masié.

un refuge d'oiseaux, un nid d'ombres et de feuilles
où la vie à plein gosier
chante pour enchanter les craintes du paysan.

Mais derrière le topos du chant des oiseaux au cœur du paradis, se profile l'idée qu'il s'agit d'autre chose que du chant des oiseaux, cryptée dans la formule *canto pèr encanta*, empruntée au poète provençal Théodore Aubanel dont elle fut la devise sous la forme : *Quau canto soun mau encanto*. Le figuier devient par là un symbole très fort, par lequel on peut comprendre que l'harmonie du jardin d'Adam procède de l'art. Car à la canopée du verger s'atteint la poésie, ou « la branche des oiseaux », en langage mistralien, c'est-à-dire la hauteur pérenne que vise le grand art. A l'appui de cette interprétation, notons que Delavouët a lui-même établi le lien symbolique entre le figuier, cette

²⁰³ Editions Mermod, Lausanne, 1928.

²⁰⁴ Editions Mermod, La Guilde du livre, Lausanne, 1936.

expression tirée du premier chant de *Mirèio*, et la poésie, dans un article sur Frédéric Mistral :

A la genèse de son œuvre, Mistral plante naturellement un arbre. Ce n'est pas un pommier, mais, printanièrement, un figuier (...). A cette image de l'arbre, aussi vieille que l'homme lui-même, Mistral va demander d'expliquer d'abord la poésie, « la branche des oiseaux » n'est point autre chose : la poésie, cette branche plus haute que toutes les autres, inaccessible, que l'homme porte pourtant dans ses propres ramures mais où ne peut atteindre que l'oiseau, ou l'esprit. Si, dans le paradis de la Genèse, la pomme est finalement un don du diable très facile à cueillir, dans le paradis du poète la figue ne peut être atteinte qu'avec le consentement de Dieu²⁰⁵.

Cette image, qui arrive vers la fin du poème, propose une résolution de toutes celles que nous avons envisagées ici. Le rapport emblématique entre l'arbre et la poésie réside dans le fait que, au premier abord comme dans les archétypes les plus anciens, l'arbre crée le lien entre le ciel et la terre – or c'est par ce lien que Ramuz et Delavouët définissent la poésie ou l'art, chacun à sa façon et dans son style. Ces strophes de *Balado d'aquéu que fasié Rouland* illustrent parfaitement ce propos :

Pèr se chanja d'imour ié vèn d'escrincela
d'aucèu sus li frejau dóu pounchu d'uno lamo.
N'en fai de reboumbeto au-dessus dóu valat
pièi, vers touto outro mueio avastado sus l'amo,
mando en un gèste verticau
si frejau vers lou cèu mai noun saup contro quau.

M'acò, de l'aubre proche, un ome coulerous,
revestissènt lou bos en soungé, s'apasimo

²⁰⁵ « La branche des oiseaux », paru dans *La France latine*, n° spécial *Mistral toujours vivant*, n° 20, oct-déc. 1964, p. 71-72.

quand vèi que l'avalido e l'aubre fan la crous.
 E, cantant un cantico au trelus de la cimo,
 éu, ome eterne e passagié,
 de sa glèiso de fueio es tambèn l'imagié.

Pour changer d'humeur, il imagine de graver
 des oiseaux sur les cailloux avec la pointe d'une lame.
 Il en fait des ricochets au-dessus du ruisseau
 puis, vers toute autre mare s'élargissant l'âme,
 il envoie en un geste vertical
 ses cailloux vers le ciel mais il ne sait pas contre qui.

Ainsi, de l'arbre proche, un homme coléreux,
 revêtant le bois en songe, s'apaise
 quand il voit que l'horizon et l'arbre font la croix.
 Lors, chantant un cantique vers la gloire de la cime,
 lui, l'homme éternel et passager,
 de son église de feuilles est aussi l'imagier²⁰⁶.

Dans le cinquième livre de *Pouèmo*, qui plus que les autres est une mise en abyme du travail poétique lui-même, Delavouët utilisera l'image de l'arbre pour formuler une vision de l'œuvre d'art permettant d'accéder au cœur du mystère de la création par connaissance intuitive et par adéquation, en s'unissant, pour l'exprimer, à l'âme du monde – pour l'exprimer et pour se connaître.

« REFAIRE LE JARDIN »

La présence d'Eve dans la communication – et plus encore, dans la fusion – établit le lien vertical de la co-naissance, dont l'arbre est l'image parfaite.

Chez Ramuz et Delavouët, lorsque Adam ressent l'exil, ce n'est donc pas parce qu'il a été chassé du paradis, mais parce qu'il est

²⁰⁶ *Pouèmo 3, op. cit.*, p. 188.

privé d'une partie de lui-même, que lui restitue la conquête Ève ; l'amour d'Ève est ce paradis. Ce qui ne s'entend pas sur un plan simplement amoureux – c'est la leçon que reçoit le pauvre Bolomey –, mais dans le sens où, si l'on considère la figure d'Adam selon l'herméneutique de la Genèse, c'est-à-dire comme l'homme au sens biblique à la fois homme et femme, Ève, née d'une côte d'Adam, est cet « autre » semblable à lui, cette « aide » dont parle la Genèse, en réponse au besoin de l'homme de se communiquer. Adam et Ève ne représentent pas seulement l'archétype du couple amoureux, mais l'humanité en sa complémentarité. Car que sert à Adam de nommer les créatures, de nommer le pommier, si Ève n'est pas là pour l'entendre et le recevoir ? Sur ce point encore Ramuz et Delavouët ont la même pensée : sans la parole, le passage de l'homme sur terre ne laisse pas plus de trace que celle d'une main sur l'eau.²⁰⁷ Tous deux ont exprimé cette idée de bien des manières, qui se rejoignent souvent.²⁰⁸

Dans *La Création du monde*, en revanche, la représentation de l'Artiste se reporte sur Dieu, qui crée le monde tout en étant inspiré par lui ; les sensations que lui procurent successivement ses créatures le poussent à expérimenter d'autres sensations, son propre corps se redressant crée le haut et le bas, puis la lumière appelle la couleur, l'air et l'eau appellent la terre, la terre, les herbes et les arbres, puis les animaux. Sa création lui échappe comme elle échappe à l'artiste véritablement inspiré. Mais ce qu'André de Richaud appelle l'art ne procède pas d'un

²⁰⁷ C'est l'image utilisée par Delavouët dans *Istòri dóu rèi mort qu'anavo à la desciso*, *Pouèmo 2*, op. cit., p. 124.

²⁰⁸ Étrangement, ils ont tous deux illustré cette pensée de la même manière, Ramuz en écrivant dans son *Journal*, le 8 mars 1920 : « Ils bâtissent la ville, mais il faut quelqu'un pour le dire, sans quoi la ville n'est pas bâtie », puis Delavouët en reprenant la même image sans le savoir, dans *Balado d'aquéu que fasié Rouland*, *Pouèmo 3*, op. cit., p. 92 : *La glòri di ciéutat, proun qu'un Adam la nome... / « la gloire des cités, pour peu qu'un Adam la nome... »* – Adam figurant ici le poète.

cheminement vers la transcendance, mais à l'inverse équivaut à un surplus, une valeur précieuse mais surajoutée – c'est en tout cas ce que semblent signifier les mains de Dieu : « déesses de l'inutile, de l'art, des jeux d'amour ».²⁰⁹ Le talent créateur ne rejaillit sur les hommes que ponctuellement, au hasard des générations ; autrement dit, la figure du poète ne se dégage pas comme chez Delavouët de la représentation de l'homme universel. Pour Richaud, le poète est marginalisé dès l'origine du monde :

Un de leurs fils, le dernier, n'aurait pas de femme. C'était le plus beau, celui qui, dans toute famille et de toute éternité restera stérile : l'amant de la fleur et de la vague, l'Hippolyte et l'Orphée qui fait l'amour avec une lyre et ne sait que se faire désirer²¹⁰.

Que ce soit d'une façon diffuse et projetée sur le Créateur lui-même, dans *La Création du monde*, sur le mode infructueux, dans *Adam et Ève*, ou au contraire exploré avec bonheur dans *Pouèmo pèr Èvo*, Adam fait l'expérience de l'amour comme seule réponse à l'angoisse existentielle, mais l'amour dans le sens qu'il permet de retrouver l'unité originelle. Cela est particulièrement explicite dans *Pouèmo pèr Èvo*, où la rencontre d'Ève est décrite comme apportant la réconciliation de plusieurs immensités, celle de la terre – *e tout ço que i'avié d'inmènse darnié iéu, / la terro ounte ma routo èro uno peno anciano*, « et tout ce qu'il y avait d'immense derrière moi, / la terre où ma route était une peine ancienne », de la mer et du ciel – *E tout ço que i'avié d'inmènse darnié tu, la mar, lou cèu que l'esperlongo, la lus bloundo*, « Et tout ce qu'il y avait d'immense derrière toi, la mer, le ciel qui la prolonge, la lumière blonde » (strophes 15 et 16) ; et de sa

²⁰⁹ *Idem*, p. 84.

²¹⁰ *Idem*, p. 145. Étrangement celui-là est justement Caïn, le premier meurtrier, dont les frères vont prendre vengeance parce qu'il leur a « enlevé l'innocence de leur sommeil » (p. 159).

présence elle comble ce « tout » qui en s'unifiant devient « le monde » :

O Èvo, tout acò, tout lou grand mounde, tout,
e moun amo tambèn, coume aquéu mounde vasto,
tout fuguè coumoula d'un bout à l'autre bout...

Ô Ève, tout cela, tout le grand monde, tout,
et mon âme aussi, vaste comme est vaste ce monde,
tout fut comblé d'un bout à l'autre bout... (strophe 17)

Adam se perd en Ève pour retrouver sa propre origine et la source de toute chose : la « mère » désignant l'unité primordiale – *aquelo maire qu'a ni visage, ni noum, / qu'es la terro e lis aigo e lou vènt d'uno bouco* ; « cette mère qui n'a ni visage ni nom, qui est la terre et les eaux et le vent d'une bouche » (strophe 32). En parcourant le corps d'Ève de ses caresses, il a le sentiment de recréer le monde – *ma terro novo, o tu que couneissiéu panca*, « ma terre neuve, ô toi que je ne connaissais pas encore. » (strophe 25) ; *O Evo, dins mi det s'alumo un autre jour*, « O Ève, dans mes doigts s'allume un autre jour » (strophe 26)... D'une façon très similaire, Bolomey prend la mesure du monde en parcourant le corps de son épouse retrouvée :

Toute la terre et toutes les saisons sont sur elle, mais est-ce bien toi encore ? car tu es tout : c'est-à-dire que nous sommes tout. Je monte, je descends, je te parcours. Ses genoux sont comme deux pierres. Oh ! fraîche et froide, ou tiède ou chaude, toutes les saisons sont réunies et ne se contredisent plus. Non plus successives : juxtaposées. Tes genoux, c'est l'hiver. Il connaît la nature entière, et tout entière du même coup. Ton cou, c'est le printemps ; l'été est sur tes joues. Toute la terre avec toutes ses saisons que je parcours ; et l'automne est sur ton ventre. Toute la terre, nue ou moussue, ayant ses plaines et ses collines, ses bombements et ses replis, ses défilés, – et toute l'odeur de la terre

en chacune de ses saisons (...). Tu es la terre, tu es l'année ; tu es l'espace, tu es le temps²¹¹.

Bolomey avait compris qu'il lui fallait recréer une unité, en « refaisant le jardin » ; pour cela il reconstruisait mentalement le pays avant d'en créer un microcosme entre quatre barrières :

Il met ensemble les choses qu'il connaît dans le pays qui est le sien et qui s'étend du Jura au lac et du lac aux Alpes ; il y fait couler trois Sorges (c'est la rivière) dans trois directions différentes²¹².

Mais il n'a pas compris l'explication du « tapesseillon » Gourdou qui lui disait : « On ne peut pas aimer tout droit » :

– Avec quoi est-ce que tu l'as aimée ? avec toi ? ce n'est pas assez. Et qu'est-ce que tu as aimé en elle ? elle...

Gourdou a dit :

– Ce n'est pas assez...²¹³.

En d'autres termes, de même qu'Ève représente davantage que la femme ou le simple objet d'un désir, l'amour doit être remplacé dans une transcendance. La poésie permet d'y accéder, cette parole qui relie les choses entre elles, comme l'illustre le vannier Besson de *Passage du poète*²¹⁴ : la poésie crée – en les disant – les liens qui tiennent le monde, tissent la cohérence et l'harmonie des choses. Cette vision est beaucoup moins prégnante chez André de Richaud, et cependant il l'illustre tout de même en négatif,

²¹¹ *Adam et Ève, op. cit.*, p. 153.

²¹² *Adam et Ève, op. cit.*, p.51.

²¹³ *Adam et Ève, op. cit.*, p. 42.

²¹⁴ L'Acacia, éditions du Siècle, Georg & Cie, /Lausanne, Genève: 1923. Une œuvre maîtresse de Ramuz, où le vannier portant le nom très symbolique de Besson, incarne la figure du poète qui crée le monde en tissant l'unité entre les choses et les êtres jusqu'alors séparés

lorsqu'il prédit que les hommes, ayant perdu la capacité de voir la poésie du monde, ne sauront plus contempler les liens mystérieux qui tiennent la Création ensemble, liens pourtant si intrinsèques qu'ils émanent de la Création elle-même et non de la volonté du Créateur :

Toutes les choses à leur place, faisaient le travail dicté, poursuivaient leur danse enchantée, déjà liée les unes aux autres par des lois que Dieu n'avait pas voulues et que les hommes malins, en grattant bien fort la main de la poésie qu'ils auront sur les yeux, réduiront à de misérables chiffres, dans des livres de quatre sous²¹⁵.

De son côté Delavouët explicite le rapprochement entre la poésie et l'amour d'Adam et Ève, ce en quoi réside une des dimensions essentielles de son poème. Au passage, une telle analyse permet d'interpréter le titre de *Pouèmo pèr Èvo* autrement qu'au premier degré indiquant qu'Adam s'adresse à Ève ; « Poème pour Ève » –, et, si l'on veut pousser davantage l'argumentation, on notera que la langue provençale permettrait de traduire « Poème par Ève » –, pouvant signifier cette relation fondamentale. En effet, c'est dans la rencontre d'Ève, nous l'avons dit, que s'opère la fusion recréant l'unité du monde, refaisant le jardin non pas à la lettre comme le fait Bolomey, mais dans la parole poétique. Ainsi Adam sans cesse refait « à sa façon » son « beau jardin de songes » : *Cènt vido qu'as passa souto toun curbecèu / à refaire, à toun biais, toun bèu jardin de sounges !* (strophe 43). La poésie et l'amour sous sa plume semblent remplir le même rôle, et Delavouët revivifie l'héritage des troubadours en faisant de l'amour une condition nécessaire de la poésie, et en associant le tout à l'énergie universelle se communiquant du monde à l'homme, à travers la métaphore végétale. Ce que le vannier Besson figurait en se déplaçant dans les vignes du Lavaux s'accomplit dans le *Pouèmo pèr Èvo* dans le

²¹⁵ *La Création du monde, op. cit.*, p. 80.

réseau des ruisseaux et des sèves du printemps, renouvelant obstinément la victoire sur l'oubli et sur la mort.

Li liano, li raoun, un fourni tèndre e caud,
 tout lou grand vanc urous di sabo de la primo
 nous arrapo, nous pren, nous caresso, nous caup
 e nous enauro en flour au bout de touto cimo !
 O chato, à dous faguen qu'un fru
 e la mort que m'espèro es mens founso que tu.

Les lianes, les rayons, un taillis tendre et chaud,
 tout le grand élan heureux des sèves du printemps,
 nous enserre, nous prend, nous caresse, nous tient
 et nous exalte en fleurs au bout de toute cime !
 Ô jeune fille, à deux ne faisons qu'un fruit,
 et la mort qui m'attend sera moins profonde que toi (strophe 61).

A travers le mythe d'Adam et Ève, Ramuz et Delavouët expriment donc chacun à sa manière que la création poétique, ou l'art de façon générale, réunit ce qui était séparé²¹⁶, que le « ciel » n'est rien d'autre que le « beau jardin de songe » où l'homme peut atteindre une forme d'éternité. Bien longtemps avant son *Adam et Ève*, Ramuz écrivait en 1914 :

Considérons que l'art, né de l'émotion, doit aboutir à l'émotion ; que son moyen d'action est l'émotion communiquée. Il fait circuler un objet, c'est vrai, mais l'objet n'est qu'un contenant. Nous y ferons tenir, nous y affirmerons l'unité de l'homme ; et, la différence une fois perçue, à quoi on tentera d'aller, c'est une ressemblance supérieure, celle de toute la descendance humaine, à cause que tirée de la côte d'Adam, quand Ève pour lui fut créée, – et il fallait qu'ils fussent deux, mais ils sont redevenus un²¹⁷.

²¹⁶ En ce qui concerne Ramuz, cela est surtout pertinent dans *Passage du Poète*, *op. cit.*

²¹⁷ *Raison d'être*, *op. cit.*, tome 7, p. 58.

L'« Adam têtu » reprenant sa quête à travers chaque homme pour peu qu'il devienne contemplatif, chemine dans toute l'œuvre poétique de Delavouët sous la figure d'un prince, d'un roi ou d'un poète, devient tour à tour tous les hommes, de sorte que chacun peut en s'identifiant à lui retrouver son propre centre, où se trouve peut-être la connaissance essentielle. Lorsqu'il a trouvé ce centre et promène son regard autour de lui, l'homme voit qu'il est au centre du Jardin, et qu'en ce point crucial, l'arbre de la connaissance, c'est lui-même. André de Richaud, Charles-Ferdinand Ramuz et Max-Philippe Delavouët, chacun dans leur jardin et dans leur langage, ont songé un paradis qui ne serait pas un ailleurs perdu dans le temps, mais une dimension du réel que l'homme peut recréer, et ils semblent nous dire que la poésie consiste à retrouver le paradis perdu sous le palimpseste du réel.

Céline Magrini-Romagnoli

QUAND POESIE ET PSYCHOLOGIE SE REJOIGNENT
CHEZ JEAN-CALENDAL VIANÈS :
l'exemple de *La Mióugrano*

Né et mort à Mouriès (1913-1990), Jean-Calendal Vianès fut le fils d'Élie Vianès. Ce dernier, ayant pris le pseudonyme littéraire d'Alàri Sivanet, fut également poète provençal ainsi que l'ami de Sully-André Peyre, avec lequel il fonda notamment la revue *La Regalido*.

Jean-Calendal suit la voie du père puisque, après des études de pharmacie, il se consacre à la culture provençale, à tous les sens du terme, pour revenir au métier principal de la famille : l'agriculture, pour revenir à la terre, celle de Mouriès (Vianès a fait ses études à Marseille), et pour (comme il le dit lui-même) « derraba la vido e aquelo de mi cinq pichot, en faturant moun bèn ».

Jean-Calendal publie des poèmes dans *Marsyas*, bien sûr (bien sûr car ladite revue est celle de Peyre lui-même), mais également dans *FE*, *l'Armana prouvençau*, *l'Armana di felibre*.

En 1953 il obtient le prix Mistral pour son recueil *Se soubro un pau de iéu*, qui ne sera publié que treize ans plus tard aux éditions du Bayle-Vert que dirigeait Max-Philippe Delavouët. Suivent *La terro e lou soungé* en 1973, *Dins lou tèms que trantraio* en 1975, *Lou mirau mouvènt* en 1988. Au passage il reçoit le Grand Prix Littéraire de Provence en 1976.

Trois pièces de théâtre viennent agrémenter son œuvre : *L'Anóuncio*, *La sesido*, *Lou déute*, chacune d'entre elles étant une pièce en un seul acte.

Dans cette production variée, l'un des poèmes de Vianès a rencontré un succès particulier, au moins scolaire, du fait de sa sélection dans le recueil *Lou Prouvençau à l'Escolo* de Charles Mauron et Camille Dourguin. En effet, la troisième édition de cette anthologie se verra complétée d'un choix de textes d'auteurs contemporains, dans lequel figurent les incontournables écrivains

provençaux du XX^e siècle : Henriette Dibon, Max-Philippe Delavouët, Bruno Durand, Marcel Bonnet, etc.

Voici ce poème de Vianès.

LA MIÓUGRANO

*Ai tengu tambèn pèr remèmbe
Lou long camin que tenguè ma grand, chatouno qu'èro,
Un vèspre que tournavo à soun maset dis Aupiho,
Journado facho i terro de garanço.*

*Chatouno menudo davans la niue que toumbo,
E tóuti lis esfrai e tóuti lis esquerro
Que long dóu gaudre fan soun brande,
Emé la soulo soulitudo d'uno enfanço.*

*Avié rauba dins la baragno
En leissant li routo siavo de la plano,
Uno mióugrano, e sarravo enca, sa man menudo,
Aquelò mióugrano pèr coumpagno.*

*Soubro plus rèn di piado tant menimo
Que just marcavon dins la pousso,
Soubro plus rèn que moun remèmbe
Coume un fiéu téune que s'estrasso.*

*Soubro plus rèn que lou camin e si roudan vuege
E li bouis, recate d'uno espèro amaro
Que jamai calara, recate ounte li faune
Escoundon si ruscle e sis envejo.*

*E caminavo aqui, ma grand, crentouso
De tout ço qu'es mougu dins lou mounde dóu sourne,
Lumiero que s'envai pèr sèmpe emé la soulo ajudo
D'uno mióugrano dins si man que la counsolo.*

*Acò 'ro dins lou sourne d'un vièi raconte
 Un vèspre de setèmbre, au coumençamen d'uno vido.
 E iéu encaro d'aquéu sourne me coungouste
 E de la rusco amaro di mióugrano...*

Dès le titre du texte de Vianès nous pensons à Théodore Aubanel, bien entendu. Gageons qu'il n'en est rien. Certes le seul vocable de *mióugrano* (*grenade* en français) évoque Aubanel et sa chère Jenny Manivet, la disparition de cette dernière au couvent, et le souvenir du même Aubanel et de la robe de la jeune fille « couleur de grenade ». Toutefois, aussi inévitable que soit la référence à l'auteur d'Avignon lorsqu'on évoque le fruit en question, le terme de *mióugrano* a poursuivi son chemin sémantique et intertextuel dans la suite de l'histoire littéraire provençale. Pour seul exemple nous invitons le lecteur à aller fouiller dans l'œuvre de Sully-André Peyre et d'y repérer la récurrence de la présence dudit fruit²¹⁸, sans que l'écrivain d'Aigues-Vives fasse spécifiquement mention à Aubanel.

Chez Vianès la grenade prend les couleurs d'une synesthésie personnelle et familiale. Elle renvoie à un souvenir, souvenir qui, dès le début du poème, annonce son statut ambigu : il n'est pas souvenir de Jean-Calendal lui-même, mais relève d'une anecdote survenue à la grand-mère du poète. Il est un souvenir récupéré, hérité (la dernière strophe du texte sera éclairante à cet égard),

²¹⁸ A titre d'exemples éparés, nous donnons ces quelques occurrences puisées çà et là dans la production littéraire de Peyre :

Membro-te di **mióugrano** e dóu vòu dis abiho (...) (Jan de la Vau-Longo - *Pouèmo de l'enfanço*)

Lou jardin de l'enfanço es un jardin sauvage

De **mióugrano** esclatado e de chartrouso en flour. (*Lou jardin...*)

Ai li roso, lou pan,

Li **mióugrano**, li figo,

Lou grand lié, lou vièi banc. (*Ai li roso...*)

E di **mióugrano**, di ginjourlo, di caurello,

Soubravo qu'un remembre i bouco e dins li man. (*Elio*)

dont le véhicule est le langage poétique lui-même. Les zélateurs de la psycho-généalogie trouveront là de quoi se satisfaire.

Le lien entre poète et grand-mère est subtilement évoqué par Vianès ; il a un agent verbal : le verbe *teni* lui-même. *Ai tengu tambèn pèr remembre / lou long camin que tenguè ma grand (...)*. Tous deux « tiennent » le souvenir²¹⁹, le chemin, et nous pourrions même dire se tiennent l'un l'autre.

Très vite donc nous constatons une assimilation grand-mère/auteur. Cette assimilation est plus flagrante encore dans le champ lexical de la vulnérabilité - la grand-mère étant l'enfant du poème tout autant que l'enfant-Vianès. Poussons : elle est aussi l'enfant qui vit dans chacun de nous-lecteurs.

Le poème a ainsi pour motif central celui de la fragilité de l'enfant, de ses peurs, ses angoisses. Jetons un petit coup d'œil à ce champ lexical : *chatouno, menudo, soulo, soulitudo...* Le sentiment de vulnérabilité est motivé par les sources d'affliction, d'effroi qui entourent la jeune fille : le *gaudre* effrayant, le *vèspre* et son obscurité montante, et, d'une manière générale - que Vianès ne se plaît pas à expliciter en détails - *tóuti lis esfrai e tóuti lis esquerro*.

Immédiatement la jeune fille a recours à un objet rassurant qui va servir de bouclier symbolique à cet extérieur terrifiant - réflexe instinctif et précoce de tout enfant : recours au *doudou*, ourson et autre peluche ou jouet, dont la fonction primordiale et essentielle dans la vie psychique du nourrisson a été suffisamment analysée par la psychologie. De loin en loin, nous serions amené à confronter ce réflexe et son institution à la célèbre division bons objets / mauvais objets établie par Mélanie Klein. Très vite dans le poème s'instaure une bipartition entre ce qui effraie la jeune fille et ce qui lui permet de se protéger de cet effroi. Ajoutons que la grenade étant un fruit, le bon objet rassurant revêt une fonction nourricière, détail à ne pas négliger, et rappelant la fonction

²¹⁹ Rappelons au passage que le verbe provençal *teni* signifie également « posséder ». Voir Frédéric Mistral, *Lou Tresor dóu Felibrige*, entrée « teni ».

nourricière de la mère et du sein confortable et rassurant (Mistral a de très belles évocations à ce sujet, notamment dans les *Memòri e raconte*)²²⁰.

Mais l'analyse devient encore plus passionnante si nous tirons quelques conclusions que Vianès nous offre, pourrait-on dire, *sur un plateau* (si nous reprenons nous-même la métaphore nourricière). Voici ces quelques conclusions basées sur l'idée que l'objet rassurant :

1° se vole (« rauba ») : il s'agit d'arracher, d'extirper un objet que l'on ne nous a pas *a priori* donné, voire qu'il est interdit de dérober ;

2° est extrait de ce même extérieur effrayant. Rappelons que la grenade a été trouvée dans la *baragno*, donc de cette nature sombre et hostile, pleine de mystères effroyables. Nous sommes à la limite de l'alchimie, de la transformation du plomb en or, du mal en bien, du terrifiant au rassurant ;

3° se trouve hors des sentiers battus (« *en leissant li routo siavo de la plano* »), donc là où personne n'indique de place conventionnelle et conformée. L'idée pointe que chacun doit trouver sa rassurance selon des modalités hautement individuelles ;

4° est une figure humaine de substitution. La grenade devient, dans le poème de Vianès et pour la grand-mère jeune, une *coumpagno*, raccrochage à un humain absent que le fruit vient remplacer dans sa fonction protectrice.

Ces multiples fonctions de l'objet investi, que la psychologie de l'enfant et la pédopsychiatrie ont bien exploitées et mises lumières, ont un intérêt supplémentaire à nos yeux qui relève davantage de l'analyse littéraire.

Si nous revenons à l'assimilation des terreurs de la grand-mère et de celles de Vianès, voire celles du lecteur, nous nous

²²⁰ Écoutons Mistral évoquant la poitrine maternelle : « Oh ! lou sen nourriguïé ! aquéu nis dous e moufle ! toujours vouliéu, toujours vouliéu que me pourtèsse encaro un pau ! » (*Memòri e raconte*, C.P.M., Raphèle-lès-Arles, 1980, p.8-9.)

apercevons que la structure même du poème présente une alternance de situations (isotopies, dirait un structuraliste) qui successivement évoquent la grand-mère puis le poète. Observons :

- a) la grand-mère dans le souvenir (strophes 1, 2 et 3)
- b) hors du souvenir : que reste-t-il ? (strophes 4 et 5)
- c) retour dans le souvenir (strophe 6)
- d) hors du souvenir : les conditions d'accès à cette anecdote vécue par la grand-mère (strophe 7).

Bref, la construction du texte est une alternance de passé/présent, grand-mère/poète, histoire / histoire-cadre.

Les parois de ce cloisonnement, avec lequel Vianès joue, ne sont pas étanches. On aura compris très facilement qu'aux peurs enfantines de la jeune fille répondent les craintes du poète face au néant. Le bout de phrase *soubro plus rèn*, qui revient trois fois en anaphore, est la formulation lancinante d'une question fondamentale, celle de la permanence/impermanence de l'objet. En psychologie de l'enfant, il s'agit de cette crainte que la chose obtenue ne disparaisse et ses mises à l'épreuve conséquentes : le nourrisson jette un objet et attend que l'adulte le lui rapporte ; en psychologie de l'adulte, certes souvent pas très éloignée de celle de l'enfant comme le savent et psychologues et littéraires²²¹, il s'agit de la peur clairement assumée de la disparition d'autrui et/ou du monde ; en analyse littéraire, il s'agit du sempiternel topos de l'*Ubi sunt*. Là où Villon se demandait *Où sont ?* (les neiges d'antan), Vianès semble répondre : nulle part, puisque « il ne reste plus rien ». Si nous poussions plus loin encore la déclinaison de cette question fondamentale, nous trouverions des réponses

²²¹ Charles Mauron écrit dans sa *Psychocritique du genre comique* (Corti, Paris, 1985, p.31) : « Car en chacun de nous la personnalité inconsciente demeure infantile ».

religieuses cette fois-ci : *vanité des vanités* de l'Ecclésiaste²²², *impermanence* de Bouddha...

Ce qui nous intéresse ici est la subtile mise en abyme qu'opère Vianès. La fragilité du monde et des choses se voit doublée (au sens plastique) par la fragilité du souvenir lui-même. Le souvenir de la grand-mère ? Il n'est plus qu'un *fiéu téune que s'estrasso*... Alors Vianès est-il un zélateur provençal d'un spleen d'un genre nouveau (puisque, après tout, Baudelaire fut l'un des auteurs qu'il étudia abondamment au lycée²²³) ?

C'est ici que le poème se retourne, renverse la situation et poursuit son parcours spécifique. Loin de s'en tenir au traditionnel et larmoyant topos des choses à jamais perdues et disparues, Vianès cherche - et trouve - les modalités d'un retour pérenne dans les temps anciens, un peu à la manière d'un Proust ayant le *temps retrouvé*.

En effet, à la différence de la fragilité et des hommes et des choses précédemment évoquée, Vianès indique que le monde rural est un réceptacle de souvenirs et de richesses culturelles insoupçonné - à condition de s'y pencher. Arrive alors la référence aux faunes et à leur vie trépidante, que cache mal le topos - méditerranéen mais pas seulement - de l'incroyable trésor mythologique que recèle le monde sylvestre. Nous sommes ici chez Ronsard, et sa vision des bois peuplés de nymphes et de

²²² L'Ecclésiaste, I, 2.

²²³ Dans un compte rendu d'entretien avec Jean-Calendal Vianès, intitulé « Rencontre avec Jean-Calendal Vianès » et paru dans la revue du *Prouvençau à l'Escolo* (n° 76 – automne 1977), nous lisons au sujet de la formation scolaire du poète : « *A l'époque, au lycée, c'était Baudelaire, et quelques symbolistes*, et Baudelaire va demeurer une référence ». Cet entretien a été réalisé par Claude Mauron (Voir Claude Mauron, « La mélodie de la dernière note chez Jean-Calendal Vianès et dans la poésie provençale contemporaine », revue *L'Astrado*, n° 27, 1992, p. 176.)

dryades²²⁴ ; nous sommes chez d'Arbaud (que Vianès a bien sûr lu et étudié²²⁵) et sa bête du Vaccarès.

Ainsi s'opposent clairement - et sur le plan même des mots - le *soubro plus rèn* et le *jamai calara* du poème. Une dialectique est en train de s'établir en deuxième moitié de texte.

La thèse est constituée, en avant-dernière strophe, du rappel des angoisses de petite fille que la grand-mère a connues, étayées par une généralisation sur la crainte de la mort, enfouie en chacun de nous. L'expression *lumiero que s'envai pèr sèmpe* est - que l'on nous excuse du paradoxe de la formulation - très « éclairante » à cet égard. Les hommes, Vianès, la petite fille, ont un sentiment commun : la peur.

L'antithèse est constituée, en dernière strophe, des objets permettant une opposition à cette peur, avec, comme place finale le mot (et la chose) la *mióugrano*. On repérera au passage que le poème est bâti en épanadiplose, avec *mióugrano* comme premier substantif et comme dernier.

Pour parfaire l'assimilation de la grand-mère et de Vianès, dans ce jeu d'opposition, le poète nous indique que les probables conditions de passation de ce souvenir sont quasiment les mêmes que celles rencontrées par la petite fille lors de la fameuse soirée. Lors de ce « vieux récit » (*vièi raconte*) il fait sombre (*sourne*), nous sommes à l'entrée de l'automne (*setèmbe*) et au soir (*vèspre*). Ajoutons que l'expression *au coumençamen d'uno vido* s'applique à l'âge auquel le jeune Jean-Calendal a écouté le récit de la grand-mère. Il a donc environ l'âge de la petite fille du souvenir. Par la subtile mise en place d'une identification intra et extra infictionnelle, presque digne des exigences que souhaitait Aristote pour la tragédie, l'enfant que fut certainement Vianès au déroulement verbal de ce souvenir grand-maternel ressent, grâce

²²⁴ Vianès a reçu également « une formation de type humaniste » (« Rencontre avec Jean-Calendal Vianès », *art. cit.*).

²²⁵ Vianès a publié une étude sur *L'Espelisoun de l'Autounado* de Joseph d'Arbaud dans la *France Latine* (voir *Ibid.*).

au contexte extérieur, tout ce que la grand-mère a pu ressentir elle-même.

Du coup, la grenade rassurante devient l'objet également investi par le poète. Il l'assimile lui-même comme agent rassurant et assume totalement ce raccrochage psychologique face aux angoisses de la vie. Mentionnons que ce lien est opéré par une femme de la famille, et qu'il consolide la fonction nourricière - et donc rassurante - de l'objet-grenade, avant tout fruit et aliment.

Les deux éléments primitifs de la dialectique (thèse et antithèse) sont donc repris « à compte d'auteur », et le personnage initial de la grand-mère s'efface quelque peu en fin de poème. Conséquemment l'aboutissement de la dialectique, la synthèse, sera l'affaire de Vianès seul. De l'opposition entre un extérieur terrifiant et un objet rassurant, il va tirer une source de plaisir, en tant qu'auditeur du récit, qui va commuer l'amertume de la vie en source de plaisir. Certes, l'idée n'est pas neuve : faire avec du mal des fleurs (encore Baudelaire), ou de la misère de la vie humaine un beau texte - avec lequel tout lecteur se délecte - est une technique très XIX^e siècle, mais la synthèse qu'opère Vianès a une fonction supplémentaire : elle nous explique la genèse d'un goût spécifique de l'auteur pour les grenades – qui relève de la synesthésie pure. C'est aussi la genèse de son triomphe sur l'angoisse.

Que la vie soit effrayante, Vianès n'en doute pas, que des objets nous rassurent, il le rappelle, qu'un plaisir indicible naisse de cette opposition entre amertume et assurance il le revendique en pointe finale : *E iéu encaro d'aquéu sourne me coungouste /E de la rusco amaro di mióugrano...*

Se délecter de ce qui nous fait peur initialement est le but ultime, voire artistique, de toute guérison psychique. En rire même en est la réalisation la plus triomphante.

Charles Mauron, reprenant les propos d'Ernst Kris²²⁶, l'affirme hautement : « les figures grotesques ont d'abord été celles de

²²⁶ Ernst Kris, *Psychoanalytic Explorations in Art*, Londres, 1953.

démon. Le diable qui sort de sa boîte effraie les enfants avant de les amuser »²²⁷.

Plus encore que le rire peut-être, la sensualité liée à l'*amertume* (on retiendra du coup l'ambivalence sémantique du terme) de la grenade est le dépassement de la peur de tout un chacun (celle de la grand-mère, de Vianès et de la nôtre) tout autant que le dépassement de l'opposition peur/rassurance.

Osons-nous une dernière mise en abyme ? La passation du souvenir de la grand-mère à Vianès, commué en plaisir littéraire et alimentaire, n'est-elle pas aussi la passation du souvenir de Vianès au lecteur ?

Il ne nous resterait donc plus qu'à prendre, désormais, autant de plaisir à manger des grenades que Vianès lui-même a pris à en manger et... le « tour » serait joué.

Emmanuel Desiles
Université de Provence

²²⁷ Psychocritique du genre comique, *op. cit.*, p.25.

COMPTES-RENDUS DE LECTURES

Mas-Felipe Delavouët, *Pouèmo pèr Èvo*, texte provençal et traduction française (Publications du Centre Mas-Felipe Delavouët, Le Bayle Vert, 13450 Grans, 112 p., 2010).

C'est en 1952 - un an après l'attribution à Max-Philippe Delavouët du prix Frédéric Mistral, pour ses *Quatre Cantico pèr l'Age d'Or* - que parut l'édition originale de ce poème, dans la collection du Bayle-Vert (nom du mas de l'auteur, en lisière de Crau), tirée à 125 exemplaires sur vélin d'Arches et vélin de Rives, avec des illustrations dessinées et gravées sur bois par l'artiste suisse Jean-Pierre Guillermet. Le livre (d'entrée reconnu comme relevant de la haute bibliophilie, surtout les vingt-cinq exemplaires de tête avec suite) et, plus encore, l'œuvre firent date – une vingtaine de strophes eurent, peu après, l'honneur d'une publication, en provençal, dans les réputés *Les Cahiers du Sud* - et, depuis lors, nombre de ses passages sont devenus des « classiques » des anthologies et recueils destinés à l'enseignement, notamment le mouvement *Miro en barrant lis iue...* En outre, lorsque Delavouët entreprit, à partir de 1971, d'ordonnancer ses poèmes dans l'architecture générale de *Pouèmo*, ce fut *Pouèmo pèr Èvo* qu'il plaça en tête du recueil *Pouèmo I* (librairie Corti, Paris, 1971).

Celui-ci étant aujourd'hui épuisé, tout comme, évidemment, l'édition originale, une réédition de ce texte fondamental, à bien des égards, s'imposait. Réalisée dans un format agréable (15,5 x 21 cm) et à un prix modique (20 euros), celle-ci a l'avantage de présenter, en provençal comme en français, ce que l'on peut considérer comme le texte définitif, intégrant « quelques corrections et modifications de détail » que le poète avait inscrites sur son exemplaire personnel. Elle reproduit également la couverture, les bandeaux et culs-de-lampe gravés de Jean-Pierre Guillermet.

Se trouve à nouveau disponible, ainsi, une œuvre majeure de la littérature provençale contemporaine et qui, dans l'ensemble

monumental des cinq livres de *Pouèmo*, a valeur de véritable « Genèse », énonçant d'entrée les thèmes fondamentaux du soleil, de l'arbre, de la souffrance existentielle et de l'exaltation amoureuse, et inaugurant l'usage de la strophe originale créée par Delavouët pour porter les ambitions d'une parole provençale renouvelée, dépouillée des lourds oripeaux conventionnels qui avaient eu tendance à l'encombrer (sauf chez Joseph d'Arbaud) durant la période précédente :

Vaqui : tout coume iéu moun paraulage es nus,
 Mi mot an rèn de rar, es de mot de semano
 qu'abihe de dimenche en counservant soun us,
 mai en voulènt marca sa frescour soubairano,
 lou pur de sa primo cansoun
 e, à travers chascun, li causo coume soun.

(Voilà : tout comme moi mon langage est nu, - mes mots n'ont rien de rare, ce sont des mots de semaine – que j'endimanche, en conservant leur usage – mais en voulant montrer leur souveraine fraîcheur, - la pureté de leur chanson première – et, à travers chacun, les choses telles qu'elles sont).

Dans un entretien de 1978, Max-Philippe Delavouët expliquait :

Je crois qu'il est impossible de vaincre le Temps. Tout ce que l'on peut faire, c'est de dresser quelques pierres solides qui, pour ainsi dire, résisteront au courant. Des choses comme l'art préservent certains instants privilégiés de l'écoulement du temps. Le temps ne peut rien contre un bref instant d'amour si un livre ou un morceau de musique en, conserva la fraîcheur dans la mémoire. On sait bien que le Temps peut les effacer aussi, mais ces moments offrent plus de résistance que les autres ; le fleuve ne les emporte pas facilement.

Pouèmo pèr Èvo – qui affirme déjà, avec force, cette conviction fondamentale : *Lou tèms m’empacho pas, iéu l’ome, de parla* – peut être considéré comme la première de ces grandes et belles « pierres solides » élevées par Max-Philippe Delavouët pour que le provençal, lui aussi, assume cette fonction de résistance et ce désir d’éternité.

Claude Mauron

Bernard Manciet, *L’Enterrament à Sabres* (collection Poésie-Gallimard, NRF, Paris, 2010, 528 p.).

Comme le *Pouèmo pèr Èvo* de Max-Philippe Delavouët (évoqué *supra*), *l’opus magnum* de Bernard Manciet, *L’Enterrament a Sabres* – dont des extraits furent divulgués dès 1969 dans la revue *Oc* - connaît ici sa troisième édition, après l’originale parue chez Ulteïa, à Garein (Landes) en 1989, puis la republication, sous la marque de la librairie Mollat de Bordeaux, en 1996. Et, aujourd’hui, événement notable s’agissant d’une collection « grand public » et « nationale », il s’agit toujours d’une édition bilingue, laquelle a, une nouvelle fois, bénéficié des soins de Guy Latry (auteur également de la biographie et de la bibliographie finales) pour l’établissement et la vérification des textes.

On ne fera pas au lecteur de *La France Latine* l’injure de lui présenter, en quelques lignes, cette œuvre monumentale, à la haute portée symbolique, qu’est *L’Enterrament a Sabres*, cette localité au cœur de la Grande-Lande où Manciet naquit (en 1923) et passa la plus grande partie de son existence jusqu’à son décès en 2005, et à laquelle il a consacré, sous le titre « Un village dans les marais », un chapitre « historique » - à sa façon – dans son ouvrage *Le Triangle des Landes* (1981, avec, pour lui aussi, une réédition récente en 2005 aux éditions de L’Atelier In8, à Pau), où l’on peut lire ces phrases sur « l’entrain » qui s’attache, en ce lieu, au « mystère de la Mort » :

Quant aux enterrements, ils ont débordé de vitalité... Jusque vers 1900, les pleureuses s'y adonnaient à des cris d'opéra et à des sanglots contagieux, qui faisaient passer un frisson dans les longues théories des femmes endeuillées, enveloppées de la tête aux pieds dans la *capula* noire, une sorte d'ample sac en laine fine, bousculée par la masse compacte des hommes ; mouvante, capricieuse, grondante d'une rumeur de foire, tantôt rattrapée à la course par le corbillard, tantôt ralentie jusqu'à l'emboutir avec le curé, pour s'aller défouler en trombe dans un cimetière abracadabrant, où l'on vous empile les morts sur les morts, entre les tangages des croix de bois cloutées, les affaissements des tombes, et les grandes herbes sauvages ou les choux d'âne qui poussent hardiment. La mort y prenait un air parodique...

Manciet nous désigne là un « registre » de son poème, parmi bien d'autres, car, comme l'explique le poète Jacques Roubaud dans la préface de la présente édition, *L'Enterrament*, pour être véritablement « une preuve de la langue gasconne », « convoque » tour à tour « le sublime et le dérisoire, la ratiocination abstraite comme le concret le plus terre à terre, l'archaïsme autant que l'extrême contemporain ».

Cette préface a, en outre, le mérite de rappeler, citations à l'appui, que Manciet était « fier de [la] singularité » de sa langue, ce « gascon noir » dont il disait qu'il est « un dialecte avec de grandes âpretés et une espèce de mépris interne pour les autres langues ». Jacques Roubaud (qui passa son enfance à Carcassonne et eut une grand-mère institutrice dans un village de Provence) tient même à prévenir que « le poème est difficile à lire, ardu à entendre pour un Provençal ou un Languedocien », « du fait de sa très grande richesse en vocables sans équivalents dans le reste de l'aire d'oc ». Mais en précisant bien : « si un Arlésien, un Biterrois ou un Limousin reste perplexe devant cette accumulation de mots inconnus chez lui, tant pis pour lui... ». Car, au fond, s'il ne surmontait pas cette « perplexité », le lecteur

estrangié (au parler de Manciet, s'entend) risquerait de passer à côté du dessein premier de son poème (et de ses autres écrits), qui est de prouver, affirmer l'existence – dans le temps mais aussi au-delà du temps – d'une langue que chacun, qu'il soit du domaine d'Oc ou d'ailleurs, est en droit de faire sienne, grâce à l'admiration d'une grande œuvre, comme l'on s'approprie le « langage » d'un peintre en regardant ses tableaux.

Les lecteurs d'Oc, et en particulier les « militants », se convaincront-ils un jour qu'il ne sert pas à grand-chose de s'attacher à sauver la parole provençale ou gasconne si celle-ci a pour seule vocation de véhiculer des banalités à pleurer, d'une utilité à court terme et dépourvues de toute profondeur ? Espérons au moins que ces nouvelles éditions, à la portée de tous, contribueront à leur rappeler qu'en matière de profondeur (ou d'altitude, si l'on préfère), leur littérature peut se prévaloir d'œuvres récentes remarquables : ne reste qu'à bien vouloir les connaître, les étudier et, tout simplement, les aimer.

Cl. Mauron.

Thibault, André (éd.), 2009, *Gallicismes et théorie de l'emprunt linguistique*, Paris, l'Harmattan.

Cet ouvrage rassemble, outre une mise en perspective initiale par A. Thibault, des études sur la question des gallicismes en latin médiéval (M. Groullet), en occitan (J.-P. Chambon), dans les parlers gallo-romans dits franco-provençaux de Suisse Romande (A. Kristol), en italien (F. Pierno), en espagnol (A. Thibault), en anglais (D. Trotter), en kirundi (C. Frey). Il est complété par trois index fort utiles (auteurs, concepts, mots).

L'enjeu de cet ouvrage n'est pas une recension supplémentaire d'emprunts au français, même si, au passage, il en mentionne de nombreux cas et parfois nouveaux ou inattendus. Son enjeu

principal est bien davantage d'ordre méthodologique et théorique, à portée largement transversale donc. Il n'est ainsi pas limitatif de concentrer plusieurs études sur des cas précis : l'exemple d'une interaction spontanée dans un village suisse, le champ sémantique de la danse en italien, deux dictionnaires en espagnol... C'est à ce titre d'ailleurs que cet ouvrage est notamment pertinent dans le champ d'études d'oc, non seulement par la contribution de J.-P. Chambon, mais également par sa portée transversale.

Le cadrage théorique initial d'A. Thibault rappelle les difficultés de définition des emprunts, les désaccords sur leur définition, les complexités méthodologiques qui en découlent, et particulièrement du fait des continuums linguistiques, des pluralités sociolinguistiques et des multiples facteurs en jeu. On pourra ajouter, du reste, que les définitions de l'emprunt, voire l'existence même de cette notion, sont profondément inscrites dans une vision monolingue et homogénéisante des pratiques linguistiques, aux aspects souvent altérophobes comme l'a très bien montré D. de Robillard (2007, 82-83) : l'emprunt est donc aussi une question idéologique, qui mériterait un examen sociopolitique puisqu'il postule à priori l'existence de langues distinctes aux caractéristiques homogènes, ce que des théorisations (socio)linguistiques innovantes mettent aujourd'hui en question (Blanchet Martinez, 2010).

Nos lecteurs s'arrêteront probablement principalement sur deux contributions. Celle de J.-P. Chambon sur l'occitan est fondée sur une approche somme toute traditionnelle assez typique du champ romanistique, dont elle fait une bonne synthèse des apports et des questions, tout en laissant de côté des apports et des questions venus d'autres approches et d'autres terrains (j'y reviens ci-après). Celle d'A. Kristol sur la Suisse romande est, elle aussi, inscrite dans une situation de diglossie entre français et langue locale minoritaire : son intérêt est direct pour notre champ d'études d'oc, d'autant que son approche est plus innovante avec un bon exemple de terrain actuel, quoiqu'ancrée, au fond, sur une dialectologie.

On peut regretter, en effet, qu'une toute autre façon de problématiser les situations linguistiques en question ne soit pas proposée pour répondre au cadrage initial ouvert d'A. Thibault. Elle est pourtant disponible. Le croisement d'analyses venues du champ créolistique (avec les concepts de continuum et d'*interlecte*), du champ didactique (avec la notion de compétence plurilingue), et plus largement d'un cadre théorique sociolinguistique (qui remet en question la notion même de langue, donc de « contacts de langues ») propose aujourd'hui d'envisager la pluralité linguistique autrement qu'à partir de « langues » posées comme des entités à priori et réduites à des « structures » internes, selon la vision monolingue que j'ai soulignée ci-dessus en citant D. de Robillard.

Ph. Blanchet

Références citées

- Blanchet, Ph. et Martinez, P. (Dir.), 2010, *Pratiques innovantes du plurilinguisme, émergence et prise en compte en situations francophones*, Paris, Editions des Archives Contemporaines & AUF.
- Robillard, D. (de), 2007, « La Linguistique Autrement... », Dans Blanchet, Ph., Calvet, L.-J. et Robillard, D. de, 2007, *Un siècle après le Cours de Saussure, la Linguistique en question*, Paris, L'Harmattan, 81-228.

Mauron, Claude, *Novo de Veniso*, St Rémy-de-Provence, Centre de Recherche et d'Etudes Méridionales²²⁸, 2009, 95 p.

On connaît le Claude Mauron spécialiste de Mistral et de littérature provençale. On connaît trop peu le même Claude Mauron, auteur de littérature provençale, dont les *Novo de Veniso* restées jusqu'ici inédites ont pourtant reçu le Prix Mistral 2004. Il faut dire que certains connaissent la trop grande modestie de leur auteur...

C'est finalement en 2009 que C. Mauron a cédé à la demande de voir paraître ce recueil de « Nouvelles de Venise ». Superbement présenté, cet ouvrage est à coup sûr l'une des grandes œuvres de la littérature moderne en langue provençale.

Composé de trois nouvelles au ton original, il offre une langue extrêmement travaillée et pourtant fluide, poétique, suggestive. Les textes réussissent à plonger le lecteur dans l'atmosphère feutrée d'une Venise complexe où se croisent ecclésiastiques, aristocrates et libertins célèbres, non sans quelques allusions codées que l'auteur à la générosité amusée d'éclaircir dans un « Brèu d'elucidàri » final. C. Mauron est manifestement un amoureux de cette ville dont un historien de l'art, italianiste, me disait un jour « Venise est la seule ville qui est belle même quand il pleut », ajoutant aussitôt « et c'est un Méridional qui vous le dit ! » (il était niçois).

Les trois textes à peine distingués par une numérotation sont d'ailleurs fondus dans ensemble d'une grand unité, au point que l'on peut se demander si l'on a affaire à trois nouvelles, ou bien à une seule, ambigüité voulue que le provençal et son orthographe permettent grâce à l'absence de marque du pluriel aux substantifs...

²²⁸ Chemin de Roussan et Cornud, F-13210 Saint-Rémy-de-Provence

Mauron spécialiste de Mistral et de sa langue, lui qui parle un si beau provençal de Saint Rémy, a même glissé dans son livre un signe de ceux dont Mistral raffolait : l'achevé d'imprimer est du 24 décembre 2009. Quel plus beau signal provençal de renaissance ?

Ph. Blanchet

Boukous, Ahmed (sous la direction de), 2009, *Aménagement de l'amazighe : motivations, méthodologies, retombées*, Revue de l'Institut Royal de la Culture Amazighe, Rabat, Maroc, 241 p.

L'amazighe, nom de l'ensemble linguistique qu'on appelle traditionnellement *berbère* en Europe, fait l'objet de politiques linguistiques qui lui sont favorables depuis quelques années en Algérie et au Maroc, où il est représenté par des variétés diverses dont les plus connues sont par exemple le kabyle (Algérie), le chleu ou tachelit (Maroc) ou le tamachek (chez les Touaregs du grand Sahara jusqu'au Sahel. Au Maroc, c'est sous la direction du sociolinguiste Ahmed Boukous que l'Institut Royal de la Culture Amazighe (IRCAM) est chargé de mettre en œuvre cette politique linguistique et éducative.

Le présent volume rassemble des études très diverses, complètes et complémentaires sur les différentes stratégies glottopolitiques possibles, sur les enjeux de normalisation, standardisation, didactisation de l'ensemble amazighe notamment marocain. Le chapitre introductif d'A. Boukous constitue notamment une excellente synthèse des facteurs à analyser, prendre en compte, et des différentes propositions envisageables avec leurs avantages et leurs inconvénients. S'en suivent des études précises sur ces différents facteurs et ces différentes pistes, y compris contradictoires : le débat est vivant mais toujours ouvert et raisonné sur, par exemple, la nécessité ou non de standardiser la/les langue(s) et/ou sa/leur(s) graphie(s), et si oui

à quel niveau — régional, national ou panberbère, en prenant en compte quels contacts avec quelles langues et systèmes graphiques — arabe, français.... Les textes sont presque tous rédigés en français, certains en arabe, le tout accompagné de résumés et compléments en amazighe.

C'est ainsi un ouvrage exemplaire qui devrait inspirer bien des débats portant sur le domaine d'oc, dans lequel les passions militantes s'exercent souvent de façon exacerbée empêchant le dialogue et la réflexion posée. Certes l'enjeu n'est pas tout à fait le même : les variétés amazighes sont très vivantes en général (sauf situations résiduelles ponctuelles, par exemple en Tunisie) alors que les variétés d'oc sont en situation de crise grave dans leurs usages spontanés. Il n'en demeure pas moins que, justement parce que la crise est grave, un débat et des choix raisonnables parce que raisonnés sont indispensables. Il est notamment frappant de constater la progressivité de la politique linguistique globalement recommandée (au contraire des jusqu'au-boutismes aussi fréquents qu'irréalistes pour les langues de France) ainsi que la convergence très majoritaire sur des centrages régionaux (infra-nationaux) en termes de standardisation et d'usages publics notamment éducatifs (au contraire d'une stratégie panberbère qui n'est pas sans rappeler une stratégie panoccitane).

Un seul regret : ce volume est difficilement disponible, puisque publié au Maroc. Il n'est probablement pas impossible de se le procurer en contactant l'IRCAM à Rabat (son site internet est très efficace). Je me permets de suggérer ici à son éminent Recteur, le professeur A. Boukous, une mise en ligne des études de l'IRCAM, dont la qualité mérite un rayonnement international.

Ph. Blanchet

[collectif], *Langue gallèse, langue régionale romane de Bretagne. L'écriture ABCD*, Rennes, Association des enseignants de gallo, 19 p.

Écrire une langue, quelle qu'elle soit, pose toujours des problèmes. D'abord parce qu'on part toujours d'une langue parlée qu'on essaye de faire vivre sous une forme différente de l'oral : l'écrit est visuel, synthétique, à usage généralement différé, là où l'oral est auditif, linéaire et à usage généralement simultané. Ensuite parce que cette mise à l'écrit remplit des fonctions formelles en partie différentes de celles de la langue parlée : mémorielle, littéraire, administrative, éducative, politique... Enfin parce que les fonctions principales des langues sont de deux ordres complémentaires : communiquer avec ceux qui les comprennent (à l'oral et/ou à l'écrit), ne pas communiquer avec ceux qui ne les comprennent pas c'est-à-dire signifier une ou des identité(s) distincte(s). L'addition de ces trois sources de problèmes conduit à un exercice de haute voltige dans la recherche d'un équilibre adapté à une situation donnée : relations entre les bases orales et les formes écrites (plus ou moins proches ou distantes), adaptation aux fonctions effectivement remplies ou souhaitées (de façon réaliste... ou parfois utopique), acceptabilité sociale (être comprise et acquise par ceux qui sont censés s'en servir) et affichage identitaire (donner une image suffisamment distinctive et reconnaissable de la langue). Et tout ceci selon chaque situation toujours complexe puisque les langues sont hétérogènes, le plurilinguisme général, et les idéologies linguistiques si influentes...

On comprend qu'il y ait toujours des débats, voire des conflits, ainsi que des consensus toujours fragiles autour de ces questions, même pour les langues dont l'écriture est ancienne, très vivante et appuyée par des forces sociales et institutionnelles très puissantes (cf. les débats sur l'orthographe du français...).

Quand il s'agit d'un ensemble de pratiques linguistiques ne bénéficiant pas de ces soutiens puissants, ni d'une écriture installée, ni même d'une reconnaissance claire en tant que

« langue » distincte d'une autre et « digne » d'être écrite, la mise en place d'une graphie commune est d'autant plus délicate. Les auteurs de ce livret le rappellent très bien pour le gallo. Entre un français hégémonique si proche et un breton celtique si emblématique, entre une oralité locale si dominante et une exclusion sociale si forte, la voie est étroite. Forts d'une expérience durable et d'expérimentations préalables, les auteurs de ce projet rassembleur de graphie pour le gallo proposent un équilibre entre les polarités contradictoires qui dynamisent et complexifient l'écriture des parlers romans de Haute Bretagne. D'autres propositions et d'autres équilibres restent bien sûr possibles. Le degré d'adoption et d'utilisation ou de désintérêt voire de rejet, de telle ou telle proposition constituera à coup sûr un indice de la situation présente et à venir du gallo, qui mérite une attention soutenue et urgente pour qui est attaché à cette expression linguistique et culturelle et aux liens sociaux qu'elle peut porter ici en Bretagne, quelque part en France, en Europe et dans le monde.

Ph. Blanchet

Felici, Isabelle et Vegliante, Jean-Charles (éds), 2009, *Enfants d'Italiens, quelles(s) langue(s) parlez-vous? Textes et témoignages*, Toulon, Géhess éditions, 260 p.

L'immigration venue de la péninsule italienne en France a été massive et de longue durée, étalée sur grosso modo un siècle de 1850 à 1950. Malgré une grande dispersion en France (et ailleurs en Europe ou dans le monde) ses destinations principales ont été deux régions du Midi la France: la Provence en tout premier lieu, la Gascogne en second. Cette livraison de notre revue offre d'ailleurs une étude de F. Toso sur l'immigration gênoise en Provence et notamment à Marseille, qui renvoie à l'ensemble des travaux de grande qualité mais en quantité finalement peu importante par rapport à l'ampleur du phénomène étudié et de ses

enjeux. L'ouvrage dans lequel I. Felici et J.-Ch. Vegliante ont réuni des témoignages des descendants de ces migrants italiens porte sur une question précise, les effets linguistiques de cette migration.

Les auteurs en sont en fait les vingt-neuf témoins eux-mêmes, dont les éditeurs du volume n'ont fait que susciter et réunir les témoignage, dans le droit fil toutefois d'une recherche à long terme menée au sein du laboratoire Babel de l'Université de Toulon et qui a donné lieu à d'autres ouvrages plus analytiques.

Nos lecteurs, notamment intéressés par les langues d'oc, y noteront le rôle important joué à la fois par les variétés d'oc éventuellement pratiquées au préalable (dans le Piémont italien) dans certaines des familles migrantes, le rôle de langue d'intégration qu'ont pu jouer en particulier le provençal ou le gascon à une époque (avant 1945) où l'on vivait et travaillait encore principalement en langues régionales dans le Midi, ainsi que leur rôle de "pont" entre variétés italiennes et variétés locales de français. Les témoignages n'esquivent pas pour autant les difficultés allant parfois de la glottophobie jusqu'à la xénophobie, qu'ont pu vivre les parents ou grands-parents des témoins. On y trouvera également des informations intéressantes sur la transmission inter-générationnelles des parlers d'origines de ces familles (rarement la langue italienne elle-même, surtout sous la forme de ses standards), sur les dénominations et catégorisations des variétés linguistiques, bref, sur les représentations sociolinguistiques des témoins.

Les témoignages, écrits par les témoins eux-mêmes, ont été suscité par une série de questions rappelée dans l'ouvrage. On pourra regretter néanmoins l'absence d'éléments qui auraient permis de mieux mettre en perspective ces témoignages: sur les témoins eux-mêmes, sur le contexte de production de ces témoignages, et bien sûr, pour des lecteurs non avertis, sur l'histoire et le contexte de ces migrations d'origine italienne (que l'on trouve, cela dit, dans d'autres textes notamment édités par la même équipe de recherche).

Dans tous les cas, on a là un matériau riche et pratique pour travailler sur les aspects sociolinguistiques des migrations, par exemple avec des élèves et des étudiants, au delà du plaisir que procure la lecture de ces textes empreints d'histoire et d'humanité.

Ph. Blanchet

Publications à signaler :

- [Collectif], 2010, *Li prefàci de Mistral*, corpus et études, revue L'Astrado, Berre, L'Astrado prouvençalo, 279 p.
- [Collectif], *Bibilographie de langue et littérature occitanes 2002-2006*, Béziers, CIRDOC, 242 p. format A4.
- Cabanes, Jean de (1654-1717), 2010, *Contes en vers prouvençaus* édités par Ph. Gardy, Toulouse, Letras d'Oc, 2 volumes de 332 et 348 p.
- Domenge, J.-L., Déou L. et Percivalle, G. (éds), 2009, *Chansons d'amour en Provence*, St Cézaire, Cantar lou Païs, 327 p. + CD.
- Gardin, Etienne, 2010, *La Roubinsounado prouvençalo (1840)*, étude linguistique de J.-L. Domenge, La Farlède, AVEP, 343 p.

- Merle, René, *Visions de l' "idiome natal" à travers l'enquête impériale sur les patois (1807-1812)*, Canet, El Trabucaire, 223 p.
- Pessemesse, P., 2010, *La segoundo vido de Mirèio*, pièce de théâtre, Marseille, Prouvènço Aro, 102 p.
- Revue *Bizà Neirà / Bizo Neiro*, revue auvergnate bilingue (<http://auvergnelangueciv.pagesperso-orange.fr/bizaneira.htm>).
- Revue *Lou Prouvençau à l'Escolo* (<http://prouvencauescolo.free.fr/>).
- Revue *Tenso*, Bulletin of the Société Guilhem IX, vol. 25 n° 1-2, 2010 [contient une bibliographie d'études littéraires et linguistiques occitanes 2008-2009], (<http://www.guilhem-ix.org/tenso.cfm>).

SOMMAIRE

Présentation (Ph. Blanchet)	p. 3
 Le domaine d'oc entre Catalogne et Italie	
-Les <i>Bachin</i> à Marseille. Notes d'étymologie et d'histoire linguistique (F. Toso)	p. 5
-Le brigasque occitan ? (W. Forner)	p. 45
-Les relations entre les Catalans d'Espagne et le mouvement « renaissantiste » du Midi : documents historiques sur le « pan-occitanisme » (J. Laffite)	p. 93
 Etudes de littérature provençale	
Adam et son arbre chez trois écrivains de l'enracinement : André de Richaud, Charles-Ferdinand Ramuz et Max-Philippe Delavouët (C. Magrini-Romagnoli)	p. 117
 Quand poésie et psychologie se rejoignent chez Jean-Calendal Vianès : l'exemple de <i>La Mióugrano</i> (E. Desiles)	p. 193
 Comptes-rendus de lecture	
Mas-Felipe Delavouët, <i>Pouèmo pèr Èvo</i> (C. Mauron)	p. 205
Bernard Manciet, <i>L'Enterrement à Sabres</i> (C. Mauron)	p. 207
Thibault, André (éd.), <i>Gallicismes et théorie de l'emprunt linguistique</i> (Ph. Blanchet)	p. 209
Mauron, Claude, <i>Novo de Veniso</i> (Ph. Blanchet)	p. 212
Boukous, Ahmed (sous la direction de), <i>Aménagement de l'amazighe : motivations, méthodologies, retombées</i> (Ph. Blanchet)	p. 213
[collectif], <i>Langue gallèse, langue régionale romane de Bretagne. L'écriture ABCD</i> (Ph. Blanchet)	p. 215
Felici, Isabelle et Vegliante, Jean-Charles (éds), <i>Enfants d'Italiens, quelles(s) langue(s) parlez-vous?</i> (Ph. Blanchet)	p. 216
 Publications à signaler	p. 219