

Références et croyances pyrénéennes dans l'œuvre poétique occitane de Denis Saurat (1890-1958)

JEAN-FRANÇOIS COUROUAU

Université de Toulouse II-Le Mirail / ELH-PLH / LAHIC-IIAC-CNRS

PHILIPPE GARDY

LAHIC-IIAC-CNRS / Université Paul Valéry, Montpellier III

Denis Saurat est né à Toulouse en 1890 mais il n'y a guère vécu¹. Ses parents sont tous les deux originaires des Pyrénées fuxéennes et, plus précisément, d'un petit hameau, Layrole (ou Lairole), situé dans la commune de Serres-sur-Arget, à une dizaine de kilomètres à l'ouest de Foix. Alors qu'il a peine quatre ans, la famille part s'installer dans le département du Nord, à Trélon, tout près de la frontière belge et c'est là que grandit Denis Saurat. Très tôt attiré par la culture anglo-saxonne, reçu premier à l'agrégation d'anglais, il se destine à une carrière universitaire en France lorsqu'il est nommé directeur de l'Institut français de Londres, en 1924. Il exerce cette fonction pendant plus de vingt ans, jusqu'en 1945, et parallèlement dispense des cours de littérature au King's College de Londres. Denis Saurat est en effet un spécialiste de l'œuvre des poètes anglais John Milton et William Blake, mais son intérêt le pousse également vers la littérature française. Outre ses travaux sur Milton et Blake, il est l'auteur de nombreux essais de critique littéraire consacrés aux grandes figures des littératures britannique et française². À Londres, il fréquente les milieux littéraires et est surtout lié au critique A. R. Orage, directeur de la revue *The New Age*. Il s'établit à la retraite, en 1950, sur les hauteurs de Nice, à Cimiez, où il meurt en 1958.

L'activité de Denis Saurat comme poète occitan est particulièrement tardive. Il a 64 ans lorsque la poésie en langue occitane se révèle à lui. Son premier recueil, *Encaminament catar*, paraît à Toulouse dans la collection « Mes-

¹ Pour l'ensemble des données biographiques, nous renvoyons aux travaux de John R. Colombo (2003 : 31-36) ainsi qu'au chapitre « The Life of Denis Saurat », établi par Harold Saurat, fils du poète, et publié dans Colombo 2004 : 15-31.

² La bibliographie de Denis Saurat est difficile à retracer, particulièrement pour les nombreux articles publiés au Royaume-Uni ou en France. On trouvera une tentative de bibliographie dans Courouau 2009 et dans l'éd. Courouau 2010.

satges » de l'Institut d'études occitanes, en 1955. Un second recueil, *Encaminament II. Lo Caçaïre* est publié par le même éditeur deux ans après sa mort, en 1960. Ces deux volumes de poésie occitane viennent s'insérer à la fin d'un long itinéraire de recherche à la fois littéraire, philosophique et spirituel. Ils relèvent d'un genre que Saurat qualifie lui-même de « poésie philosophique » et qu'il a étudié chez des auteurs comme Milton, Blake, Hugo, Nietzsche, Walt Whitman... Au fil de ses œuvres, depuis ses travaux universitaires jusqu'à la fin de sa vie, Saurat développe un système d'explication du monde et de la vie, très personnel, et avec lequel sa poésie occitane entre en parfaite résonance. Le poète, chez lui, s'identifie au philosophe spiritualiste et il dispose de ses propres croyances, transposées dans la matière poétique.

L'essentiel de la vie de Saurat s'est déroulé loin des Pyrénées et hors du domaine linguistique occitan. Dans un écrit autobiographique datable de 1954-1955³, il précise qu'il a passé son enfance en Ariège, dans le hameau de Layrole (1891-1893), puis à Vicdessos (1893-1894), avant de suivre ses parents dans le Nord (1894). À Layrole, il n'a quasiment entendu que l'occitan (« personne ne parlait normalement le français ») et ce n'est qu'au moment de sa scolarisation à Vicdessos qu'il a appris à lire le français. Une fois établis dans le Nord, la pratique de l'occitan subsiste entre ses parents, mais, selon des modalités courantes, ceux-ci ne s'adressent à l'enfant qu'en français :

En 1894, un petit héritage d'une vieille tante qui habitait le département du Nord appela toute notre famille dans la région d'Avesnes, et ma carrière linguistique occitane fut terminée. Je fus mis à l'école enfantine, puis à l'école primaire dès 5 ans ; et mes parents, qui parlaient patois entre eux, firent consciemment attention à ne plus me parler que français, afin d'aider ma carrière scolaire. (Londres, Institut français, fonds Saurat, ms. 78, 2)

Par la suite, Saurat représente ce que la sociolinguistique qualifie de « locuteur passif », capable de comprendre, mais non de s'exprimer :

Je comprenais encore la langue de mes parents ; mais j'étais incapable de la parler. (*idem*)

Le contact direct avec l'Ariège semble perdu. Dans ce même texte, Saurat explique n'être revenu à Layrole que pour des séjours de quelques jours, en

³ Londres, Institut français, fonds Saurat, ms. 78. Cet texte, intitulé « Résurrection d'une langue », est de peu antérieur à la publication d'*Encaminament catar* (p. 14, n. 1) dont l'achevé d'imprimer porte la date du 11 juin 1955.

1899, 1905, 1913 et 1922. Selon le témoignage de son fils, Harold, la mère du poète lui aurait raconté dans son enfance des contes ou légendes de l'Ariège (« *stories from the folklore of the Pyrenees* », Colombo 2004 : 11), mais on peut supposer, d'après les déclarations de Saurat, que ces récits étaient faits en français. C'est bien, en tout cas, en français et en anglais que se déroule la majeure partie de la carrière et de la vie de Denis Saurat⁴, avant que n'intervienne, dans le courant du printemps 1954, le surgissement de la parole poétique occitane.

Croyances du monde et croyances des Pyrénées ?

Par sa formation, son activité professionnelle et intellectuelle tout comme par son goût propre, Denis Saurat apparaît comme un esprit profondément nourri de culture, imprégné de lectures multiples dont il nous est, la plupart du temps, bien difficile de retrouver la trace exacte. Cet aspect livresque de sa connaissance rend, de façon générale, assez ardue l'identification dans son œuvre de croyances ou de représentations transmises non par les canaux traditionnels de la culture lettrée, mais par voie orale, comme le sont les contes, les légendes et certaines pratiques rituelles.

Le thème de l'arbre qui permet de sortir du monde occupe le début de la *conta* 7 d'*Encaminament catar II*. Le narrateur, un ermite de la montagne fuxéenne (vallée de la Barguillère où est situé le village parental), accompagné de deux personnes, entreprend l'ascension d'une montagne, mais le ciel est bientôt remplacé par le « tronc d'un grand arbre [...] / long coma es lo mond » (1960 : 22). C'est par cet arbre géant que l'ermite et ses compagnons accèdent à une dimension supérieure. Un tel motif n'est pas sans rappeler l'arbre Yggdrasil que l'on rencontre dans la mythologie scandinave ou l'arbre Kien-Mou, axe de l'univers dressé au centre du monde et emprunté par les souverains chinois pour monter au ciel ou en descendre (Chevalier / Gheerbrant 1982 : 63 ; Mozzani 1995 : 100).

⁴ Dans la biographie de son père, Harold Saurat note que ses parents s'adressaient à lui en occitan : « *all their lives they spoke only Occitan to one another as well to their son* » (Colombo 2004 : 11), mais il semble à la fois plus réaliste et plus conforme au témoignage du poète de considérer que les parents laissaient à l'occasion échapper des phrases en occitan. Tel est le sens, selon nous, de l'adverbe *consciement* utilisé par Saurat et cette interprétation paraît confirmée par les interventions réalisées incidemment en occitan par la mère du narrateur dans *La Fin de la Peur* (1937) et *La Mort et le Rêveur* (1947).

De la même façon, le motif qui associe l'oiseau, l'ange et l'âme défunte, évoqué par le personnage du chasseur de la *conta* 16

Mas qu'i al delà del mond los ausèls que pòrtan las anmas a Dieu
quand serà acabat lo mond e plen d'aiga dins la mar celesta
demoraràn los angels ausèls que nos portaràn a lors patas⁵. (1960 : 45)

pourrait être interprété comme la fusion de plusieurs courants de croyance. Dans la tradition coranique, les oiseaux sont les symboles des anges et dans le *Récit de l'Oiseau* d'Avicenne les oiseaux voyageurs représentent les âmes engagées dans la quête initiatique (Chevalier / Gheerbrant 1982 : 695). Dans les *Upanishad*, l'âme est un oiseau (Chevalier / Gheerbrant 1982 : 696) et en Occident, il n'est pas rare de trouver des récits où, au moment de la mort, l'âme quitte le corps sous la forme d'un oiseau (Mozzani 1995 : 1269). Aucune de ces différentes croyances — si tant est que celles-ci aient directement inspiré le poète, ce qui est loin d'être évident — ne se retrouve telle quelle dans le poème, mais, le cas échéant, elle est intégrée, dans le cadre d'une approche syncrétique, au sein d'une recreation mythique originale.

Une autre difficulté dans cette étude concerne le caractère « pyrénéen » des croyances que l'on croit pouvoir identifier dans l'œuvre poétique occitane de Saurat. Tout une section du recueil de 1955 est consacrée à l'évocation d'une race de géants qui aurait précédé le règne des hommes et aurait transmis son savoir aux cathares (« Los Gigants catars », 81-95). Or les géants sont de partout. On les trouve aussi bien dans la *Bible* (*Genèse*, VI, 4) où, comme chez Saurat, ils s'unissent aux filles des hommes, que dans la littérature, de Homère, en passant par Swift jusqu'à, bien sûr, Blake (Courouau 2009). Les géants sont aussi présents, comme dans tous les pays de montagne, dans les Pyrénées. Pour le pays de Foix, si on doit en croire les folkloristes et assimilés, on connaît le géant Rampono, dans la vallée de l'Ariège, l'Ulhart, près d'Ax-les-Thermes et sur les pentes du mont Saint-Barthélemy, et probablement quelques autres avatars du Roland pyrénéen (Joisten 2000 : 149-155 ; Marliave 1996 : 109-138). Aucun de ces différents géants, pour ce qu'on peut en savoir, ne semble faire partie d'un peuple composé d'individus de taille considérable comme on en rencontre chez Saurat. Ce sont des êtres isolés qui jettent des pierres, jouent des tours aux villageois, voire servent de simples croquemitaines grâce auxquels on effraie les en-

⁵ « Mais il y a au-delà du monde les oiseaux qui portent les âmes à Dieu / quand le monde sera fini et plein d'eau dans la mer céleste / il restera les anges-oiseaux qui nous porteront sur leurs pattes ».

fants⁶. Ce ne sont nullement les membres d'une race supérieure, détentrice d'un savoir d'ordre spirituel, comme chez Saurat. Celui-ci, dans la dernière partie de sa vie, a élaboré et exposé tout un ensemble de théories, appuyées sur diverses observations réalisées un peu partout dans le monde, de Tiahuanaco aux grottes d'Altamira, sur ces êtres gigantesques qui auraient peuplé la Terre avant l'avènement de l'homme. Ces idées, Saurat les rend publiques dans deux ouvrages, *L'Atlantide et le règne des géants* (1954) et *La religion des géants et la civilisation des insectes* (1955), parus précisément au moment où il travaille à son œuvre occitane (Colombo 2003 : 401-411 et 412-436). La section « Los Gigants catars » met ainsi en scène la pensée de Saurat sur la question des origines de l'humanité, mais dans une forme poétisée et concentrée sur un lieu qui est celui des origines familiales. Ceci étant, il convient, par acquit de conscience, de mentionner que parmi les rares légendes recueillies en Ariège faisant état de géants qui ne vivent pas seuls, figure celle des Iretges, deux géants assez peureux, piégés et finalement tués par les hommes⁷. Ce mot *iretge* désigne en occitan l'hérétique et a pu être assimilé par certains aux cathares du Moyen Âge (Piniès 1978 : 113 ; Marliave 1993 : 126 ; Marliave 1996 : 121). Cette légende, de plus, est, comme il se doit, liée à un lieu, un village situé dans la vallée parallèle à celle de la Barguillère et répondant au nom de... Saurat.

Le recueil *Encaminament catar* de 1955 comprend une section intitulée « La veusa » [La veuve, 45-77], particulièrement riche en croyances. Un paratexte placé avant le poème, lui-même divisé en sous-sections numérotées, donne des indications concernant les personnages. Il sont au nombre de trois, le père, la mère et le fils. Le père est mort, il est encore dans la maison, sur le lit mortuaire. La mère parle au fils. Grâce aux dates et aux lieux mentionnés, on reconnaît sans peine Denis Saurat, le fils, et ses parents.

Ce texte occitan de 1955 résulte en réalité de la transposition en occitan d'un texte en français paru une première fois en 1937, sous le titre de *La fin de la peur*, intégralement repris et intégré dans *La mort et le rêveur* (1947). Si on compare ces deux états successifs (1937-1947 et 1955), on constate que Saurat a éliminé un certain nombre de sous-sections. Ces suppressions concer-

⁶ À l'échelle des Pyrénées, les groupes de géants apparaissent peu. Tout au plus peut-on relever les Prouzous, en Bigorre (Lavedan, v. Palassou 1823 : 114).

⁷ Il n'y a guère qu'O. de Marliave (1993 : 126 ; 1996 : 121) pour faire des Iretges des géants. En fait, il semblerait qu'il s'agisse plutôt d'hommes sauvages. La légende a été publiée en 1927 par J. Bonnel, auteur, par ailleurs, d'une *Monographie de la commune de Saurat* (1887). Pour Joisten (2000 : 55-57) et Piniès (1978 : 100-117), bien plus fidèles au récit transcrit par Bonnel, les Iretges sont des hommes sauvages.

nent des textes ayant trait aux relations conjugales entre le père et la mère, des anecdotes tirées de la vie de la mère et notamment de ses faits d'insoumission pendant l'occupation allemande dans le Nord durant la Première Guerre mondiale, tous les rêves et les réflexions du fils. Les sous-sections conservées et passées en occitan se répartissent en trois groupes :

- les croyances dont fait état la mère : I, II, III, IV, VI, VIII, XIV ;
- les anecdotes mettant en scène des membres de la famille ou des Ariégeois : IX, X, XI, XII, XIII ;
- les sentiments de la mère après la mort du père : V, XV, XVI.

Ce resserrement a eu pour effet une augmentation de la proportion des sous-sections consacrées aux croyances par rapport à l'ensemble de la section et une concentration sur les hommes et les lieux de l'Ariège. L'effacement quasi total du fils qui n'intervient plus que dans la sous-section XV dans le cadre d'un dialogue avec la mère a pour conséquence de recentrer la narration sur la mère. Les anecdotes qui présentaient celle-ci aux prises avec son environnement (les soldats et les officiers allemands, la belle-mère...) sont réduites à une peau de chagrin (VIII) de sorte que l'action est ramenée à deux personnages, la mère et, secondairement, le fils.

C'est cette mère qui, d'emblée, affirme ses croyances, toutes en relation avec la mort. Retenons-en quelques-unes :

- si le mort ferme lui-même les yeux en mourant, il est en paix (I, 45) ;
- s'il ne l'a pas fait, il faut lui fermer les yeux et c'est le fils qui doit s'en charger (I, 45-46) ;
- il faut fermer les yeux des morts le plus vite possible (tant qu'ils ne le sentent pas) ainsi ils ne reviennent pas⁸ (I, 46) ;
- les chats ne doivent pas approcher du mort sinon ils leur mangent le visage (II, 46) ;
- à Toulouse, on tue le chat et on l'enterre avec le mort (II, 46).

Les collectes des folkloristes du XIX^e siècle et des anthropologues du XX^e siècle ne permettent malheureusement pas de déterminer avec certitude si ces

⁸ Sur le retour des morts au Moyen Âge, v. Schmitt 1994 et pour le Languedoc au XIX^e siècle, v. Nelli 1958 : 196-200 et Fabre / Lacroix 1973 : 324-341 [l'*armière*]. Pour l'Ariège, quelques témoignages dans Tricoire 1947 : 27-30, Joisten 2000 : 130-135, Moulis 1972 : 58-63 et 1975 : 41-44, Vézian 1988 : 43-44 et 2000 : 134-36.

pratiques et ces croyances correspondent à des comportements observés, dans le pays de Foix, ailleurs dans les Pyrénées ou plus loin encore⁹. Les propriétés maléfiques du chat et son rapport avec la mort sont connus dans leurs grandes lignes mais dans les quelques enquêtes qui ont pu être réalisées dans cette partie des Pyrénées — ou à Toulouse pour la coutume qui consiste à enterrer le chat avec le mort¹⁰ —, il n'est pas fait état du traitement réservé aux yeux du mort au moment du décès¹¹.

On est tout aussi mal renseigné sur la pratique appliquée aux enfants les enjoignant de toucher les morts. La mère, sur ce point, oppose deux croyances, celle des campagnes, et ce qui semble être la sienne propre :

La tieu filha de tu cal que lo veja lo mort
autrament la poiriá venir cercar
dins las campanhas fan venir los enfants e lor fan tocar los morts
que los morts los tòrnen pas cercar
mès aquò es bestiesa
cal pas tocar los morts, los fè venir negres
— son macats¹² (III, 47)

Plusieurs croyances sont exposées, endossées ou rejetées par la mère :

- les enfants doivent *voir* le mort pour qu'il ne revienne pas les chercher (la mère) ;
- les enfants doivent *toucher* le mort pour qu'il ne revienne pas les chercher (les campagnes) ;
- toucher les morts les fait devenir noirs (la mère).

⁹ Nous avons consulté en vain Amilha [1673], éd. Doublet 1891, Sébillot 1904-1907, Van Gennep 1937-1958, Tricoire 1947, Nelli 1958, Moulis 1972 et 1975, Fabre / Lacroix 1973, Vézian 1988 et 2000, Joisten 2000.

¹⁰ Selon Mazzoni (1995 : 370), « en Angleterre, un chat qui saute au-dessus d'un cercueil est tué car il porte malheur au défunt » (source non citée).

¹¹ Pour le versant sud, Violant i Samorra (1949 : 305) note que dans la vallée de Camprodon (Catalogne), c'est la personne chargée de vêtir le mort, le voisin ou la voisine le plus proche, qui ferme les yeux du mort. Il rappelle que chez les Celtes un membre de la famille est chargé de fermer les yeux du mort car on craignait que son regard porte malheur.

¹² « Ta fille, il faut qu'elle le voie, le mort / autrement il pourrait venir la chercher / dans les campagnes on fait venir les enfants et on leur fait toucher les morts / pour que les morts ne reviennent pas les chercher / mais ça, c'est des bêtises / il ne faut pas toucher les morts, ça les fait devenir noirs / — ils sont meurtris — ».

Un rejet semblable est peut-être à l'œuvre dans un passage d'interprétation difficile où la mère refuse que l'on mette quoi que ce soit (« quelque res » [quelque chose]) dans la bouche du mort. Seuls le médecin et le curé ont ce droit, ce qui laisse entendre que ce « quelque res » ne peut être une hostie (Verdon 2008 : 83) et correspond peut-être à cette pièce que l'on plaçait dans la bouche du mort, selon certains usages, pour l'aider à payer le passeur des âmes (Mazzoni 1995 : 1157) ou, plus probablement, en tant que rite de rachat de ses biens (Delumeau 1978 : 83)¹³. Il n'est pas sûr que ce refus doive être interprété comme un effet d'un quelconque rationalisme qui semble assez étranger au personnage. Comme dans le cas des morts qu'il faut voir et non toucher, une croyance (individuelle), celle qui préconise le respect de l'intégrité du corps mort, remplace une autre croyance (collective).

La croyance s'alimente du conte et inversement. La sous-section IV, « Cridar los morts » [Appeler les morts] présente l'entrée topique des contes : « I aviá un òme... ». S'ensuit un récit qui met en scène cet homme dont le nom n'est pas mentionné. Il vient de perdre sa femme et alors qu'il va se soulager la nuit près de la maison, il se met à appeler la morte l'implorant de revenir. Il entend alors une voix. Saisi de peur, il se met à courir en direction de sa maison, se barricade et découvre au matin une trace incandescente de main sur la porte. Le curé lui explique que cette voix était celle du diable et il livre lui-même le sens du conte qui représente en même temps la croyance :

Los morts los cal pas cridar (IV, 51)

— il ne faut pas appeler les morts, sinon c'est le diable qui vient.

Ce texte, comme les autres, figure dans *La fin de la peur* (1937, 53-55) et *La mort et le rêveur* (1947 : 20) mais il a été développé et surtout augmenté de deux expansions. Dans le texte français, le récit, simplement intitulé « Les Morts », s'achève par la découverte de la main de feu sur la porte et la phrase « Tout le village l'a vu ». Celle-ci est remplacée dans la version occitane par « Tot lo vilatge ac venguèc veire », suivi par l'interprétation du curé (première expansion de 11 vers) et par le rapport qu'établit la mère avec sa propre histoire et la disparition de sa fille (seconde expansion, 5 vers). Dans la première expansion, la localisation se fait plus précise et on comprend que le récit est situé dans le village de la mère, en Ariège. Les modifications apportées se si-

¹³ L'usage de placer une pièce dans la bouche du mort est attesté en Toulousain aux XIV^e et XV^e siècles, v. Marandet 1999 : 29.

tuent donc dans la droite ligne de celles opérées de façon générale sur le texte français de base : le recentrage sur la mère (placé à la fin dans la version occitane), la localisation en Ariège et l'expression de la croyance.

La mort de cette fille, sœur de Denis, fait l'objet d'une sous-section importante (XIV, 69-71). Son titre occitan, « La filha tornada » est explicité dans son équivalent français par « La fille revenue. Rêve et réincarnation », la dernière partie correspondant au titre dans *La fin de la peur* (1937 : 77) et *La mort et le rêveur* (1947 : 26-27). La mère y explique qu'elle a rêvé la naissance de la fille de Denis Saurat au moment précis où celle-ci venait au monde. Dans ce rêve, sa fille morte lui apparaissait et exprimait son désir de revenir sur terre sous la forme de sa nièce sur le point de naître. Cette croyance en la réincarnation pourrait paraître tout individuelle, expression de la subjectivité de la mère, s'il n'était qu'elle a été annoncée à la fin de la sous-section VIII sous la forme d'un proverbe

Se ditz : enfant perdu al cap de l'an enfant tornat. (XIV, 57)

— On dit : enfant perdu, d'ici à la fin de l'an enfant revenu.

déjà donné en occitan dans les textes français (1937 : 76). Le rôle du rêve comme espace de communication entre les morts et les vivants, la croyance en la synchronicité et celle en la réincarnation apparaissent intimement mêlés dans ce poème « La filha tornada » qui fait entendre la voix de la mère, tout comme ils sont unis, selon des modalités complexes, dans l'œuvre de Saurat.

Des hommes et des bêtes : récits mythologiques autour de l'ours

C'est dans le recueil qui apparaît comme la suite, publiée quelques années plus tard, en 1960, d'*Encaminament catar*, *Encaminament II. Lo Caçaire*, que prend une importance centrale un motif déjà présent, mais dont la valeur centrale ne devait prendre tout son sens qu'ultérieurement : celui des animaux, ou plutôt des bêtes. La seconde partie du titre de ce deuxième grand recueil¹⁴, qui en constitue en réalité le titre véritable, *Lo Caçaire*, c'est-à-dire le Chasseur, place d'emblée cette longue suite poétique composée de vingt *contas* (contes, au féminin) en vers libres sous le signe des relations entre les hommes et les bêtes.

¹⁴ En fait un seul poème, comme l'indique la mention figurant après le titre sur la couverture : « Poëma de Denis Saurat ».

Le poème commence par la rencontre, rituelle, entre l'homme de « la granda montanha » [la grande montagne]¹⁵ et le Chasseur, à la belle saison, quand le premier vient apporter au second « lait fresca de vacas e burre salat per l'ivern » [du lait frais de ses vaches et du beurre salé pour l'hiver] (I, 5), tandis que le Chasseur, en échange, lui apporte des peaux de loup destinées à servir de tapis dans les maisons. Cet été-là, le berger n'est pas venu seul : il est accompagné d'

un dròlle
qu'èra 'l gojat del sieu gojat
qu'anava a l'escòla l'ivern¹⁶ (I, 5-6).

Et c'est l'enfant qui, tout au long du poème, va ainsi recevoir la parole de ceux qui savent : son grand-père, bien sûr, mais plus encore le Chasseur et aussi l'ermite, qui ne fait qu'un avec un « perfhèit », un parfait, donc un cathare,

que viu encar secretament
dins una cava gaireben al cap de la montanha¹⁷ (6, 20)

Les enseignements de l'ermite et du Chasseur, relayés par la sagesse du grand-père, sont nombreux et divers. Mais c'est sans doute le rôle central joué par les bêtes, domestiquées ou restées sauvages, qui en représente la partie essentielle, sans doute parce que celles-ci se situent à l'intersection, tout à la fois, du présent et du passé — un passé fort lointain souvent, qui confine à l'éternité —, de la nature « sans âge » et de la culture en perpétuel devenir, et, pour finir de deux formes de civilisation : d'un côté celles des villes, à laquelle le jeune enfant appartient désormais, et d'un autre celle de la montagne payanne, dont il est issu, mais de laquelle il ignore tout, ou presque.

Le poème du *Caçaire*, de la sorte, se présente comme un livre d'enseignement, et comme le récit d'une transmission, au seuil de l'oubli. Une parole y circule, aux franges du silence qui la menace, et s'y perpétue. Dans ce processus de perpétuation, les bêtes jouent un rôle majeur. Probablement parce qu'elles représentent la mémoire déjà perdue, ou sur le point de disparaître, des hommes, et qu'elles sont en cela même le seul lien demeurant encore entre le présent, si fragile, et un passé chargé de récits et de « secrets » qui sans elles risqueraient de s'éteindre.

¹⁵ *Lo Caçaire* a été publié sans traduction française. Les passages traduits le sont donc toujours de notre fait. Pour cette raison, ils ne sont pas précédés ni suivis des guillemets.

¹⁶ « Du fils de son fils / qui allait à l'école l'hiver et maintenant aidait son grand-père ».

¹⁷ « Qui vit encore secrètement / dans une grotte pour ainsi dire au sommet de la montagne. »

Le début du poème, nous l'avons vu, évoque les figures antithétiques, mais indissolublement liées, des vaches et des loups : les unes et les autres matérialisent cette union originelle entre l'humain et le sauvage, entre ce qui serait, d'un côté, la culture, et, d'un autre, la nature sauvage, qui ne sauraient l'une et l'autre subsister comme telles qu'à travers les échanges dont elles font l'objet. Mais ce sont d'autres bêtes qui, au fil des révélations dont le poème est le théâtre, viennent incarner ce lien majeur sur le point de disparaître. Dès le premier *Encaminament catar*, le conteur rapportait ce qu'il convient de connaître concernant l'éléphant :

Vos vou dire l'aurifant (14-15)

Je vais vous dire l'éléphant

Ensuite, dans une seconde série de révélations, il en venait au chien¹⁸, « lo can » (28-29), avant d'affirmer, dans un vaste mouvement faisant se refléter l'une dans l'autre la terre et la voûte étoilée :

las constellacions de las estelas son que bèstias (32-33)

les constellations formées d'étoiles ne sont que des bêtes

Cette affirmation ouvrait le champ de la parole à d'autres bêtes dont l'importance était tout aussi décisive : les chats, dont il a été question plus haut, mais encore le serpent et le chameau (« La sèrp e lo camèl », 64-65) et déjà « los lops », les loups (66-67).

Cette correspondance entre ciel et terre semble, à l'origine, être la conséquence d'une croyance centrale dont le conte n° 12 du *Caçaïre* énonce les données, dès son intitulé : « La nuèit quatrena de l'ermita : las bèstias del cèl » [la quatrième nuit de l'ermite : les bêtes du ciel]. En effet,

Al grand cèl d'al dessus son las bèstias viventas

las anmas de las bèstias de cada mena en un lòc¹⁹ (12, 36)

¹⁸ « Le chien conducteur des âmes, au-delà de la rivière et des portes de la mort », comme l'avait fort bien caractérisé Robert Lafont (1956 : 460) dans le compte rendu qu'il avait publié d'*Encaminament catar* au moment même de la parution du livre. Une recension dans laquelle il insistait également sur l'importance de la thématique pyrénéenne chez Saurat, comme composante essentielle d'un « légendaire » qui était aussi personnel et familial.

¹⁹ « Au grand ciel qui est au-dessus sont les bêtes vivantes / les âmes des bêtes de chaque espèce réunies en un seul lieu. »

Mais, parmi toutes les bêtes qui peuplent en miroir le ciel et la terre, et dont les récits qu'elles suscitent mériteraient un examen attentif, l'une d'elles occupe une place bien particulière : l'ours. C'est à sa présence dans les *contas* du *Caçaire* que nous nous attacherons ici.

L'ours, en effet, est présent dans toute la partie centrale du poème. Il a déjà fait l'objet d'une mention encore furtive dès le conte n° 4, quand le Chasseur évoque longuement l'homme, en cela singulier, qui, au lieu de d'être avec les siens dans les bois et les montagnes, se trouve

tot l'estiu e la tardor e l'ivern tanben
a caçar

[...]

el que deuriá èsser dins las montanhas ferotjas
a tuar los ors²⁰ (4, 14)

Cette première apparition, aussitôt suivie d'autres considérations concernant le comportement de l'homme qui cherche à se distinguer de ses semblables en ne prenant pas part à la chasse, était en réalité une façon de mettre en scène le thème majeur de la relation particulière existant entre les hommes et les ours, une relation sur laquelle les contes n° 12 et 13 reviennent longuement, pour mettre en évidence ce qui la différencie fondamentalement de toutes celles qui peuvent se tisser entre les hommes et les autres créatures animales.

Car l'ours de toutes les « bêtes du ciel » est pour le Chasseur conteur celle qui se laisse le mieux appréhender :

la mai facila de totas de veire es l'ors
los conceissètz
lo grand ors la petita orsa que fan dins lo cèl al pus luenh ?
o sabi pas
los animals e las plantas son mistèris al delà de nosautres²¹ (12, 36)

Cette visibilité particulière, cette correspondance immédiate entre la terre et le ciel qui le caractérisent, font ainsi de l'ours une créature à part. Sa

²⁰ « Pendant tout l'été et pendant l'automne et aussi l'hiver / en train de chasser [...] lui qui devrait être dans les montagnes sauvages / en train de tuer les ours. »

²¹ « De toutes [les âmes des bêtes rassemblées dans le ciel], la plus facile à voir est l'ours ; / savez-vous / le grand ours, la petite ourse, ce qu'ils font dans le ciel, au plus loin ? / je ne le sais pas : les animaux et les plantes sont des mystères qui excèdent ce que nous sommes. »

singularité tient aussi au fait qu'au-delà de leur nombre à la surface de la terre, il n'existe sans doute qu'un seul ours, unique, dont tous les autres sont l'émanation :

el qu'es al Pòl de l'Ubac gaita tots los orses çò que van far
d'el ven a cad'ors de montanha sos òrdres al travers del mond
son res que parts del sieu còs destacadas
e quand un ors te ten jos la pata potenta
e te tua pas
es que l'ors Ubac a dit : daissa aquel òme anar
e se l'òme te tua fa pas res²² (12, 36)

Une telle croyance, qui fait système avec la nature astrale de l'ours et de tous les autres animaux, nous entraîne sur la voie d'un récit mythologique dont l'ours serait le protagoniste principal et dont le poète, par le truchement du Chasseur, apparaît comme l'ultime héritier. Ce dernier, en outre, ne se contente pas de rapporter ce récit, qui concerne l'ordre du monde. Il en devient aussitôt, avec le conte n° 13, l'interprète inspiré, ainsi que l'indique le titre de ce moment du récit : « Lo Caçaire canta e dança çò que l'ors ditz. L'ors parla » [Le Chasseur chante et danse ce que l'ours dit. L'ours parle]. La scène à laquelle nous assistons alors tout au long de ce conte n° 13 pourrait être assimilée à une cérémonie chamanique, au cours de laquelle le Chasseur devient sa proie désignée, et ne fait plus qu'un seul corps et qu'une seule parole avec lui. Et c'est la danse, comme nous le savions de la bouche du grand-père depuis le tout début du poème, qui rend possible cette fusion :

El [lo Caçaire] aim de dançar sus l'erba viventa
gaita-lo dançar — dins lo temps ancian
gents parlavan pas tant e dançavan mai que nosautres
atal se comprenián mai que nosautres
car dança çò qu'a vist abans d'o comprene de travers²³ (2, 8)

²² « Celui qui se trouve au Pôle du Nord surveille ce que font tous les ours / de lui viennent à chaque ours ses ordres à travers le monde / eux ne sont rien d'autre que des parties détachées de son corps, / et quand un ours te tient sous sa patte puissante / et qu'il ne te tue pas, / c'est que l'ours du Nord a dit : laisse aller cet homme ; / et si l'homme te tue, cela ne fait rien. »

²³ « Lui [le Chasseur] aime danser sur l'herbe vivante / regarde-le danser — dans l'ancien temps / les gens ne parlaient pas autant, ils dansaient plus que nous-mêmes / de la sorte ils se comprenaient mieux que nous-mêmes / car il danse ce qu'il a vu avant de tout comprendre de travers. »

Cette fusion, qui plus est, revêt une apparence quasi prophétique, poussant jusqu'à son terme l'élan qui l'anime. L'ours, en effet, parlant à travers le corps en transe du Chasseur, se projette dans un avenir qui ne parle plus seulement des origines et du devenir du monde, mais aussi de sa possible perte :

La montanha a besonh e lo bòsc a besonh
de tots los orses
tanben los leupards e las autras bèstias liuras
mancariá qualque res a la terra sens els
qu'un siá tuat li fa pas res mas si totis èran tuats
el lo grand Ors auriá pas pus res sus la terra per se tenir
e son image dins lo cèl se voidariá de fôrça viva²⁴ (13, 37-38)

Et c'est l'ermite²⁵, à la fin de la danse, qui tire les leçons de cette prophétie :

Quand l'òme aurà tuat totas las bèstias liuras
se morirà l'òme tanben
l'esperit de la terra que noirís l'òme a besonh
de las bèstias
que dònán fôrças vivas a l'esprit terracós²⁶ (13, 38)

Cette suite brièvement évoquée de récits bâtis autour de la figure de l'ours pyrénéen est-elle le fait du poète ? Renvoie-t-elle aux enseignements et à la parole inspirée de son grand-père et de ses ancêtres ? Saurat lui-même, dans un très beau passage de son ouvrage autobiographique *La fin de la peur*, nous incite en tout cas à le croire :

Je m'aperçois ensuite, maintenant, que les deux faits,
— les rêves,
— les idées,

²⁴ « La montagne a besoin et le bois a besoin / de tous les ours / de tous les léopards aussi et des autres bêtes libres / quelque chose manquerait à la terre sans eux / que l'un soit tué n'a pas d'importance mais si tous étaient tués / lui le grand Ours n'aurait plus rien sur la terre pour s'y maintenir / et son image dans le ciel se viderait de sa force vive. »

²⁵ Rappelons (voir Fabre / Lacroix 1973 : 270) que l'« association de l'ours et de l'ermite est un des traits de l'hagiographie médiévale ». Et, plus largement, renvoyons aux recherches de Catherine Santschi, qui suggèrent un rapport entre la disparition des ours dans les Alpes suisses et celle, concomitante, des ermites (Santschi 2004).

²⁶ « Quand l'homme aura tué toutes les bêtes libres / l'homme mourra lui aussi / l'esprit de la terre qui nourrit l'homme a besoin / des bêtes / qui donnent des forces vives à l'esprit fait de terre et d'eau. »

sont en relation étroite avec un troisième élément : les croyances et les sentiments des paysans pyrénéens, présents en mes parents et mes ancêtres, et que je n'ai vraiment connus, par la conversation de ma mère, qu'après 30 ans, et vraiment à fond que pendant ces derniers jours, où le choc profond de la mort de mon père les a fait remonter et s'exprimer. Alors que pendant toute leur vie, mes deux parents avaient plutôt méprisé ces croyances comme superstitieuses. (1937, 105)

On notera en outre que tout ou presque tout, dans ces « contes » du Chasseur inspirés par la présence, sans doute ressentie déjà comme bien compromise, de l'ours, pourrait trouver place dans ce que nous pouvons savoir des croyances, discours et récits mythologiques, pour reprendre le titre de l'ouvrage de Xavier Ravier (1986), que cet animal si particulier a pu faire naître. Daniel Fabre et Jacques Lacroix ont noté, dans l'« Index ethnographique » de la somme qu'ils ont consacrée au conte oral dans les Pyrénées audoises, combien, dans la région par eux étudiée (en gros le Pays de Sault), l'ours, « aujourd'hui disparu [...] est mis en scène dans de nombreux récits historico-légendaires »²⁷. Sans doute, comme les mêmes le rappelaient quelques années plus tard, parce que

les qualités extrêmes de la nature, l'hiver et l'été, l'homme et l'animal, la vie et la mort, sont incarnés dans cet être biface qui, lorsqu'il s'intègre dans un rite, permet de ménager une indispensable transition²⁸.

Les récits du *Caçaire*, dans ce large contexte, peuvent tout à fait être lus comme des « narrations » ou des « thèmes », tel celui recueilli par Jean-Claude Dinguirard dans la haute vallée du Ger, sur le motif du « combat du taureau avec l'ours », et dont ses divers narrateurs s'accordaient pour le qualifier d'« istoera veridica » (histoire véridique)²⁹. Mais ils représentent aussi, sans que l'une vienne exclure l'autre, quelques-uns de ces

mythes auxquels cette figure animale sert de support, représentations et mythes qui par ailleurs s'expriment à travers des rites d'un archaïsme remarquable dans les fameuses fêtes carnavalesques de l'ours, dont on a des exemples tout au long de la chaîne pyrénéenne (Ravier 1986 : 9).

²⁷ Fabre / Lacroix 1973-1974, II : V = 409.

²⁸ Fabre / Lacroix 1973 : 277. Les pages qui précèdent ce passage, sous le titre « Zoologie et mythologie : l'ours », constituent une remarquable synthèse en son temps concernant les croyances rapportées à l'ours dans la chaîne pyrénéenne.

²⁹ Dinguirard 1976 : 312-313.

Ajoutons que le Chasseur devenant ours lui-même le temps d'une danse inspirée ne peut pas ne pas faire songer à ce héros de conte merveilleux dont plusieurs poètes occitans du milieu du xx^e siècle ont fait une des figures symboliques majeures de leur écriture, en liaison avec le choix qu'ils avaient fait parallèlement d'une langue maltraitée par l'Histoire : Jean de l'Ours³⁰. Le Chasseur, ou plutôt, le *Caçaire*, de Denis Saurat est probablement un avatar de cette créature double, moitié homme et moitié ours, née de l'union d'une femme et d'un ours, qui paraît avoir hanté la mémoire et l'imagination des conteurs pyrénéens comme des poètes occitans de ces mêmes contrées³¹. L'ours, « roi déchu », selon le titre de l'ouvrage de Michel Pastoureau, rassemblerait alors dans un même récit le destin des hommes, celui des animaux, et encore celui d'une langue.

* * *

L'ensemble de ces croyances telles qu'elles sont rapportées par Saurat pose la question de leur authenticité anthropologique. Une seule croyance, semble-t-il, celle évoquée en passant qui mentionne la coutume de conserver sa vie durant les plus beaux draps pour le jour de la mort, est formellement attestée par les spécialistes. Pour les autres, nous devons nous fier à ce que dit Saurat. Or celui-ci a pris soin, bien avant la publication d'une quelconque version occitane, d'affirmer l'authenticité du témoignage. Le texte de 1937 est intéressant à plus d'un titre. Le père de Saurat, y apprenons-nous, est mort en novembre 1936 et l'échange avec la mère présente toutes les apparences du discours direct, retranscrit peu de temps après, à l'état quasi brut avec ses incorrections (occitanismes) et ses bribes de « patois ». La version de 1947 qui ne présente que de menues variantes par rapport à celle de 1937 est précédée d'une « Note préliminaire » dans laquelle il est d'emblée précisé : « Tout dans ce livre est vrai », mais surtout la partie qui reprend *La fin de la peur* sous le titre « La peur paysanne » se voit surmontée d'un court paratexte, précisant dans un style oral la réaction de la mère à la lecture de l'ouvrage de 1937 :

³⁰ On trouvera une très belle version pyrénéenne en occitan, enregistrée à Nébias, canton de Quillan (haute vallée de l'Aude) du conte de Jean de l'Ours — « le conte merveilleux le plus populaire en Occitanie, tous les conteurs que nous avons enregistrés l'avaient au moins entendu » — dans Fabre et Lacroix 1973-1974, I : 331-342.

³¹ Pour une mise en perspective de cette élaboration collective chez les écrivains d'oc, voir Gardy 2004. Signalons seulement ici la correspondance échangée au début des années 1950 entre Saurat et René Nelli (Carcassonne, 1906-1982), poète occitan et anthropologue, pour qui le conte de Jean de l'Ours et les autres récits qui pouvaient lui être associés constitua un constant sujet de méditation toute sa vie durant (Courouau 2007).

La Mère (après la crise, quand on lui lit quelques-uns de ses récits) : « Oui, c'est vrai, c'est ça que j'ai dit. Tu sais, tout ça tu peux le mettre au feu ; c'est des histoires bonnes à se raconter dans la famille. C'est pas pour un livre. » (1947 : 9)

L'imagination — philosophique et poétique — de Denis Saurat est fertile mais il n'y a pas lieu, croyons-nous, de suspecter l'auteur d'affabulation quand il rapporte, après coup mais encore sous le coup de l'émotion, un échange qui a profondément marqué sa vie d'homme et son itinéraire de penseur. Renvoyé par la mort du père au monde enfoui des origines, Saurat redécouvre ou, plus exactement, entend et voit à nouveau un corps de croyances dans lequel il perçoit une cohérence qui vient se placer, pour l'enrichir, dans sa propre évolution. Le poète, quand, bien plus tard, il (re)compose son œuvre dans la langue de sa lignée fuxéenne, s'en souvient et il charge l'ours, animal mythique et pyrénéen, d'incarner ce qui, pour lui, constitue un tout organique, associant ainsi dans un vaste mouvement empreint de syncrétisme et de symbolisme, une terre, les Pyrénées, l'homme, à travers le Chasseur, et la langue qu'il a reçue en héritage.

Bibliographie

Œuvres de Denis Saurat

La fin de la peur, Paris, Denoël, 1937 (*The End of Fear*, London, Faber and Faber, 1938).

La mort et le rêveur, Paris, La Colombe, 1947 (*Death and the Dreamer*, London, Westhouse, 1946).

Encaminament catar. Poèmas, Tolosa, Institut d'estudis occitans, 1955 [trad. fr. par Henri Espieux et René Lavaud].

L'Atlantide et le règne des géants, Paris, Denoël, 1954.

Ac digas pas. Poëma ante-catar [Avant-propos de René Nelli], Tolosa, Institut d'estudis occitans, 1954.

La Bierjo lhi diguec, Avignon, Aubanel, 1954.

La religion des géants et la civilisation des insectes, Paris, Denoël, 1955.

Encaminament II. Lo çaçaire, Tolosa, Institut d'estudis occitans, 1960.

Encaminament catar, introduction, traduction et notes par Jean-François Courouau, Toulouse, Presses universitaires la Mirail, 2010.

Sources et études

- Amilha, Barthélemy, *Le tableau de la bido del parfait crestia en berses que represento l'exercici de la fe [...] fait en 1673 pel P. Amilia*, éd. Georges Doublet, Fouix, Poumiès, 1897.
- Bonnel, J., « Légende du pays d'Ariège. Les Iretges (Sauvages) », *L'Avenir. Journal de l'Ariège*, 22-25 septembre 1927.
- , *Monographie de la commune de Saurat*, Archives départementales de l'Ariège, 4° 532 [copie].
- Chevalier, Jean / Gheerbrant, Alain, *Dictionnaire des symboles*, Paris, Robert Laffont / Jupiter, 1982.
- Colombo, John Robert, *O Rare Denis Saurat*, Toronto, C & C, 2003.
- , *The Denis Saurat Reader*, Toronto, C & C, 2004.
- Courouau, Jean-François, « La grâce et la splendeur du monde : René Nelli et Heinrich von dem Türlin », *Revue des langues romanes*, CXI/2, 2007, 275-290.
- , « L'esprit d'Albion : Denis Saurat et les littérateurs anglo-saxons », in Philippe Gardy / Marie-Jeanne Verny (éds), *Max Rouquette et le renouveau de la poésie occitane*, Actes du colloque de Montpellier 3 et 4 avril 2008, à paraître.
- Delumeau, Jean, *La peur en Occident. XIV^e-XVIII^e siècle. Une cité assiégée*, Paris, Fayard, 1978, ⁵Hachette, 1999.
- Dinguirard, Jean-Claude, *Ethnolinguistique de la haute vallée du Ger*, Lille, Service de reproduction des thèses, 1976.
- Fabre, Daniel / Lacroix, Jacques, *La vie quotidienne des paysans du Languedoc au XIX^e siècle*, Paris, Hachette littérature, 1973.
- , *La tradition orale du conte occitan. Les Pyrénées audoises*. Paris, PUF, 1973-1974, deux vol.
- Gardy, Philippe, « À la recherche d'un "héros occitan" ? Jean de l'Ours dans la littérature d'oc aux XIX^e et XX^e siècles », *Lengas revue de sociolinguistique*, 56, 2004, 269-299.

- Joisten, *Les êtres fantastiques dans le folklore de l'Ariège*, Seconde édition augmentée, préparée par Jean-Pierre Piniès avec la collaboration d'Alice Joisten, Portet-sur-Garonne, Loubatières, 2000.
- Lafont, Robert, « Lettres d'oc », *Cahiers du Sud*, XLIII, 337, octobre 1956, 457-461.
- Marandet, Marie-Claude, « La mort en Toulousain d'après les testaments des XIV^e et XV^e siècles », in Jean-Luc Laffont (dir.), *Visages de la mort dans l'histoire du Midi toulousain*, Aspet, PyreGraph, 1999, 25-52.
- Marliave, Olivier de, *Petit dictionnaire de mythologies basque et pyrénéenne*, Paris, Entente, 1993.
- , *Trésor de la mythologie pyrénéenne*, Bordeaux, Sud-Ouest, 1966.
- Moulis, Adelin, *Croyances, superstitions, observances en Comté de Foix*, Verniolle, L'Auteur, 1975.
- , *Traditions et coutumes de mon terroir*, Verniolle, L'Auteur, 1972.
- Mozzani, Éloïse, *Le livre des superstitions. Mythes, croyances et légendes*, Paris, Robert Laffont, 1995, coll. « Bouquins ».
- Nelli, René, *Le Languedoc et le Comté de Foix. Le Roussillon*, Paris, Gallimard, NRF, 1958.
- Palassou, Pierre-Bernard, *Nouveaux mémoires pour servir à l'histoire naturelle des Pyrénées et des pays adjacents*, Pau, Vignancour, 1823.
- Pastoureau, Michel, *L'ours. Histoire d'un roi déchu*, Paris, Seuil, 2007.
- Piniès, Jean-Pierre, *Croyances populaires en pays d'Oc*, Marseille, Rivages, 1984.
- , *Récits et Contes populaires des Pyrénées. 1. Le Pays de Foix*, Paris, Gallimard, 1978.
- Ravier, Xavier, *Le récit mythologique en Haute-Bigorre*, Aix-en-Provence, Édisud / CNRS, 1986.
- Santschi, Catherine, *Des ermites et des ours. Étude sur les ermites de Suisse orientale*, Genève, Slatkine, 2004.
- Schmitt, Jean-Claude, *Les revenants. Les vivants et les morts dans la société médiévale*, Paris, Gallimard, NRF, 1994.
- Sébillot, Paul, *Le folklore de France*, Paris, E. Guilmoto, 1904-1907, 4 vol.

- Tricoire, Jean et Raymonde, *Folklore du pays de Montségur*, Toulouse, Institut d'études occitanes / Paris, Maisonneuve et Larose, 1947.
- Van Gennep, Arnold, *Manuel de folklore français contemporain*, Paris, Picard, 1937-1958, 3 vol (²*Le folklore français*, Paris, Robert Laffont, 1999).
- Verdon, Jean, *Les superstitions au Moyen Âge*, Paris, Perrin, 2008.
- Vézian, Joseph, *Carnets ariégeois*, réunis et présentés par Olivier de Marliave, Toulouse, Annales pyrénéennes, 1988 (²Bordeaux, Sud Ouest, 2000 [édition abrégée]).
- Violant i Simorra, Ramón, *El Pirineo español. Vida, usos, costumbres, creencias y tradiciones de una cultura milenaria que desaparece*, Madrid, Plus Ultra, 1949, ³Barcelona, Alta Fulla, 1997.