



HAL
open science

L'abbé Moulia, prêtre de l'ordre des Prémontrés en vallée d'aspe. Quand la langue gasconne permet une ethnographie de la société aspoise du XXème siècle

Françoise Saliou

► To cite this version:

Françoise Saliou. L'abbé Moulia, prêtre de l'ordre des Prémontrés en vallée d'aspe. Quand la langue gasconne permet une ethnographie de la société aspoise du XXème siècle. Linguistique. Université de Pau et des Pays de l'Adour, 2017. Français. NNT : 2017PAUU1037 . tel-04647725

HAL Id: tel-04647725

<https://theses.hal.science/tel-04647725>

Submitted on 15 Jul 2024

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



Laboratoire ITEM EA 3022
École Doctorale
Sciences Sociales et Humanité 481
Université de Pau
et des Pays de l'Adour (France)

**L'ABBÉ MOULIA, PRÊTRE DE L'ORDRE DES PRÉMONTRÉS
EN VALLÉE D'ASPE**

**QUAND LA LANGUE GASCONNE PERMET UNE ETHNOGRAPHIE
DE LA SOCIÉTÉ ASPOISE DU XX^{ème} SIÈCLE**

Présentée par **Françoise SALIOU**

pour obtenir le grade de Docteur
de l'Université de Pau et des Pays de l'Adour
(Spécialité : anthropologie/Ethnologie)

MEMBRES DU JURY

Rapporteurs :

- Mme LEGUY Cécile**, Professeur des Universités, Université Sorbonne Nouvelle – Paris 3.
- M. LIEUTARD Hervé**, Maître de Conférences – HDR, Université Paul Valéry.

Examineurs :

- **Mme HEINIGER-CASTERET Patricia**, Maître de Conférences, Université de Pau et des Pays de l'Adour ; **co-encadrante de thèse.**
- **M. KOUVOUAMA Abel**, Professeur des Universités, Université de Pau et des Pays de l'Adour ; **directeur de thèse.**
- **M. MARTEL Philippe**, Professeur émérite des Universités, Université Paul Valéry.



Le cloître du monastère de Sarrance

L'abbé Pierre Moulia



Remerciements,

à Abel KOUVOUAMA, Professeur des Universités,

à Patricia HEINIGER-CASTERET, Maître de Conférences,

pour leur suivi scientifique

et la confiance qu'ils m'ont manifestée,

à l'abbé Moulia, pour son inestimable contribution, son engagement et sa
patience,

aux amis qui m'ont accompagnée dans ce projet,

à mes enfants Fabien et Aurélie.

Aus mens,

Aus camins de vita, quan abrançan los de la coneishença.

Table des matières

INTRODUCTION.....	18
1- La genèse particulière de ce projet.....	19
1.1 La recherche en master.....	19
1.1.1 Le thème.....	19
1.1.2 Les deux approches de l'enquête.....	20
1.1.3 Le prolongement de la collecte.....	20
2- Le point d'intersection entre parcours professionnel et itinéraire personnel.....	21
2.1 Réflexion autour de la didactique de l'enseignement des langues.....	21
2.2 L'itinéraire personnel, la rencontre avec l'abbé Moulia.....	21
2- Justification du projet.....	22
2.1 chronologie de l'évolution du projet.....	23
2.1.1 Du contrat ethnographique à une « dépose de soi ».....	23
2.1.2 À l'heure des choix.....	25
2.2 Pourquoi ce travail aujourd'hui ?.....	25
2.2.1 Du questionnement à la résolution.....	25
2.2.2 D'une production inerte à une composition en synergie dont la langue est le terreau.....	26

2.2.3 Une explicitation de la civilisation par la langue.....	27
3. Le travail.....	27
3.1 Chapitre 1 Méthodologie de la recherche qualitative.....	27
3.2 Chapitre 2 Biographie de l'abbé Moulia.....	28
3.3 Chapitre 3 Du discours et des mots qui le composent.....	29
CHAPITRE I METHODOLOGIE DE LA RECHERCHE : Les raisons d'une démarche anthropologique subjective.....	34
1.L'anthropologie du « dedans ».....	35
1.1 Le temps, le lieu.....	36
1.2 Nature de l'observation participante.....	37
1.3 Les protagonistes.....	39
1.3.1 De l'enquêtrice à la chercheure.....	39
1.3.2 Le projet de l'abbé Moulia.....	41
1.3.2.1 Construire autour de la problématique du manque et de la perte.....	41
1.3.2.2 Un projet ethnographique, entre mémoire, transmission et réhabilitation	44
1.4 Limites.....	48
1.4.1 Idiosyncrasies.....	48
1.4.2 Instruire ma personne / Problématiser une relation.....	49

1.4.3 Identité / Altérité.....	50
2. L'objet.....	51
2.1 Qualifier l'objet.....	51
2.1.1. Empirisme et pragmatisme.....	51
2.1.2. De l'illusion de la simultanéité.....	51
2.1.2.1 Écouter et transcrire, regarder et témoigner.....	51
2.1.2.2 Transcrire et traduire: l'élaboration du texte.....	52
2.1.2.2.1 Des difficultés techniques.....	52
2.1.2.2.2 Une double lecture.....	53
2.1.2.2.3 La « sociologie de l'oralité ».....	54
2.1.2.3 Un objet multi-langues.....	55
2.1.2.4 L'acte de traduction.....	56
2.1.2.4.1 Des espaces délimités de traduction à l'élaboration de frontières..	56
2.1.2.4.2 La pluralité des langues met en scène plusieurs « moi-identitaire»	57
2.1.3 Se référer à des valeurs ; loyauté et fidélité.....	58
2.1.4 Transcrire les sons, déterminer les espaces linguistiques des récits et leurs relations.....	59
2.2 Fonction de l'objet.....	60
2.2.1 Du mouvement de la pensée à l'élaboration d'un projet anthropologique.....	60

2.2.2 La langue de l'objet : une langue minorisée.....	62
2.2.2.1 Une langue aux représentations multiples.....	62
2.2.2.2 La langue occitane.....	65
2.2.2.2.1 L'étude sociolinguistique de décembre 2008.....	65
2.2.2.2.2 Une langue romane.....	68
3 La temporalité de la recherche.....	82
3.1 La temporalité du recueil de l'information.....	82
3.2 La temporalité de la réflexion, un cheminement personnel.....	83
3.2.1 Une réflexion diachronique.....	83
3.2.2 La temporalité spiralaire.....	84
3.2.3 Le témoignage comme une réactualisation du temps passé.....	84
3.2.4 Les micro-temporalités.....	85
4. Les lectures.....	85
4.1 La lecture intégrale d'ouvrages de référence.....	85
4.1.1. Progresser et s'autonomiser : des publications en anthropologie, en sociologie, en didactique et en philosophie.....	85
4.1.2 Se familiariser à son histoire par des ouvrages d'histoire des Pyrénées et de la Gascogne.....	91
4.1.3 Élargir le champ des savoirs.....	93

4.2 La rationalisation et la modélisation du savoir acquis.....	94
5. Formulation d'hypothèses.....	95
CHAPITRE II BIOGRAPHIE DE L'ABBÉ MOULIA.....	98
1. Données propres et données périphériques.....	99
1.1 Le récit de la généalogie.....	99
1.2 Le paratexte, une seconde source d'information.....	102
1.2.1 L'origine, de l'espace au temps.....	102
1.2.2 Des thématiques récurrentes dans le corpus.....	102
1.2.2.1 La formation de certains noms de maison.....	103
1.2.2.2 Des règles communautaires tournées vers la préservation d'un ordre.....	105
1.2.2.3 Décliner son identité dans le Béarn des XIX ^{ème} et XX ^{ème} siècles.....	106
2. Le récit de vie.....	106
2.1 Une tension entre soi et la langue.....	107
2.2 Un espace linguistique fécond.....	113
2.2.1 Des territoires aux identités doubles.....	113
2.2.2 Des individus qui le peuplent.....	115
2.2.3 Une écologie linguistique déséquilibrée.....	118
2.2.3.1 La communauté, une assise linguistique.....	121

2.2.3.2	Le trinôme diglossie - langue - origine.....	123
2.2.3.3	Les enjeux de la discorde : délimiter des lignes de tension.....	127
2.2.3.3.1	Des signes de non-reconnaissance.....	127
2.2.3.3.2	Réagir à l'ignorance voulue de l'institution française et aux marqueurs diglossiques.....	128
2.2.3.3.3	S'accorder sur des nécessités.....	131
2.3	Déterminisme social et vocation religieuse.....	133
2.1.3	Une prédétermination assumée, une préfiguration d'un itinéraire de vie....	133
2.4	Le prêtre missionnaire.....	140
2.4.1	Découverte de sa parenté aspoise.....	140
2.4.2	Poursuivre sa recherche linguistique.....	141
2.4.3	Donner du sens à sa mission.....	143
2.4.3.1	La montagne, un espace de loisirs – une vision exogène de l'espace montagnard.....	149
2.4.3.2	La montagne, un espace séculaire de vie – une vision endogène de l'espace montagnard.....	150
2.4.3.1	Les objecteurs de conscience.....	154
2.4.3.2	L'ordre des Prémontrés.....	158
2.4.3.3	La place du prêtre à l'intérieur de la communauté.....	163

2.4.3.3.1	La miséricorde.....	163
2.4.3.3.2	L'interface dans des relations difficiles.....	164
2.5	Les femmes.....	168
2.5.1	Femmes et religion.....	168
2.5.2	Femmes et transmission linguistique.....	169
2.5.3	Les femmes du quotidien.....	170
2.5.3.1	La figure maternelle.....	170
2.5.3.2	Autour et dans la maison- l'économie au féminin.....	172
2.5.3.3	Les gardiennes de l'ordre social.....	174
3.	Des formes de discours et des identités formalisées.....	177
3.1	Du récit autobiographique à la recomposition de plusieurs récits, le statut du discours.....	177
3.1.1	Du récit unique aux récits multiples, ou le deuil de la Vérité.....	178
3.1.2	Ajustement du réel : mettre en scène une réalité.....	180
3.2	« Je » identitaires multiples.....	183
3.2.1	Le témoin.....	185
3.2.1.1	Témoignage d'un homme.....	185
3.2.1.1.1	Aller aux confins de la mémoire puis porter l'histoire non écrite des gens sans histoire.....	185

3.2.1.1.2 Raconter la perte.....	187
3.2.1.1.3 Éclairer le discours d'un point de vue ontologique.....	188
3.2.1.1.4 Considérer les paramètres du témoignage anthropologique.....	190
3.2.1.2 Témoignage d'un abbé puis d'un abbé Prémontré.....	192
3.2.1.2.1 Partition et règles d'usage des variétés hautes et basses.....	194
3.2.1.2.1 L'usage de la langue dans l'Église en Béarn.....	197
3.2.2 Le porte-parole.....	205
3.2.2.1 Le porte-parole en quête d'objectivité.....	205
3.2.2.2 « Je » et l'auditoire.....	206
3.2.3 Le professeur : une relation de transmission et de coopération.....	210
3.2.4 Le veilleur.....	214
3.2.4.1 Une entreprise de réhabilitation.....	214
3.2.4.2 Les sachants et les non-sachants.....	215
3.3 Identité sacralisée de la langue.....	217
CHAPITRE III DU DISCOURS ET DES MOTS QUI LE COMPOSENT.....	220
1. Le mouvement des langues dans le temps du discours.....	220
1.1 Le temps du discours.....	222
1.1.1 Généralités.....	223

1.1.2 Du gascon au français : des considérations sociolinguistiques.....	226
1.1.2.1 S'exprimer en français : le doute, l'hésitation entre la présence et /ou l'absence d'un signifié.....	226
1.1.2.2 S'exprimer en français : symptôme d'une transmission de la langue imparfaite.....	230
1.1.2.2.1 Le français, une langue-passerelle.....	230
1.1.2.2.2 Souder ou cliver : quand la posture de l'informateur importe....	231
1.1.2.2.3 S'exprimer en français pour signifier un clivage.....	233
1.1.2.3 Du gascon au français : quand la traduction exprime un manque ou une absence.....	236
1.1.2.3.1 Établir le champ sémantique de chacun des mots de langue gasconne	239
1.1.2.3.2 Du corps à l'esprit, qualifier la connexion entre les deux langues	243
1.1.2.4 Du gascon au français : pour pallier une transmission déficiente.....	245
1.1.2.5 S'exprimer en français, expression du négatif, expression de l'out-group.....	247
1.1.2.5.1 L'expression adversative : l'affirmation de l'incapacité d'une langue à conceptualiser.....	247
1.1.2.5.2 L'expression de l' <i>out-group</i>	255

1.1.3 S'exprimer en français, s'exprimer en gascon, un mouvement pendulaire, une élucidation via l'espagnol.....	257
1.1.4. Béarnais et français : jeux de concordance et de discordance.....	261
1.2 Des individus et des langues.....	264
2. Un nom, des actes.....	265
2.1 Étude des termes <i>mudar</i> , <i>har Marteror</i> et <i>desmenatjar</i> : les termes sont-ils interchangeables ?.....	266
2.1.1 Le champ sémantique.....	266
2.1.2 Les trois termes sont-ils interchangeables ?.....	267
2.1.2.1 Approche historique.....	267
2.1.2.2 Approche synchronique.....	269
2.1.2.3 Principes de légitimation.....	271
2.1.2.3.1 Espaces et temporalités.....	271
2.1.2.3.2 Mèmeté et ipséité.....	271
2.1.2.4 Le Gascon : une langue hors sol ?.....	272
2.1.2.4.1 <i>Mudar</i> , verbe indexé dans le <i>Dictionnaire du Béarnais et du Gascon modernes</i>	272
2.1.2.4.2 Les mots ont-ils une histoire ?.....	273
2.1.2.4.3 La question de l'origine.....	274

2.2 Étude des termes <i>cauç</i> et <i>cauceta</i> . Quand un diminutif vient au secours de la justification de l'ordre social.....	275
2.2.1 Les champs sémantiques.....	276
2.2.1.1 Étude du sens propre des termes.....	277
2.2.1.2 Étude du sens figuré des termes.....	278
2.2.2 La puissance de la métaphore.....	282
2.2.2.1 L'arbre généalogique.....	282
2.2.2.2 <i>Cauceta</i>	286
3. Des modes de pensée.....	291
3.1 Soi et autour de soi : définir une identité auto-centrée.....	292
3.1.1 Ce qui passe par soi.....	292
3.1.1.1 Ce qui va à soi et hors de soi.....	293
3.1.1.2 La circularité, le retour à soi.....	295
3.1.1.3 On, avec ou sans moi.....	295
3.1.1.3.1 Sujet « <i>in</i> » : quand « je » est assimilé et partie prenante.....	296
3.1.1.3.2 Sujet « <i>out</i> » : quand « je » est détaché mais partie prenante.....	296
3.1.1.3.3 L'impersonnalité.....	297
3.1.2 Des positions dans l'espace par rapport à soi.....	298
3.1.2.1 Çà et là ; çà-hòra et là-hòra.....	299

3.1.2.2 Ací, a noste.....	300
3.1.2.2.1 L'espace géographique.....	300
3.1.2.2.2 L'espace affectif.....	301
3.2 Hors de soi.....	301
3.2.1 Vàder.....	301
3.2.2 L'expression de la destinée.....	302
CONCLUSION.....	307
1- Préalables et pré-requis.....	307
2- L'ennui des clivages.....	311
3- Temporalités et espaces multiples.....	312
4- Processus et continuum spiralaire.....	314
BIBLIOGRAPHIE.....	317
Ouvrages généraux.....	317
Outils linguistiques.....	323
Analyse du discours.....	327
Ouvrages historiques.....	328
Histoire de France.....	328
Histoire des Pyrénées.....	329

Histoire religieuse.....332

INTRODUCTION

« À FLEUR DE MOTS »

« Les anthropologues identifient et interrogent les cultures, chacun selon une curiosité et un cheminement personnels. Les uns font des bibliothèques leur terrain et de l'érudition leur exigence première. Les autres deviennent, en longue durée, les décrypteurs d'un seul système culturel. Ils travaillent à la mise en évidence de ce qui lui est particulier et de ce qu'il a en partage avec toutes les cultures. D'autres multiplient les expériences, les occasions d'accéder à la diversité ; la comparaison culturelle opère comme un révélateur [...] » (Balandier, 2013 : 179-180).

Qui va en vallée d'Aspe pour la première fois de sa vie ne peut rester indifférent, ni à la beauté sauvage de ses paysages, vaste plaine verrouillée aux abords d'Escot au nord et à la sortie d'Accous au sud, villages et *ahitau*¹ bâtis pour la plupart à l'adret de la montagne, ou plutôt à la *solana*, terme endogène qui désigne également le versant le plus longuement exposé au soleil dans la journée jusqu'à l'actuelle frontière avec le voisin Aragon, limite que seule l'histoire des hommes a tracée, les troupeaux n'en ayant cure... Car c'est un voyage parmi les hommes et les femmes de cette vallée auquel je vous convie, récit dont je ferai le temps d'aujourd'hui mon incipit.

L'Ordre des Prémontrés a fait l'acquisition du monastère de Sarrance en 2012. Depuis, situé sur les chemins de Saint Jacques de Compostelle, ce lieu a retrouvé sa vocation d'accueil et de secours, tant pour les pèlerins que pour les personnes qui éprouvent le besoin de se retirer du monde, afin de se retrouver, pour un temps de prière et de réflexion. Médiatisé « malgré lui », il est aujourd'hui en passe de devenir un lieu incontournable pour qui cherche la paix en son cœur. C'est par la volonté d'un homme dont la foi est grande et belle que ce projet se concrétise aujourd'hui. Le monastère Saint Norbert de Sarrance, du nom du fondateur de l'Ordre des Prémontrés, accueille à

¹« *Un ahitau* » est un quartier éloigné du village. Le radical est « *hita* », borne.

ce jour en son sein sept permanents de tous âges, qui ont endossé la charge de faire vivre le lieu dans son acception temporelle et spirituelle, avec pour objectif à moyen terme de l'intégrer comme médiateur économique auprès des producteurs de la vallée d'Aspe. Les huit permanents du monastère Saint Norbert, incluant l'abbé Moulia dont l'immense collectage, source de travail et de réflexion inestimables, conduisent également une réflexion pour repenser la religion au centre de l'humain, penser sa modernité, à la croisée de la philosophie et des Écritures dans notre monde confronté à des défis majeurs.

C'est ce cadeau qu'à mon tour j'offre à la lecture et à la réflexion, espérant qu'elles seront partagées et critiquées, qu'elles susciteront la discussion, le débat, la contradiction. Mais pourquoi donc un tel travail aujourd'hui ? Cette interrogation fut obstinément et longtemps la mienne seule jusqu'à ce que, par de multiples interrogations du corpus, suivies d'autant de distanciations successives, j'aie enfin compris ce qui faisait sens pour moi dans cette quête.

1- La genèse particulière de ce projet

1.1 La recherche en master.

1.1.1 Le thème

Au cours des trois années que j'ai consacrées à la recherche et à la rédaction des deux mémoires, je me suis attachée au domaine des contes merveilleux, et en particulier celui des fées de Gascogne. Le mémoire de Master I avait pour objet l'analyse d'un

conte de transmission orale intitulé « *Lo clôt deras hatas* »². J'ai souhaité élargir mon domaine d'investigation à l'ensemble des territoires gascon, aragonais et basque pour définir une identité de la fée de Gascogne et les similitudes en partage avec ses homologues des deux versants de la montagne pyrénéenne.

1.1.2 Les deux approches de l'enquête

Le travail accompli pour les deux mémoires de Master m'a conduit à fréquenter à la fois l'enquête qualitative orale et écrite. J'ai ainsi pu appréhender les obstacles liés à la transcription écrite du patrimoine oral. J'en citerai deux. L'exercice est d'emblée périlleux, de vouloir transcrire un patrimoine oral à l'écrit. De plus, au travers des contes collectés pour fournir le corpus d'étude du mémoire de Master II, transparaisait la plume académique des écrivains qui avaient recueilli la mémoire des anciens pour la retravailler ensuite à la lumière de leurs propres codes culturels. La phase représentative s'est révélée délicate par la convocation de l'événement absent déjà retouché par un premier enquêteur. Enfin, pour moi qui travaille sur des corpus de langues régionales, s'impose l'obligation de travailler simultanément en langue française et en langue occitane, dans sa variété dialectale gasconne. La plus grande attention porte alors sur la traduction, celle-ci représentant un danger de déplacement du sens. Le travail de master a constitué un processus d'approche de la thèse écrite à ce jour, dans la dextérité à acquérir tant pour la transcription et la traduction que pour le maniement de plusieurs langues dont le basque que le corpus de l'abbé Moulia convoque fréquemment.

1.1.3 Le prolongement de la collecte

Mes études de licence achevées, j'ai tenu à poursuivre le travail de collectage de contes de transmission orale J'étais alors à la recherche de conteuses et conteurs de

²« Le trou des fées » fait référence à une résurgence d'une source au pont d'Esquit, à l'entrée du verrou de la vallée d'Aspe.

langue béarnaise qui tenaient leur savoir de la transmission orale. Cependant, il a fallu se rendre à l'évidence : ma quête venait trop tard et très peu de personnes, probablement maintenant, sont dépositaires de ce type de contes.

Si le travail de master préfigurait celui qui allait suivre, le domaine professionnel fut lui aussi questionné par ce travail au long cours.

2- Le point d'intersection entre parcours professionnel et itinéraire personnel

2.1 Réflexion autour de la didactique de l'enseignement des langues

L'observation des résultats des élèves de Cycle III³ qui ont suivi l'enseignement dispensé par les *caminaires*⁴ aux évaluations du niveau A1 du Cadre Européen Commun de Référence pour les langues (C.E.C.R.) illustre de manière forte l'efficacité de l'apprentissage de la langue régionale, efficacité qui tient au lien continu entre l'apprentissage de la langue et celui des faits culturels et historiques que cette même langue véhicule. Cette réflexion dérange, à contre-courant de la plupart des dogmes auxquels sont malheureusement assujettis les apprentissages linguistiques. Cette thèse en ethnolinguistique apportera des éléments de réponse à ces problématiques.

2.2 L'itinéraire personnel, la rencontre avec l'abbé Moulia

D'un point de vue personnel, j'éprouve un vif intérêt pour les langues vivantes. J'attribue ce goût au va-et-vient continu entre les deux langues, béarnaise⁵ et

3 Au moment où j'écris, le cycle III réunit les élèves de CE2, CM1 et CM2. Depuis la rentrée 2016, il intègre les élèves de 6ème.

4 *Caminaire* : cette fonction pédagogique, devenue marginale en Béarn aujourd'hui, a été remplacée par un autre type d'enseignement à la rentrée scolaire 2012.

5 Mes grands-parents paternels la nommaient « patois » ou « béarnais ».

française, qui ont bercé mes oreilles enfantines. J'ai été pendant cinq ans enseignante dans le premier degré en classe bilingue français-occitan. La rencontre fortuite avec l'abbé Moulia en 2008, dont la biographie se trouve au chapitre II, est le point de départ d'une nouvelle quête qui va révéler toute sa pertinence au fil des entretiens.

Nous avons pu échanger sur des sujets et des projets qui nous tenaient à cœur. Nous avons rapidement compris que nous partagions bon nombre de centres d'intérêt et de passions. Avant notre rencontre, l'abbé mûrissait un projet de publication de sa mémoire des parcours de vie en vallée d'Aspe mais aussi de ses connaissances linguistiques qu'il voulait transmettre et valoriser dans un ouvrage afin d'en éviter la perte. Concomitamment aux échanges linguistiques, les problématiques relatives à l'image de la langue, des espaces et des hommes se sont invitées dans notre travail. Plus malicieusement, l'abbé se définit comme le dernier des Mohicans et me propose de me « *passer son « mohicanisme* ». De cette manière, « *il ne sera plus le dernier* ».

2- Justification du projet

Le corpus s'est avéré très rapidement conséquent, massif et protéiforme. Je n'avais aucune compétence pour le travailler seule, et le premier contrat que nous avons fixé, l'abbé et moi-même, me semblait difficile à remplir s'il se bornait à une énième dépose ethnographique. Je me suis donc tournée vers l'École Doctorale en Sciences Humaines de l'Université de Pau et des Pays de l'Adour afin d'acquérir une méthodologie de travail scientifique étayée de lectures appropriées.

2.1 chronologie de l'évolution du projet

2.1.1 Du contrat ethnographique à une « dépose de soi »

Le temps de l'étude en Sciences Humaines est long. Du premier entretien en mars 2010 jusqu'au dernier en août 2015, ce sont cinq années de rendez-vous fixés au gré des disponibilités de l'abbé Moulia et quarante-sept entretiens, dont la totalité n'a pas été exploitée. Le projet a évolué d'un contrat ethnographique à un projet de compréhension du monde gascon au travers de la focale linguistique. Il n'a pu se concrétiser que parce que nos postures respectives ont évolué. De la conférence au discours plus personnel pour l'abbé Moulia, du détachement à la fois de la perception de ma langue et de l'histoire familiale pour ma part, tout semblerait dit.

Or l'évolution n'est pas aussi évidente qu'il y paraît de prime abord. L'éclairage familial est très souvent nécessaire. Tout en exposant une coutume, on s'expose soi-même ; les faits sont racontés, et écoutés à l'aune de ce que l'on est soi-même. Ils sont exposés en sorte de produire un effet particulier. La mise à distance de ses propres affects devient une condition *sine qua non* du travail scientifique. Je me suis refusée à cette forme d'ingérence et d'orientation qu'imposent des thèmes que j'aurais choisis. J'ai collecté, et cette collecte s'est poursuivie, à bâtons rompus, comme l'abbé se plaît à le dire, jusqu'à ce qu'il nous paraisse que « tout » avait été dit. Au plus avions-nous défini au préalable, en mars 2010, quelques axes de collectage. Ainsi, nous avons travaillé des thématiques coutumières telles que le mariage, le deuil et la maison et parcouru le paysage de la vallée d'Aspe au travers de ses toponymes. De même, des sujets tels que les relations entre le haut et le bas de la vallée, le sacerdoce de l'abbé, les relations entre les entités religieuses basques et béarnaises au sein de l'épiscopat de Bayonne ont convoqué une réflexion sur la place de chacune des deux langues régionales, le gascon et l'*euskara* dans la liturgie, dans l'espace religieux et sur les

incidences que pouvait avoir leur destinée séparée sur leur présence dans l'espace public laïc et dans le champ social. Des réflexions sur la relation entre la langue gasconne et la prière, sur la sacralisation de la langue, ont mandé au centre de nos entretiens les conflits actuels de graphie et les liens linguistiques entre le béarnais et l'*euskara*. Enfin, le rôle social de l'abbé en vallée d'Aspe a également occupé quelques entretiens.

J'aurai pu alors me rassurer, arguant d'une fixité des axes de travail. Cependant, il n'en fut rien. Je me suis contrainte, après une période de rodage de six mois à une ligne de conduite : se taire, préserver alors le discours de toute inférence avec des pensées extérieures à celles de l'informateur et ainsi ne pas perturber le déroulement de sa pensée. Il m'est arrivé, de manière fortuite, d'oublier qu'un point avait déjà été abordé et de demander des explications. J'ai utilisé « ces oublis » comme des outils de relance, amenant alors à contextualiser un point particulier plus d'une fois et forcément sous d'autres angles de vue, à la manière d'un photographe qui modifierait son regard sur un sujet donné et en proposerait plusieurs clichés.

Les sujets abordés sont de fait devenus « mobiles » et cette mobilité semble intéressante.

Enfin, j'ai choisi de laisser le discours se dérouler jusqu'au bout. Ce que l'on pourrait prendre parfois pour du bavardage permet en réalité de faire la lumière sur les sentiments qui accompagnent et animent l'information et sur la forme du discours qui en est le support.

Le discours lui-même, sa forme, produisent des données inattendues, dès lors qu'il se libère de toute mise en scène et de toute représentation de ce qu'il doit être.

2.1.2 À l'heure des choix

L'éthique de ce travail de collectage reste inchangée : face à un corpus très riche et très étendu se pose le problème du choix sans pour autant trahir notre projet commun, celui de l'abbé Moulia et le mien : soumettre au lecteur une compréhension de l'humain au travers de la langue gasconne et donner le sens nécessaire à son appropriation, hors des contingences identitaires et des partis pris idéologiques.

Déterminer des hypothèses de recherche est un exercice difficile, de par la qualité de ce corpus. Cependant, plutôt que de considérer sa profondeur et sa profusion comme un obstacle à la détermination de l'orientation du travail, j'ai choisi pour point de départ de prendre en compte l'ensemble des ressources du travail de collectage. Il s'agissait donc de faire un ou des choix sans trahir l'essence même de ce corpus. Aussi, j'ai souhaité que l'étude, quelle que soit la validation de l'hypothèse ou des hypothèses retenue-s, puisse, dans ce même mouvement, rendre compte de la question de la langue gasconne dans la continuité de l'ensemble du travail de mars 2010 à mars 2015, des thématiques qui y sont abordées et de l'observation du discours.

2.2 Pourquoi ce travail aujourd'hui ?

2.2.1 Du questionnement à la résolution

Ce fut un des questionnements récurrents : quel pouvait être l'intérêt d'un travail en ethnographie, si l'on s'attachait aux sujets déjà traités en ethnographie pyrénéenne ? Les rituels afférents au mariage, à la mort, l'étude de la *casa*, cellule de base des communautés montagnardes dont on dira qu'elles fonctionnaient comme de petites républiques, avaient été consignés par d'autres chercheurs avant moi. L'originalité résidait cependant dans la nature du collectage : un seul informateur, un récit sur un temps long, mais aussi et surtout le travail en présentiel, les regards, les gestes, les

silences, les hésitations, le ton du discours, tantôt convaincu, tantôt désabusé, des schèmes que l'on isole de par leur fréquence, ou de leur rareté et qui attirent l'attention, captent la réflexion portée sur la détermination d'indices que l'on n'attendait pas et une langue pour articuler, vectoriser, les différents axes de la recherche.

2.2.2 D'une production inerte à une composition en synergie dont la langue est le terreau

Si la problématique se centre sur ce que disent les mots de nos façons de penser, « les mots » étant un mot-valise qui contient aussi bien des unités lexicales que des propositions, et qui inclut le voisinage proche ou lointain de ceux-ci, elle ne peut-être circonscrite que si un travail de contextualisation a été mené auparavant. Elle interroge ce que disent les mots de la façon de penser l'humain, de l'expression des émotions, des relations entre les hommes. L'humain se mire dans la nature et y organise sa survie ; la nature est vecteur de la langue des relations humaines, comme si on voulait les naturaliser, les conformer à la nature. Elle interroge le rapport de l'individu à la nature, c'est à dire à son environnement naturel, socio-culturel, politique et écologique.

Sur ce point spécifique, une sous-problématique sera proposée, inhérente à la résolution de la problématique centrale du projet. Elle a pour vocation d'explicitier les interférences entre le « je » et le « moi » d'une part et l'histoire en train de s'écrire sous nos yeux d'autre part, l'histoire passée racontée par le témoignage et celle consignée dans de nombreux ouvrages d'ethnologie pyrénéenne. La problématique centrale qui cherche ce que les mots peuvent dire de nos façons de penser s'analyse au travers du prisme de l'usage des langues présentes dans le témoignage, racontant nos représentations de notre place dans la société.

2.2.3 Une explicitation de la civilisation par la langue

Mais encore peut-on légitimement s'interroger sur la pertinence d'une étude dont une langue minoritaire tient la place centrale, et dont l'existence d'un statut est discutée-disputée jusqu'à l'intérieur du corpus même.

À ce conflit, dans lequel la diglossie tient sa part de responsabilité, n'y aurait-il pas une autre raison qui, utilisant des processus identiques, conduirait à l'effacement ou au travestissement des termes de la langue de notre étude, clivant en deux camps les locuteurs béarnophones ? C'est ce rapport entre la civilisation et la langue que la thèse se propose également d'étudier.

3. Le travail

3.1 Chapitre 1 Méthodologie de la recherche qualitative

La rédaction du chapitre consacré à la méthodologie qualitative par une approche biographique a pris les contours d'un itinéraire destiné à circonscrire le corpus, à l'apprivoiser également et à s'en affranchir enfin. Permettez-moi de rappeler à nouveau que seul un temps long peut permettre d'identifier et d'éradiquer toutes sortes de loyautés qui plongent leurs origines dans mes représentations et dans des projets erronés dont celui de la quête du Graal. Seul un temps long enfin me permet à moi, l'anthropologue du « dedans », d'identifier et de des-apprendre mes certitudes pour aller au plus près du discours que produit un homme, dans sa singularité⁶. Le temps long est incompressible pour se détacher de mon objet d'étude. Le cycle de l'écriture, conjointe

⁶ « Dans cette approche, le chercheur prend une place de choix, il doit prendre en compte sa présence physique, psychologique, spirituelle et émotionnelle dans le processus de recherche. Non seulement une lecture plurielle de la réalité est valorisée, mais aussi une lecture partielle et engagée, démystifiant l'image d'un chercheur extérieur et l'obligeant à repenser les rapports traditionnellement vus comme étant ceux de l'expert (le chercheur) en présence du néophyte (l'usager, le praticien ou autre). (ANADÓN, 2006 : 10)

à la réalisation du détachement, de l'affranchissement de toute contingence affective, autorise l'épuration du cortège des hypothèses multiples et pose sur la scène de la recherche une nouvelle difficulté, celle des choix. Le temps de la rédaction a permis l'intégration du discours dans un ensemble plus vaste, pensé d'abord comme une nécessité pédagogique, un supplément explicatif à destination des lecteurs. Cependant, qualifier l'anthropologie du « dedans », l'objet – le collectage oral, la transcription, la langue de l'objet- et enfin la temporalité de la recherche renseignent sur la fragilité d'une expérience scientifique en sciences humaines, et posent les bases puis le cadre de la recherche.

3.2 Chapitre 2 Biographie de l'abbé Moulia

Je conçois la réalisation de ce travail d'écriture comme débutant par un chapitre consacré à la biographie de l'abbé Moulia, comprenant sa généalogie, quelques indications sur son enfance, ses études, ses choix religieux, et ses choix linguistiques, dont celui de porter cette langue qu'il a faite sienne de même que la justification de la présence de l'ordre des Prémontrés en vallée d'Aspe. Par ailleurs, l'abbé Moulia se raconte également au travers de la mémoire des autres, se situant tantôt à l'intérieur du groupe, tantôt à l'extérieur. L'étude de la notion de « langue », et en particulier du concept de « diglossie », peut se conduire alors au travers d'une manière de se raconter, par le truchement du récit de la mémoire des autres et dont l'ethnolinguistique et la sociolinguistique fondent l'étayage.

Ainsi, si la biographie de l'abbé Moulia constitue un préalable simplement indispensable à la lecture du chapitre III, elle est, de plus, support de l'analyse du témoignage qu'il transmet mais aussi des mots qui sont employés pour témoigner en suivant un axe articulé autour de l'expression de la vie des individus, aussi loin que

remonte sa mémoire, et de leur civilisation, de leur culture et de leurs croyances, tant religieuses que païennes ou populaires.

À cette posture conjointe de rédaction et de réflexion, conduite dans un même temps, j'ajoute une précision : la seule analyse des mots ne suffit pas ; l'analyse intègre également le voisinage du discours, ce qui est dit, comment cela est dit et les langues qui sont employées.

Au-delà du projet de la rédaction de la biographie de l'abbé, celle-ci intègre le témoignage de l'abbé Moulia dans un ensemble plus vaste, une élucidation des contextes historiques, sociaux, politiques, religieux et linguistiques.

3.3 Chapitre 3 Du discours et des mots qui le composent

Le collectage présente la particularité d'être énoncé dans trois langues. La langue majoritairement utilisée est le gascon dans une de ses variétés dialectales, le béarnais. Le récit peut également se faire en aspois, la variété dialectale de la vallée d'Aspe, mais aussi en français. Il était donc nécessaire de se pencher sur l'étude de cette caractéristique récurrente dans l'ensemble du corpus.

Le chapitre 3 se propose donc d'élucider deux hypothèses.

- Le passage d'une langue à l'autre se réalise-t-il de manière autonome ? Quelles sont les raisons qui motivent sa réalisation ?

- Dans l'étude des mots qui sont employés pour témoigner, quels liens le fond et la forme du témoignage entretiennent-ils ? Comment les mots expriment-ils cette même civilisation, actuelle ou perdue, les croyances, les symboles ?

À ce sujet, le dernier chapitre se décompose en deux grandes parties. La première est intitulée « Le mouvement des langues dans le temps du discours » et se propose d'étudier les différents cas de figure des changements de langue dans le récit ; la seconde « Un nom, des actes » s'attache à l'analyse de quelques termes choisis pour leur récurrence et, au-delà du processus basique de vecteur de communication, du reflet d'univers lointains qui permettent toutefois la lecture et l'explicitation de la langue aujourd'hui. Le chapitre ouvre à la compréhension de modes culturels originaux. Ces mots ont tous un dénominateur commun, - ce qui a motivé leur choix - , celui de mettre en exergue une trace, notion définie par Mondher KILANI dans son récent ouvrage *Pour un universalisme critique* (Paris : 2014).

Le regard posé sur cette caractéristique pourrait être autre, voire multiple. C'est le vécu de ce temps long du collectage qui a déterminé les axes de la réflexion, bien sûr par le contenu même du corpus mais aussi par tout le vécu partagé avec l'abbé au cours des cinq années de collectage, bâtissant patiemment la culture commune de notre travail.

De même, le contexte général de conflit sur les questions de graphie de la langue a probablement influé sur mes choix d'étude. Comprendre comment les clivages récents se sont construits, prendre en considération leur pré-existence parfois, qualifier la ligne de clivage que les deux camps antagonistes ont dessiné. De cette frontière-là, réécrire une histoire passée, celle d'une langue qui n'a pas de statut officiel et donc aucun organisme de légitimation, qui oscille entre se poser sur un substrat de langue française ou sur un support de romanisation. Ainsi, mon choix d'analyse s'est fait autour de considérations sociolinguistiques et de l'observation du mouvement opéré par l'usage des deux langues, le gascon et le français, dans une sorte de mouvement pendulaire. Le passage du gascon à la langue française revêt de multiples facettes. Le corpus me

permet d'en débusquer six : l'expression d'un doute, d'une présence-absence d'un signifié, la marque d'une distance entre nos deux générations, la marque et le sens d'un clivage, un manque ou une absence, une transmission déficiente, l'expression du négatif et de l'adversatif au travers de l'usage particulier du français et enfin la manifestation de l'*out-group*, pour reprendre la terminologie de François LAPLANTINE (Laplantine, 2011a)

L'usage de plusieurs langues est motivé par la peur de ne pas être compris. L'usage de la langue gasconne, c'est une réalité du terrain narré dans le corpus. C'est aussi le fondement de conflits, que ce soit de la part de personnes qui ont intégré la honte de parler leur langue maternelle, de personnes qui ont intégré volontairement la langue et la culture françaises et récusent toute appartenance à un autre cercle linguistique et culturel d'une part, et ont de la difficulté, d'autre part à maintenir un niveau de langue acceptable dans la communication.

Ce qui reste à confirmer, par l'achèvement de ce cycle d'écriture long, c'est l'aboutissement d'une problématique, née tout d'abord de l'intuition, et qui fait sens pour moi. Appréciables sous l'angle de considérations épistémologiques, les nombreuses tentatives d'exploration des problématiques possibles ont été réajustées au fur et à mesure de l'avancée de l'écriture, mises à l'épreuve des hypothèses, à l'usage du corpus et à l'imprégnation des lectures. Lorsque je parle de ce sujet, l'on me dit souvent que c'est un beau sujet. Je fais mienne cette opinion, l'histoire d'un homme dont le travail sans relâche a compté dans l'histoire sociale de la vallée d'Aspe, dont l'histoire singulière parle à chacun d'entre nous de notre histoire intime. Elle narre l'histoire des « sans-histoire ». Le parcours de l'abbé Moulià touche, par cette résonance que donne à écouter le chant des hommes. Ce que j'apprécie également, c'est la multiplicité des disciplines, mêlant les sciences humaines, anthropologie et ethnologie, l'histoire et une

certaine poétique littéraire. Cette contribution, dont la conviction ne m'est pas apparue au premier chef, peut, si elle explore les lignes de partage qui dessinent les contours des conflits et ne se contente pas de fixer les caractéristiques des entités en présence, éclairer les conflits qui minent le monde gascon actuellement - centrés sur l'usage de la langue, sa graphie, les antagonismes liés à sa représentation, à nos propres représentations au sein d'un espace élargi et légitimé, un quant-à-soi de chacune des parties – et assigner ainsi un champ des possibles et des caractéristiques à la langue gasconne.

Enfin, les ouvrages traitant d'ethnolinguistique sont peu nombreux. L'approche qu'offre ce sujet, originale et personnelle, me convient. L'un des objectifs du travail sera atteint si des éléments de réflexion viennent à alimenter le débat actuel, contribuant ainsi même de manière modeste à la compréhension du conflit et à la résolution des clivages qui déchirent le monde gascon.

Un des résultats, est une certaine compréhension de la didactique de la langue, intériorisant le décalage entre la génération des enseignants et celle des jeunes apprenants dont j'ai la charge actuellement. Leur représentation de la langue est dissemblable à la mienne ; ils ne vivent pas ce conflit, qui occupe majoritairement des personnes d'un certain âge, ce qui induit chez eux parfois surprise et incompréhension. Ainsi, l'imagination de stratégies d'enseignement de la langue doit inclure ce paramètre, à la fois diglossique et lié à des représentations de la langue que les jeunes générations ne partagent pas.

Achever la rédaction... au bout du bout, dans cet ultime exercice, n'en apprend-on pas plus sur soi que sur son objet d'étude ?

CHAPITRE I

METHODOLOGIE DE LA RECHERCHE :

Les raisons d'une démarche anthropologique subjective

Il est des rencontres inattendues qui ne laissent pas indifférent et qui vont jusqu'à infléchir nos trajectoires de vie professionnelle. En 2009, je travaillais à Bedous, en vallée d'Aspe, en tant qu'enseignante en classe bilingue occitan-français. Initialement, j'étais animée par la mise en œuvre d'un projet culturel et éducatif. Au sein du Foyer Socio-Éducatif du collège d'Aspe à Bedous, nous projetions de monter quelques animations à la périphérie du collège à des fins de financement de voyage pour les collégiens de l'établissement. Je fus, en tant que présidente, déléguée par le bureau des parents d'élèves de l'association pour demander à l'abbé Moulia l'autorisation d'investir l'église de Bedous afin d'organiser un concert de chorales. La capacité de cet homme religieux à retracer des histoires familiales, à restituer la généalogie sur quatre générations de familles aspoises ou de la vallée du Jos, près de Navarrenx, de situer des lieux, de rappeler les noms de maison, aujourd'hui tombés en désuétude, à rendre compte d'un lexique très étendu, est tout simplement époustouflante. Ainsi, l'occasion nous fut donnée d'échanger sur des questions de langue et de coutumes. Je n'ai plus le souvenir de ce qui suscita les rencontres suivantes. La toute première donna l'opportunité à l'abbé Moulia d'entreprendre un travail de collectage de sa mémoire d'homme et de prêtre, dans un lieu et une langue qui lui étaient chers. Nous avons donc conclu sans le savoir un « pacte ethnographique ». Pour ma part, en débutant le recueil de données en mars 2010, je n'avais pas de projet particulier, si ce n'est celui de poursuivre par penchant ethnographique les enquêtes orales qui avaient nourri mon travail de recherche de master 1.

J'ai souhaité axer le compte-rendu de la méthodologie de ma recherche autour de quatre points :

- Mon travail me place dans la posture de l'anthropologue du « dedans » de par le partage de la culture et de la langue. Comment préserver un minimum d'objectivité scientifique dans notre empathie ? Induit-elle des dynamiques ?
- Le choix, souvent renouvelé, de travailler sur un corpus oral exprimé en langue minorisée nous place à la fois sur les terrains de la traduction et de la transcription.
- Il n'y a pas de projet performatif initial autour de ce collectage.
- Le style d'écriture que je choisirai peut-il témoigner, dans sa forme donc, de la poésie des entretiens, sans pour autant nuire à la clarté de l'exposé scientifique ?

1.L'anthropologie du « dedans »

Le collectage a débuté en mars 2010. Pendant l'année 2010, j'ai recueilli dix entretiens. L'année suivante, j'en ai collecté neuf, puis, quinze en 2012 et quatre en 2013. J'ai repris mes entretiens en mars 2014, année dans laquelle neuf entretiens ont été recueillis. Ce temps de latence forcée m'a donné le recul nécessaire pour questionner de manière mieux dirigée et m'autoriser à clore le questionnement dans un temps assez proche.

Il me faut établir un bilan de quatre années de collectage, faire l'épistémologie du terrain, donner à voir le travail de recherche. L'évolution de ce collectage au long cours suit trois axes : le fond du corpus, à savoir quelles thématiques sont abordées, quel est l'enjeu des différentes langues en présence et enfin l'adoption d'un point de vue heuristique sur chacun des acteurs du collectage soit l'évolution de leur positionnement d'acteurs du projet, de leurs représentations, les inflexions et les fixités qui font place à

de nouvelles représentations et doutes. Sur ce dernier point, le carnet de terrain signale un

*« changement de posture et de contenu à apprécier au fur et à mesure du temps qui passe »*⁷.

L'idée que l'abbé Moulia s'est forgé de son rôle par rapport à moi, aux valeurs affectives attribuées à la langue, l'investissement de ses propres projets ethnographiques et de transmission laissent place aux simples souvenirs et à l'exercice de la mémoire.

1.1 Le temps, le lieu

Le premier entretien date de mars 2010. Le rythme de nos rencontres varie au gré des disponibilités de notre informateur. Chaque entretien dure entre 30 minutes et une heure et est souvent interrompu par le téléphone ou une visite impromptue. Les entrevues se déroulent chez l'abbé Moulia. Nous nous sommes rencontrés cinquante fois. La moyenne des entretiens est d'un par mois. De mars 2010 à septembre 2011, nous avons travaillé au presbytère Saint Norbert d'Accous. Dans la pièce réservée aux réceptions, il disposait alors d'une bibliothèque dans laquelle on pouvait trouver des dictionnaires de langue, dont celui de Simin PALAY⁸, *Dictionnaire du béarnais et du gascon modernes* (1980 [réed.1961]). En septembre 2011, le monastère de Sarrance a été racheté aux pères de Betharram par l'Ordre des Prémontrés. C'est ainsi que, depuis cette date, nous travaillons au monastère de Sarrance. La salle de réception ne comporte pas de bibliothèque. Elle a l'avantage de se trouver abritée du tumulte du lieu et de permettre un travail plus suivi.

⁷ Carnet de terrain décembre 2012-janvier 2013, p. 14.

⁸ Simin Palay (1874-1965) voir section 2.2.2.1.2.5.2 La graphie félibréenne ou mistralienne.

1.2 Nature de l'observation participante

La façon de concevoir ma place dans l'exercice du recueil de l'information a évolué. Malgré moi, lors de nos premières rencontres, je prenais souvent part aux réflexions de l'abbé Moulia. La transcription des premiers enregistrements m'a fait comprendre que je devais me taire. Les relances que je proposai alors, plus mesurées, n'allaient pas pour autant dans le sens que j'avais imaginé. Elles permettaient juste au discours, mû par une logique interne qui m'échappait souvent, de reprendre son cours. Je finis par me contraindre au silence et par suivre les suggestions de Jean COPANS :

« (...) l'ethnologue doit se transformer en un homme ou une femme sans qualités dont on sait qu'il ne pourra jamais se dédouaner totalement du monde d'où il vient » (2011 : 19).

Ce silence, que j'ai voulu bienveillant, désormais coupé seulement par des ponctuations sonores brèves, a probablement modifié la tonalité du discours de l'informateur. Il est devenu le seul acteur-décideur de ce qu'il voulait livrer au microphone ; la matière lui appartenait dès lors pleinement et entièrement.

Je désirai que ma présence soit la plus neutre possible quant au recueil de l'information. L'expérience montre qu'on ne l'est jamais complètement malgré une posture volontariste.

À partir de l'année 2012, le lâcher-prise était acté : j'ai fait le choix de laisser aller le discours de l'abbé Moulia, d'accepter les temps de latence, temps où il semble ne rien se passer et pourtant, peut-être s'y passe-t-il quelque chose. Laisser venir, faire, dire, autorise tous les détours, les digressions nécessaires à la pensée pour articuler et/ou contextualiser le propos. Les « propos » seuls n'auraient-ils de valeur que parce qu'ils sont précédés et suivis d'un long discours que l'on pourrait prendre pour du bavardage ? Les propos renferment toujours des évidences qui relèvent de la consignation

ethnographique, mais pas seulement. La posture de l'abbé Moulia change à partir de décembre 2012⁹ : il abandonne la performance discursive pour des entretiens à caractère informel¹⁰. L'idée qu'il s'est forgée de son rôle, de ses propres projets en matière de transmission est infléchie par l'urgence à transmettre, considérant ma demande d'apprendre et la forte évolution défavorable au maintien et à la pérennisation de la langue. À partir de décembre 2012 donc, j'ai choisi d'observer autant le contenu que le paratexte.

La règle que j'ai faite mienne au bout d'un an m'a permis de considérer, de manière intuitive certes, que le discours formerait un tout cohésif pour peu que je fasse confiance à la personne avec laquelle j'avais choisi de travailler. Au terme de quatre années et quatre mois, je considère l'enquête, produit d'un faisceau de projets et d'intérêts communs, close. Nous sommes devenus familiers ; cette proximité naturelle a rendu les entretiens bien plus décontractés, il n'était plus question de performance discursive et intellectuelle. La réactivation de la mémoire des faits de langue s'est faite par le truchement de l'évocation de souvenirs personnels. Le produit de l'enquête linguistique s'insère donc dans un contexte de vie, rapproché de la conversation familière et ordinaire. Ceci n'est pas de ma part une posture intellectuelle que j'aurais adoptée d'emblée, mais le fruit des nombreux réajustements de nos relations et de l'imprégnation de la connaissance acquise. Cette réflexion illustre les propos de Jean-Marie Gibbal, cité par Jean COPANS :

« De ces contacts prolongés avec l'Autre, le retour au même se trouve perturbé » (Gibbal dans Copans, 2011: 38).

⁹ Carnet de terrain, p.14.

¹⁰ Un an nous aura été nécessaire pour harmoniser notre conception des entretiens.

1.3 Les protagonistes

1.3.1 De l'enquêtrice à la chercheure

Je n'avais donc pas de projet particulier. Les rencontres me nourrissaient et je me défendais de m'interroger plus avant sur la formalisation de ce travail. J'avais cependant promis de procéder à l'ordonnancement du collectage des entretiens conduits avec l'abbé Moulia et de le recomposer à des fins de publication. Il fallait donc que je réfléchisse à mes propres motivations. S'agissait-il de pallier une mémoire défaillante sur le plan de la transmission de l'histoire familiale, le refus obstiné de communiquer en gascon, étrange situation de parents et grands-parents qui dénigrent de facto leur langue maternelle et privilégient la langue nationale ? Il est également vrai, et l'abbé Moulia l'a souvent souligné, qu'il est devenu rare de communiquer en gascon et que, pour lui comme pour moi, la convocation de cette langue à nos rendez-vous revêt une dimension affective et de plaisir que nous nous devons de relever. D'autre part, les causeries en gascon m'ont permis de perfectionner mon niveau de langue et de porter un regard analytique sur ma langue. Elles m'ont conduit à m'intéresser à l'ethnolinguistique. C'est le travail de la philosophe Barbara CASSIN¹¹ qui m'assure que le chemin plus intuitif que réflexif que j'ai suivi pendant les deux premières années est pertinent. Me heurtant de manière récurrente à la compréhension immédiate du discours de l'abbé Moulia et à la traduction de passages du corpus pour des nécessités d'analyse, c'est le terme « intraduisible » qui a éveillé ma curiosité, me confrontant à l'impossible univocité et monosémie des langues. Barbara CASSIN explique le projet philosophique de son *Vocabulaire européen des philosophies*, sous-titré le *dictionnaire des intraduisibles* : un des axes du travail, conduit pendant quinze ans avec plus de cent cinquante collaborateurs, consiste à s'intéresser à des mots et à la syntaxe des langues ; ils disent

¹¹ Conférence de Barbara CASSIN sur France Culture le 09/07/2014 au forum le Monde le Mans « Nous nous noyons tous à Lampedusa »

comment cela pense avec nous et comment ils nous font penser. C'est un des ouvrages qui m'a conduit à m'intéresser à l'ethnolinguistique et à la contribution de cette discipline à mon sujet.

« La pluralité des langues est loin de se réduire à la pluralité d'un objet, d'une chose. Les langues sont différentes perspectives de cette même chose et quand la chose n'est pas l'objet des sens externes, on a affaire à autant de choses, autrement façonnées par chacun. (...) Il y a des langues et elles dessinent des mondes. » (Cassin (dir.), 2004).

Cette observation posée, notre enquête au long cours entretenait un autre lien, intense et persistant, lié à des questionnements didactiques sur l'enseignement de l'occitan dans le premier degré de l'Éducation Nationale. L'interrogation que je portais et que je porte toujours se rapporte à l'efficacité de l'apprentissage de et en langue régionale occitane. Cet apprentissage, tel que j'ai pu le conduire au sein des *caminaires*¹², se montre efficace lorsqu'il est conduit *in situ* et en relation avec le patrimoine culturel qui en est le support naturel. Mon expérience en qualité de *caminaira* me permet de témoigner de l'efficacité de l'apprentissage de la langue régionale occitane, malgré le volume horaire restreint d'exposition des élèves à cet enseignement, efficacité qui tient selon nous au lien continu entre l'apprentissage de la langue et des faits culturels et historiques que cette même langue véhicule.

Enfin, j'ai pris conscience des changements qui s'opéraient à l'intérieur du gascon¹³ : les mutations de la langue se font à l'aune des changements économiques, techniques et

¹² *Caminaire* : enseignant détaché pour enseigner l'occitan dans les écoles qui en font la demande.

¹³ Pour la définition du terme gascon, il faudra se reporter à la section 2.2.2.1. Pour ma part, lorsqu'il s'agit d'un propos généralisant que je considère pan-occitan, j'emploie le terme « occitan ». L'objet de l'étude, le corpus, est nommé « gascon » parce que c'est une des grandes déclinaisons de l'occitan. j'emploie le terme de « béarnais » lorsque le sujet relève d'une particularité linguistique et d'un ancrage au territoire. Le terme « aspois », désigne une variante du béarnais et est associé à des particularités phonologiques et morphologiques, mais aussi de territoire. Son usage par l'informateur ancre le récit dans un lieu particulier.

sociétaux ; je me suis heurtée de manière récurrente à des difficultés de compréhension que nous pourrions attribuer à la différence de génération entre l'abbé Moulia et moi-même et à notre origine sociale. Pour ma part, je dois remonter à la 4^{ème} génération pour retrouver des éleveurs et des agriculteurs, bien qu'ayant depuis toujours revendiqué l'appartenance à ce milieu.

Que dire enfin d'une rencontre aussi improbable : autour d'un enregistreur muni d'un microphone, se retrouvent un prêtre de l'ordre des Prémontrés¹⁴ et une femme dont la famille a toujours été divisée sur la question religieuse, entre grand-père communiste athée et gent féminine de la maisonnée qui pratiquait le culte avec une grande discrétion.

1.3.2 Le projet de l'abbé Moulia

1.3.2.1 Construire autour de la problématique du manque et de la perte

Nous allons le présenter une première fois au regard du projet qui nous lie ; une biographie détaillée de l'abbé Moulia sera consignée dans le chapitre II. L'analyse des différentes postures du narrateur dans le récit autobiographique suivra.

Dès le premier entretien du 20 mars 2010, se posent les questions de l'oubli, de la perte et du changement :

« Que comenci atau, en parlant dongas de deu Vascoat e deu Bearn. Euh que m'agrada hèra de'n parlar per'mor que'm sembla que i a hèra de causas qui ... lo monde e s'an desbrombat. »¹⁵

14 L'Ordre des Prémontrés est présenté dans le chapitre II, section 2.4.3.2 L'Ordre des Prémontrés.

15 Entretien du 20 mars 2010 – 1 – avec l'abbé Moulia :

« Je commence ainsi, en parlant donc du Pays Basque et du Béarn. Euh, j'aime beaucoup en parler parce qu'il me semble qu'il y a beaucoup de choses que ... les gens ont oubliées ».

« Adara que vau parlar ... de tot çò qui tòca a la mort. Vau parlar [que s'esclareish era garganta] deu dòu, vau parlar deu dòu per'mor qu'ei ua causa qui a hèra cambiat desempuish quauques ans e qui marcavan hèra mei en tot lo Biarn abans. E çò qui vau díser, euh, que demora d'engüèra en quauques endrets deu Bearn, que s'ei pergut en d'autres. Qu'ei d(r)in com la luenga : que i a mots qui an guardat en quauques endrets, qui an pergut en d'autres e lo monde de uei que disen : - Ah, mes aci, non s' disè pas, o aquera tradicion aci non s' hesè pas »¹⁶.

À l'heure où débute la rédaction du chapitre consacré à la méthodologie, il faut préciser que l'ensemble de mes rencontres ont donné un corpus complexe et riche qui demanderait plusieurs années pour être exploité à sa juste valeur. Si j'en ai intégré l'architecture, si je le domine dans son ensemble, l'analyse détaillée vient réinterroger les entretiens recueillis, lui donne des reliefs nouveaux et toujours plus riches tant dans leurs formes linguistiques, syntaxiques que dans leur contenus.

Nous pouvons cependant mentionner que mon appréhension du corpus d'un point de vue qualitatif s'est modifiée : considérant durant les premiers mois de la collecte l'ensemble du contenu comme un tout systématiquement clos, dont l'information produite, évidente à la première écoute et aux premières transcriptions, était « muséographiable », je m'interrogeai alors tout à la fois sur le sens que je devais donner à ma posture d'ethnologue et sur la pertinence de mon projet.

L'expérience du manque, que m'explicitera l'abbé Moulia au fil des quatre années de collectage, constitue une amorce de la recherche d'un mouvement à l'intérieur du corpus. L'expression du sentiment du manque, de la perte ou de la mort s'associe, dans

16 Entretien du 20 septembre 2010 – 1 – avec l'abbé Moulia :

« Maintenant je vais parler ... de tout ce qui touche à la mort. Je vais parler [il s'éclaircit la gorge], je vais parler du deuil parce que c'est une chose qui a beaucoup changé depuis quelques années et que l'on suivait beaucoup plus dans tout le Béarn avant. Et ce que je vais dire, euh, ça reste encore dans quelques endroits du Béarn, ça s'est perdu dans d'autres. C'est un peu comme la langue : il y a des mots que l'on a gardés dans quelques endroits, que l'on a perdus dans d'autres et les gens d'aujourd'hui disent : - Ah, mais ici, cela ne se disait pas, ou cette tradition, ici ne se faisait pas ».

un mouvement pendulaire, à l'exposé structuré d'une situation, réelle ou fantasmée, référant à une identité et à une origine. Ainsi, dans l'entretien du 20 octobre 2010 :

« E que'n profieiti tà díser que i a hèra de causas com aquò qui son pergudas, hèras en Bearn e qui's pòden trobar en un endret o en nhaute, qui sie tot çò qui tòca euh lo lo çò de deus morts o çò deus vius o d'autres tradicions de tribalhar o de minjar qui's tròban, qui son guardadas en quauques endrets, mes qui's son pergudas en hèra d'autres. Si hesèm, si hicavan amassas totas la paraulas qui son demoradas en tau o tau endret deu Bearn, que'n troberén ua pièla qui son pergudas presque pertot e demoradas non sei pas perqué en un endret »¹⁷.

Cet extrait d'un des premiers entretiens avec l'abbé conduit à s'interroger, par analogie avec l'expérience d'un manque dans les relations sociales, cité par Ernesto LACLAU qui affirme que :

« L'expérience d'un manque, d'une absence de plénitude dans les relations sociales, fait de l'"ordre" le signifiant d'une plénitude absente » (2000 : 33) .

L'expérience de l'altération ou de la disparition des repères culturels et sociétaux conduit à cette même conclusion de la reconstruction conditionnelle d'une entité usuelle et conceptuelle qui n'existe plus et est éparpillée en des espaces multiples.

Ce premier mouvement entre manque et perte associé à l'attache au concept d'origine et d'identité justifie la poursuite de la recherche de cette quête de mouvement. Ainsi, un autre regard sur l'information s'impose à moi, comme une obligation préalable à toute analyse. Le propos se rubrique autour de mots-clés tels que frontière, origine, perte, mémoire, oubli, identité, altérité. Nous nous interrogeons également sur les liens

¹⁷ Entretien du 20 octobre 2010 avec l'abbé Moulia :

« Et j'en profite pour dire qu'il y a beaucoup de choses comme cela qui se sont perdues, beaucoup en Béarn et qu'on peut trouver dans un endroit, que ce soit tout ce qui touche euh le le [ce qui est relatif aux] morts ou des vivants ou d'autres traditions de travailler ou de manger que l'on trouve, qui sont gardées dans quelques endroits, mais qui se sont perdues dans beaucoup d'autres. Si on faisait, si on mettait ensemble toutes les paroles qui sont restées dans tel ou tel endroit du Béarn , on en trouverait un tas qui sont perdues presque partout et restées je ne sais pas pourquoi dans un endroit. »

qu'entretiennent ces concepts avec la forme du discours : usage des langues et des variétés dialectales du gascon, passage d'une langue à l'autre, indexé sous le mot-clé observation du récit. La narration de l'abbé Moulia synthétise l'ensemble de ce processus de questionnement préalable à l'analyse.

1.3.2.2 Un projet ethnographique, entre mémoire, transmission et réhabilitation

Le premier objectif déclaré du contenu du livre est ethnographique. Il pose un désir et un devoir de mémoire dont l'abbé se propose d'être porteur. Lorsque je lui demande comment il se représente le livre de son témoignage, lors de notre rencontre du 29 juin 2014, voici sa réponse, formalisée en plusieurs étapes :

« *Euh, (que) caléré que sie euh, d(r)in un libe de de de de oui, de har brempbar causas qui qui son pergudas, euh, mots, hèitas, vita, euh jo qu'ac vedi atau... »¹⁸.*

L'argumentaire se poursuit, cinq minutes plus tard. L'écriture de l'évocation de souvenirs perdus ne doit manifester ni tristesse, ni regret, ni mélancolie, ni amertume, ni désir d'un retour dans le passé. La qualité de l'énoncé est formulée en creux. Il n'y a pas en effet d'antonyme au substantif « nostalgie » dans la langue française¹⁹. Le souvenir, débarrassé de toute contingence émotionnelle, a cependant une fonction : être le vecteur de la transmission.

« Abbé Moulia – « *Alavetz, un libe tà euh, pas nostalgique, pas brempbas ...*

F.S.P. – *Non.*

Abbé Moulia – ... *souvenirs, mei lèu tà transméter,*

18 Entretien du 29 juin 2014 avec l'abbé Moulia :

« Euh, il faudrait qu'il soit un livre de de de oui de faire rappeler des choses qui se sont perdues, euh, les mots, les faits, la vie, euh moi je le vois comme ça... »

19 <http://www.cnrtl.fr/antonymie/nostalgique>. Le dictionnaire propose deux antonymes pour l'adjectif « nostalgique » : gai et joyeux. L'étymon est grec et signifie « mal du retour »

F.S.P. – *Mmm.*

Abbé Moulia – ... une transmission

F.S.P. – Une transmission.

(...)

Abbé Moulia – Une transmission, *alavetz euh*, transmission genre *euh quauquarren qui indiquere tà seguir*.

F.S.P. – *Tà seguir, oui, oui, oui.*

Abbé Moulia – Bon, un maillon de la chaîne.

F.S.P. – *Qu'ei aquò, oui, per'mor jo que pensavi, en v'escotar, un ligam.*

Abbé Moulia – *Lo ?*

F.S.P. – *Un ligam.*

Abbé Moulia – *Oui, oui.*

F.S.P. – *D'accord.*

Abbé Moulia – *Oui, mes lo ligami, oui, cau trobar un aute mot.*

F.S.P. – *Mmm.*

Abbé Moulia – *Mes euh, qu'ei en aqueth sens.*

F.S.P. – *Òc, oui oui oui, oui.*

Abbé Moulia – *Lo seguici, eh ?*

F.S.P. – *Lo seguici, òc.*

(...)

Abbé Moulia – *[...]. Lo seguici que seré mièlher. ».²⁰*

²⁰Entretien du 21 juin 2014 avec l'abbé Moulia :

Abbé Moulia – « *Alavetz, un libe tà euh, pas nostalgique, pas brembas [pas de souvenirs] ...*

Le terme de transmission était déjà évoqué, assorti des conditions de sa réussite le 17 novembre 2010 en ces termes :

« ... hèra de còps, eh ! Mèma si hèm, si hèm euh, euh suu maridatge tà l'aute còp, que torneram préner, per'mor qu'ei l'istuèra e las luengas, com mots, qu'ei dequiu enlà qui's pòt har ua transmission. »²¹.

Sa motivation tient également à la précarité de la réalisation des conditions du passage de la mémoire, puisqu'il se définit comme un des derniers témoins :

« per'mor euh jo que soi segur d'estar un deus darrèrs temoenhs de de çò d'abans »²².

F.S.P. – Non.

Abbé Moulia – ... souvenirs, *mei lèu tà transméter*,

F.S.P. – *Mmm*.

Abbé Moulia – ... une transmission

F.S.P. – Une transmission.

(...)

Abbé Moulia – Une transmission, alors euh, transmission genre euh quelque chose qui montrerait le chemin [pour poursuivre]....

F.S.P. – Le chemin, oui, oui, oui.

Abbé Moulia – Bon, un maillon de la chaîne.

F.S.P. – C'est cela, oui, parce que moi je pensais en vous écoutant à un lien.

Abbé Moulia – Le ?

F.S.P. – Un lien..

Abbé Moulia – Oui, oui.

F.S.P. – D'accord.

Abbé Moulia – Oui, mais *lo ligami* [le lien], oui, il faut trouver un autre mot..

F.S.P. – *Mmm*.

Abbé Moulia – Mais euh, c'est dans ce sens.

F.S.P. – *Òc*, oui oui oui, oui.

Abbé Moulia – Le suivi, eh ?

F.S.P. – Le suivi, oui.

(...)

Abbé Moulia – [...]. Le suivi ce serait mieux ».

L'extrait de l'entretien est à nouveau exploité dans le chapitre II à propos de la finalité du collectage 2.1 Une tension entre soi et la langue.

21 Entretien du 17 novembre 2010 avec l'abbé Moulia :

« - ... de nombreuses fois, eh ! Même si, même si nous faisons euh, sur le mariage la prochaine fois, nous reprendrons parce que l'histoire et les langues, comme des mots, c'est de là que l'on peut faire une transmission ».

22 « Parce que moi je suis sûr d'être un des derniers témoins du temps passé ».

Puis tout en se replaçant dans sa génération, il réoriente son propos et précise qu'il se sent incompris de ses pairs qui ont pourtant en partage la même langue maternelle et souvent le même milieu social d'agriculteurs et de paysans :

« Euh, pas per 'mor de l'aver vischcut²³ sol, que n'i a hèras com jo, mes que s'an, mes tirat de l'idea a a cent per cent, e quan essaji de har brempar causas, mes euh, qu'ei com si si hesí istuèras »²⁴.

Enfin, il éclaire une des motivations plus intime du travail que nous conduisons. Il verbalise sa souffrance à l'évocation du mépris et du fort rejet de ses pairs pour leur culture et leur langue communes :

« Mes ne pòts pas im, jo qu'èi hèra sofrit de véder, sofreishi enqüèra eh, que'm, que se'm passa per 'mor que pensi que la, tà jo uei er Evangèli qu'ei viengut euh, euh, qu'ei viengut a estar hèra mei hòrt que la la transi, la transmission mes que s'i a pergut hèra hèra de causas »²⁵.

Pour terminer, il relie la perte des « choses » à la perte de la langue. Dans les manières de parler qui sont celles de sa génération et celles des générations actuelles, il note une forte incompréhension :

Abbé Moulia : - Mèmas tà parlar.

F.S.P. – Oui.

Abbé Moulia – Que non s'i pòt pas parlar com abans.

F.S.P. – Non.

23 La transcription est fidèle à la variation aspoise de la langue. D'autre part, l'emploi du « ch » révèle une connotation affective.

24 « Euh, pas parce que je l'ai vécu seul, il y en a beaucoup comme moi, mais ils ont [ils se le sont], mais sorti de l'idée à cent pour cent, et quand j'essaie de rappeler des choses, mais euh, c'est comme si je faisais des histoires ».

25 « Mais tu ne peux pas im, moi j'ai beaucoup souffert de voir, je souffre encore, eh, je m', ça me passe parce que je pense que là, pour moi aujourd'hui, l'Évangile est devenu , euh, euh, il est parvenu à être beaucoup plus fort que la transi, la transmission, mais il s'est perdu beaucoup beaucoup de choses ».

*Abbé Moulia – Qu'an tot pergut, tot pergut tot pergut tot pergut.*²⁶.

1.4 Limites

Nous avons éprouvé tous les deux cette incompréhension, sur un mode de bienveillance teintée d'étonnement : l'appréhension de l'altérité, sur le registre de la distance entre nos générations, englobe ainsi toute l'information contenue dans le corpus, définie par l'U.N.E.S.C.O. comme un

*« ensemble des pratiques, représentations, expressions, savoir-faire et techniques, liés à la fabrication d'instruments et d'objets rares, sans oublier les espaces culturels qui leur sont associés »*²⁷.

1.4.1 Idiosyncrasies

La proximité que nous avons co-construite, si elle a produit une forme de familiarité qui a conduit à réduire notre incompréhension mutuelle, ne règle pas pour autant les obstacles que constitue notre idiosyncrasie respective. Initialement, sur le versant linguistique, j'attendais de ce travail la découverte de termes inédits, de tournures syntaxiques rares. De la sphère de la civilisation, je cherchais à développer la connaissance de mon identité. Cette expérimentation de l'ethnologie illustre les propos de Jean COPANS :

« En effet, l'enquête ethnologique soumise aux spécificités de l'objet, aux particularités et originalités des lieux et aux idiosyncrasies des ethnologues semble interdire toute représentativité au terrain dans son sens large et surtout toute scientificité à ses pratiques. Ce débat est vieux comme la discipline : d'un côté la mise en accusation du défaut

²⁶ Entretien du 29 juin 2014 avec l'abbé Moulia

« Même pour parler.

On ne peut pas parler comme avant.

Ils ont tout perdu, tout perdu, tout perdu. ».

L'entretien est repris plus loin dans la section 2.2.2.2.2 La norme linguistique. La question de la norme linguistique est liée à la problématique de la perte de la langue.

²⁷ <http://www.unesco.org>

d'ethnographisme et de descriptivisme, plat, soi-disant objectif et sans présupposé théorique et conceptuel ; de l'autre, le délire théorique d'une imagination anthropologique qui n'arrête pas d'occulter la variété des niveaux d'étude pour subsumer une culture sous les traits d'un individu et d'un seul, typique, celui justement que l'ethnologue a eu la chance de "rencontrer par hasard "sur le terrain » (2011: 26-27).

À l'évidence, la forme du récit vient ré-interroger mes attentes et représentations initiales, motivée par le constat de mon écoute guidée malgré moi d'une part par l'idée que je me faisais du contenu de l'information et d'autre part par la prise de conscience de la mouvance du récit. Le récit, produit de notre pacte ethnographique est un objet qui trahit, dont la teneur est fortement dépendante de conjonctures particulières. Il est tributaire, et cela illustre ici une des représentations de l'abbé Moulia qui lui est afférente, de l'idée que l'on se fait de la forme qu'il doit prendre – les premières rencontres témoignent d'une exigence de performance discursive – et des objectifs que nous lui avons assignés, certains verbalisés, d'autres non verbalisés-.

Je ne pourrai analyser la langue d'énonciation de cet objet, majoritairement le gascon, sans garder à l'esprit qu'elle constitue de même une idiosyncrasie linguistique (Rey, 1994 : 1775).

Si l'idiosyncrasie est convoquée par nos attentes respectives, elle l'est également par la mobilisation de notre mémoire : évocations fugaces mais persistantes de conversations avec ma grand-mère maternelle, adoption inconsciente d'une mise en scène de deux langues en situation de diglossie.

1.4.2 Instruire ma personne / Problématiser une relation

Le projet de l'abbé Moulia était également d'instruire ma personne. Ainsi, avant de se lancer dans l'explication d'un terme ou d'une expression, il me demande souvent si j'en connais l'explication. J'ai pris l'habitude, lorsque j'ai quelque connaissance des

sujets abordés, de lui suggérer de livrer ses propres éclaircissements. Cela ouvre une contextualisation à ses explications et nous permet d'appréhender le changement de perception qui s'est opéré en une génération. Les mots que je ne connaissais pas ont été surinvestis d'une importance particulière. Je me questionnai alors bien souvent, dans cette première entreprise ethnographique : sur quels critères allais-je retenir les termes qui feraient l'objet de l'étude ? Et d'ailleurs, allais-je désormais centrer celle-ci sur des objets lexicaux ? Ma connaissance de la langue peut servir seulement d'étalon à mon propre savoir ; plus exactement elle ne renvoie qu'à mes lacunes personnelles. Le paradigme d'une étude lexicale exhaustive vint à s'abîmer en même temps que s'imposa la nécessité de me décentrer.

1.4.3 Identité / Altérité

Partager et mutualiser ses connaissances permet à l'abbé Moulia, tout en créant les conditions d'une proximité favorable à l'échange et à la réflexion, de me faire rentrer dans son « même ». Organiser les conditions d'une identification réciproque permet de se garder des conflits qui pourraient surgir au cours des entretiens. Organiser les conditions d'une identification réciproque, c'est aussi pour l'abbé Moulia formaliser, en se racontant, son récit, posture de nature à maintenir les affects en retrait.

C'est également une tentative conjointe de s'insérer dans une absence : raréfaction du nombre de locuteurs gascons, manque d'opportunités de partage de récits de vie du temps passé. C'est enfin, dans une moindre mesure, rendre hommage à ceux qui sont partis, aux petits, aux « sans-histoire ».

Convoquer à nouveau le passé, en parler, l'écrire, nous inscrit dans un éternel présent, une intemporalité, si bien qu'il nous fallait du temps pour nous extraire de cette

nécessaire et non feinte empathie. Au mois d'octobre 2012, dans mon cahier de notes, j'écrivais ceci :

« Rentrer dans l'émotion de « l'Autre » permet l'empathie donc le développement du discours de « l'informateur ». Cependant , l'émotion partagée peut aussi bien constituer un facteur d'aveuglement. Le partage d'une émotion diffère l'analyse ».

2. L'objet

2.1 Qualifier l'objet

Nous avons évoqué l'interaction entre « *un chercheur et ceux qu'il étudie* » (Laplantine, 2010b :40), qu'en est-il de la matière qui constitue notre sujet d'étude ?

2.1.1. Empirisme et pragmatisme

Le postulat de départ, augmenté de la réflexion que j'y accorde aujourd'hui, me permet de qualifier ma posture d'empirisme, en ce sens que la connaissance que j'ai des choses dérive de l'expérience. J'y adjoins la qualification de pragmatisme, dans ce que je pense de la manière de me comporter, tenant compte surtout des circonstances et sans principes arrêtés.

Je pensais effectivement que la connaissance que je capitaliserais au fil des entretiens me conduirait à la clôture de la recherche. L'empirisme, est, dans ma situation, une nécessaire étape à la réflexion scientifique.

2.1.2. De l'illusion de la simultanéité

2.1.2.1 Écouter et transcrire, regarder et témoigner

Écouter et transcrire d'une part, regarder et témoigner d'autre part, la consignation de nos observations est un exercice différé ; bref, l'immédiateté nous échappe, la

considération d'un espace-temps entre les différentes étapes, du travail dit « de terrain » à celui de la consignation ; le terme nous trahit déjà , qui suppose le résultat, dans ce qu'il revêt de définitif. Écouter et transcrire, voir et transcrire, la conjonction de coordination qui induit la simultanéité dénonce l'illusion. Ainsi, François LAPLANTINE écrit dans son ouvrage *La description ethnographique* :

« Il existe une autre illusion : celle de la simultanéité du regard et de l'écriture ou, si l'on préfère, de l'immédiateté du texte, conçu comme un décalque de la vue. Or la vision n'est jamais contemporaine du langage. Il existe une différence entre ce que l'on voit et ce que l'on écrit et un rapport entre le voir et l'écriture du voir qui est celui d'un écart, d'un entre-deux », d'un interstice, d'un intervalle, bref, d'une interprétation. Cet écart est le langage, ou plutôt l'écriture, laquelle diffère l'immédiateté non seulement de la vision mais aussi de la parole. » (2010b : 40).

2.1.2.2 Transcrire et traduire: l'élaboration du texte

2.1.2.2.1 Des difficultés techniques

L'observation participante devient texte, qui sera conçu comme une lecture double : de l'informateur à l'ethnologue et de l'ethnologue au lecteur. Malgré toute la bienveillance et le respect de l'information, nous avons appréhendé les limites propres à la transcription : que faire des longs silences, des intonations, des bruits de la maisonnée, des interruptions d'autres personnes qui viennent modifier la posture d'un informateur ? La transcription reste un exercice problématique.

Dans le corps de texte de mon travail, j'ai opéré un distinguo entre ce qui relève du temps de l'enquête et ce qui relève de la citation d'ouvrages scientifiques. Ainsi, la police choisie diffère. Cependant, j'ai conservé une police identique pour présenter les extraits du collectage de l'abbé Moulia et pour les rares citations de mon carnet de terrain. Enfin, à l'intérieur des extraits du corpus, j'ai opté pour l'utilisation de l'italique

dans le corps de texte lorsque l'information est donnée en occitan-gascon et du régulier lorsque celle-ci est donnée en français. Les notes de bas de page sont majoritairement destinées à la traduction des passages. Le texte est alors en français et les termes que j'ai choisi de conserver en gascon sont en italique. Parfois même, la traduction d'un groupe de mots se trouve alors entre crochets. C'est le cas pour des termes dont je sais la traduction imparfaite, voire impossible, ou pour des commodités de lecture.

2.1.2.2.2 *Une double lecture*

Ainsi, Jean COPANS affirme :

« L'ethnologie en devenant texte réduit les pratiques de l'enquête à de simples prétextes : le lecteur qui souhaite toucher le réel du doigt rencontre ainsi une difficulté supplémentaire. Il faut qu'il se hisse sur la pointe des pieds pour essayer de lire directement le terrain par-dessus l'épaule de l'ethnologue devenu écrivain » (2011 : 32-33).

Le fichier audio, témoin le plus fidèle, mais au demeurant incomplet par l'absence de vidéo, est transposé en texte. Outre cette lecture double, en abyme, de l'informateur à l'ethnologue puis de l'ethnologue au lecteur, la transcription doit se garder d'une forme de dénaturation. Le processus de transcription se heurte à mon savoir personnel ou plutôt à mes manques. Nos dissemblances de niveau de langue heurtent ma compréhension des événements rapportés, dissemblances incontournables qui parlent de ce qui nous sépare : une génération, une appartenance sociale, des postures intégrées, le sexe. Dans mon carnet de terrain²⁸, j'écris fin novembre 2012 :

« Je suis placée en position d'élève. Donc, l'abbé Moulia a un ressenti (le préjugé m'ennuie) sur la qualité de mes connaissances et ma compréhension du monde [rural]. A ce propos, tous deux allons plutôt apprendre la distance qui s'est installée entre nos

28 Carnet de terrain p.10-11.

deux générations, en particulier sur les relations entre les individus et la manière dont le langage va en rendre compte ».

L'idée dominante du verbe « comprendre » est celle « *d'un rapport quantitatif de contenant à contenu ; le sujet désigne une chose ou une personne* »²⁹.

Le Trésor de la langue française rajoute :

« Inclure dans sa nature propre ou dans un système telle et telle choses ou personnes ».

La sociologie de la traduction³⁰ s'interroge donc sur les rapports du traducteur-transcripteur à sa propre langue, de ses représentations au regard de la société et de la perception intégrée du regard des autres, sujet propre à la problématique de l'usage des langues minorisées.

Je propose alors sur ce point particulier l'hypothèse d'une corrélation entre la difficulté de compréhension et le travail de transcription de l'information, couvrant la transcription à l'aune de sa propre langue jusqu'à la mise en scène d'une langue fantasmée.

2.1.2.2.3 La « sociologie de l'oralité »

La perspective d'une analyse de la société au travers de la parole d'abord puis de sa transcription en langue nous rappelle que, si le travail de l'ethnologue, dans un premier temps, consiste à « enregistrer », « classer », « corrélérer et comparer » et « noter

29 <http://atilf.atilf.fr/dendien/scripts/tlfiv5/advanced.exe?8;s=986052360;>

30 Les deux ouvrages sur lesquels je me suis appuyée sont ceux de CALVET, Jean-Louis. *La sociolinguistique*. Paris : P.U.F., 2013 et de SANTONE, Laura et LODEI Danielle. *Entre linguistique et anthropologie : observation de terrain, modèles d'analyse et expérience d'écriture*. Bern, Berlin, Bruxelles : P. Lang, 2013.

pour relancer l'enquête », l'observation de la réalité de l'enquête orale conduit à s'interroger sur la « sociologie de l'oralité ».

« En définitive, l'information est une construction sociale non seulement au regard du chercheur mais aussi de l'informateur. Tout ethnologue doit donc se transformer provisoirement en ethnolinguiste... »
(Copans, 2011: 62-63)

2.1.2.3 Un objet multi-langues

Le corpus met en présence plusieurs langues, de la langue française, que j'appellerai langue nationale, à la langue maternelle de l'abbé Moulia, toutes deux faisant office à la fois de restitution d'un témoignage et de communication.

De plus, la langue maternelle se décline en plusieurs variétés illustrant un corpus de micro-espaces linguistiques et de plusieurs « moi-identitaire ». Chaque fois que l'occasion en est donnée, l'étude lexicale recherche les analogies avec deux autres langues, le basque et l'espagnol.

Les analogies sont nombreuses avec le basque. Elles illustrent un passé fait de relations commerciales entre le Pays Basque et le Béarn, dans nos sociétés agricoles jusque dans les années 1960.

2.1.2.4 L'acte de traduction

2.1.2.4.1 *Des espaces délimités de traduction à l'élaboration de frontières*

La traduction, c'est d'abord le fait de « traduire un texte d'une langue dans une autre »³¹. C'est, de même, « la transposition, la représentation de la réalité »³².

La traduction œuvre à donner à comprendre une réalité particulière. Elle conduit de facto à l'isolement de phénomènes à la fois pour les protéger et pour les étudier.

L'étymologie, par les rapports de filiation qu'elle étudie, consent à la mise en réseau des termes, en ce qu'ils ont en commun et en ce qui les différencie. La confrontation des mots, au travers de cette dynamique d'étude, relève de la pensée de la séparation. Elle conduit à une conception monolingue de la réalité, fût-ce à une pluralité de conceptions monolingues et oriente le travail dans « la pensée de la séparation » (Laplantine, 2010a : 62-63) :

« L'identité, cette stratégie -dérisoire- d'identification restrictive par exclusion de l'adversité qui existe aussi « à l'intérieur » condamne celui qui y a recours à la répétition. C'est bien ce postulat proclamant que l'altérité est « au dehors » et l'identité « au-dedans » qui continue à faire obstacle au mode singulier de connaissance qui est celui de l'anthropologie, pensée de la relation et non de la séparation, pour laquelle il n'existe jamais rien d'intrinsèque, d'inhérent, d'intérieur, d'essentiel, de profond, ni de seulement superficiel non plus ».

Si notre travail a pour ambition de rendre compte d'identités singulières, il tend également à les mettre en réseau, et à tendre vers une compréhension plus large étayée

31 <http://www.cnrtl.fr/etymologie/traduction>

C'est en 1540 « [l'] action de traduire d'une langue dans une autre » (*Amadis*, éd. H. Vaganay-Y. Giraud, p. XII, 5: les Espagnolz ont fait leur traduction) »

32 <http://www.cnrtl.fr/lexicographie/traduction>

Transposition, représentation de la réalité

par « *la pensée de la relation* » (Laplantine, 2010a : 63). Pour l'anthropologue, cette prise de conscience se fait sur le long cours ; m'approchant du réel que j'ai cru saisir maintes fois par l'affirmation comme par la négation, j'ai finalement délaissé ce mode de pensée dualiste déterminant sans cesse des frontières pour la contradiction :

« Dans l'anthropologie comme dans la littérature, on s'approche du réel en quittant l'affirmation pure (ou la négation pure) pour la contradiction, on réalise que cette pensée de l'affirmation est non seulement fictive mais consternante. Ainsi que l'écrit Wittgenstein : « Dire de deux choses qu'elles seraient identiques est une absurdité, et dire d'une chose qu'elle serait identique à elle-même, c'est ne rien dire » » (Laplantine, 2010a : 62).

2.1.2.4.2 *La pluralité des langues met en scène plusieurs « moi-identitaire »*

La pluralité des langues met en scène plusieurs « moi-identitaire » qui s'expriment par le biais de la langue ou de ses variations dialectales utilisées dans un espace-temps circonscrit. Le travail de collectage ne rend pas seulement compte d'un état sinon d'une communication. L'interlocuteur de l'informateur n'est ni un réceptacle de la neutralité, ni de la permanence, ni de l'identique.

« Hormis dans les fictions de l'identitaire, nous ne nous trouvons jamais en présence de l'identique. Tout ce que je vois est non seulement confronté, mais traversé par une parole autre, constitué d'altérité, c'est à dire de la rencontre des autres » (Laplantine, 2010a : 62).

Le Béarn, est, depuis que la question de la langue et de l'identité fait l'objet d'enjeux politiques³³, la proie de conflits sur la désignation de l'identité. Les habitants du territoire du Béarn sont-ils désignés par les adjectifs occitans, gascons, béarnais, selon la langue qu'ils disent parler, voire sont-ils rattachés à des espaces géographiques plus restreints (aspois, ossalois, ...) ? Ainsi, les habitants qui parlent la langue régionale dont

33 Convention *Initiatives* du Conseil Départemental des Pyrénées Atlantiques, 2005

l'article défini signe l'unicité, expression qui par ailleurs porte en elle les ferments de la trahison, parlent-ils occitan, gascon, béarnais, aspois, ossalois, ... ? Quel particularisme, s'il existe, faut-il alors atteindre pour qualifier une identité ?

Il est évident que le conflit va au-delà de la simple désignation géographique et/ou linguistique. Est-il pour autant possible de se définir de façon plurielle, alors que l'appartenance à la nation française est une définition singulière ?³⁴.

Ainsi, le principe d'attribution de nos identités se règle à la fois par la relation, antagoniste ou consensuelle à un groupe dominant, et ceci étant compris par les agents, pour employer la terminologie de Pierre Bourdieu, par une même relation de consensus ou de conflit à l'intérieur du groupe de locuteurs. Ce conflit traverse le corpus.

2.1.3 Se référer à des valeurs ; loyauté et fidélité

Si la posture de l'ethnologue endogène permet, tout en minorant la difficulté de compréhension, de prétendre à une transcription fiable, il est deux écueils pour l'ethnologue « du dedans » que j'ai eu du mal à éviter. Il s'agit des interrogations relatives à la fidélité et à la loyauté. Ces deux termes ont en commun les substantifs « sincérité », « honnêteté » et « vérité ». J'ajoute à « loyauté » les synonymes suivants, bonne foi, droiture, honnêteté, respect ; à « fidélité », j'attache les substantifs « exactitude » et « justesse ». Dans les moments de transcription,

« je dois accomplir un travail pour me détacher affectivement de la parole de cet homme et du contenu qu'elle véhicule. »³⁵

34 Carnet de terrain, juin 2015 « Est-il possible de se définir « pluriel » alors que l'appartenance à la nation française nous définit « singulier » ? Doit-on alors obligatoirement choisir un champ de définition ?

35 Carnet de terrain, décembre 2012.

La fidélité et la loyauté m'ont conduite à m'interroger sur la transcription possible du discours de notre informateur en graphie dite fébusienne³⁶. À mi-chemin de mon travail de collectage, j'ai émis cette éventualité. Celle-ci ne s'est pas réalisée, maîtrisant pour ma part insuffisamment cette graphie, la jugeant trop instable et susceptible de créer de nouveaux champs d'incertitude quant au protocole de transcription, scientifique celui-là.

Outre la fidélité et la loyauté que l'on se doit à soi-même et à autrui, le postulat de l'utilisation des outils linguistiques récents en occitan m'a conduite à ne pas valider mes choix premiers et à revenir à un usage plus large de ceux-ci, considérant par ailleurs sur un autre plan la distance qui sépare nos générations, et dont les dictionnaires témoignent en partie.

L'ethnologue endogène travaille d'abord à l'identification des clivages, ici en matière d'usage d'une graphie, « classique » ou « fébusienne ». Les ayant déterminés pour la plupart³⁷, elle recherche des stratégies pour se débarrasser des affects qui déforment et encombrant son observation. Ainsi, le détachement de toute loyauté et de toute fidélité envers la langue occitane et envers l'affection qui me liait à l'informateur a requis du temps.

2.1.4 Transcrire les sons, déterminer les espaces linguistiques des récits et leurs relations

Afin de rendre intelligibles les subtilités contenues dans les variations de l'occitan-gascon, la transcription nécessite parfois une transcription phonétique afin de déterminer le territoire du récit. L'énonciation en telle ou telle variation de la langue,

³⁶ Carnet de terrain, décembre 2012 – voir également paragraphe 2.2.2.1.2.5.

³⁷ Je reviendrai (voir 2.2.2.1.2.1) sur le clivage concernant la dénomination de la langue : patois, béarnais, occitan.

quand elle insère le récit dans un espace particulier, donne à celle-ci une force, une consistance, une légitimation à l'intérieur de micro-espaces linguistiques, ici le plus fréquemment l'aspois. Je concède, dans cet exercice, une retranscription fidèle à la restitution graphique de la chaîne phonétique, par commodité de lecture bien que la graphie s'éloigne alors de la norme³⁸.

De même que la vigilance s'exerce dans l'élaboration du texte sur son fond, elle s'applique dans la transcription des sons, des mots et des tournures syntaxiques ; il est commun de s'interroger sur ce que je crois entendre, ce que je crois comprendre et sur ce que je voudrais entendre ou comprendre, me donnant l'opportunité d'un nouveau regard pour débusquer les clivages.

2.2 Fonction de l'objet

2.2.1 Du mouvement de la pensée à l'élaboration d'un projet anthropologique

Mon travail a opéré un triple mouvement. Je me suis attachée à un exercice rigoureux de transcription, utilisant pour cela mon expérience de transcription des contes issus de la littérature orale. Ainsi, j'appuierai mon analyse à la fois sur la source audio et sur la transcription que j'en ferai.

Le deuxième mouvement est celui qui fait passer de la transcription à l'écriture de la tradition. C'était somme toute le projet de départ de l'abbé Moulia, et pour ma part, je considérais également cette écriture comme une fin.

De l'écriture de la tradition à la fonction de l'écriture du projet, nous passons au troisième mouvement, de la phénoménologie à l'anthropologie : interroger les concepts

38 Exemple : *hada* [hadə] (fée) se prononce *hata* [hatə] en vallée d'Aspe.

retenus de frontière, altérité, esthétique, lexicque, langue, parenté au regard de la langue et rechercher, tout en ré-explicitant l'ensemble des coutumes, traditions observées et vécues les liens que celles-ci cultivent avec la langue, étudier en s'appuyant sur cette réflexion s'il est possible d'appréhender la vision du monde des gens auxquels l'abbé Moulia prête sa parole.

Gardons alors à l'esprit que je travaille, d'un point de vue méthodologique, sur une base de données issue à la fois d'une mise en abyme formée de trois points de vue, le témoin, celui qui relaie l'information, le transcripteur. Cité par Jean COPANS (2011 : 41), qui dit avoir trouvé dans l'ouvrage de Jean-Marie GIBBAL, *Tambours d'eau*, « les réflexions méthodologiques les plus justes, les plus honnêtes » :

« Il paraît bien nécessaire de partir de l'idée que toute enquête ethnologique procède d'une spoliation doublée d'une trahison. » C'est pourquoi « [...] le chercheur ne doit pas hésiter à se soumettre au contrôle de ses informateurs [...] » (1982 :197).

C'est pourquoi, nos discussions comportent souvent, parfois hors enregistrement, des retours sur des points abordés antérieurement. L'abbé Moulia, rompu, de par son expérience, à l'exercice difficile de la transmission, a déjà repéré pour moi quelques thèmes et termes parmi les plus délicats à faire appréhender. Il s'assure régulièrement pendant les trois premières années de notre collectage, de ma compréhension, en forme de *feed-back*, les premiers mois, puis en m'interrogeant :

« Abbé Moulia – *Que 'u prudè. 'quò que sabes ?*

F.S.P. – *Ôc, 'fin, que podetz explicar parièr ...*

Abbé Moulia – *Ah !*

F.S.P. – *parièr, per 'mor...*

Abbé Moulia – *Vam, vam, qui çò qui 'n pensas tu ? Ah, que 'u prudè ...*

F.S.P. – *Que 'u prudè qu'ei tà d'iser euh, ça que 'u triguè...*

Abbé Moulia – Ça le concernait ?

F.S.P. – *Òc, òc, voilà. (mes non pensavi pas ad aquò : mei lèu « ça le démangeait »)*

Abbé Moulia – *Voilà, voilà. Que 'u prudè. Aquò que sabes. Qu'ei plan beròi.»³⁹.*

Ce questionnement, dans lequel les rôles semblent provisoirement inversés, va au-delà de la compréhension, vers une appréhension de la nature de mes connaissances. La réponse attendue à sa question, en forme d'interrogation totale, dépasse le « oui » ou « non ». La question se double d'un « Qu'est-ce que tu en sais (en réalité) ? » implicite. Je découvre alors que nous ne parlons pas exactement la même langue et qu'il nous faudra nous accorder sur le sens des mots.

2.2.2 La langue de l'objet : une langue minorisée

2.2.2.1 Une langue aux représentations multiples

En ce début du XXI^{ème} siècle, la diglossie est intégrée. Mon projet n'est pas de revenir sur ce processus d'intégration, ni à des fins politiques de réhabilitation de la langue, ni à des fins d'explicitation de sa production historique (Copans, 2011: 60-61). Mon entreprise a vocation ethnolinguistique.

39 Entretien du 14 mai 2011 avec l'abbé Moulia :

Abbé Moulia – *Que 'u prudè. [ça le concernait] Ça, tu le sais ?*

F.S.P. – *Oui, 'fin, vous ...*

Abbé Moulia – *Ah !*

F.S.P. – *je veux bien, parce que ...*

Abbé Moulia – *Voyons, voyons, qu'est-ce que tu en penses, toi ? Ah, que 'u prudè ...*

F.S.P. – *Que 'u prudè c'est pour dire, euh, ça que 'u triguè [il était pressé]...*

Abbé Moulia – *Ça le concernait ?*

F.S.P. – *Oui, oui, voilà. (mais je ne pensais pas à ça : plutôt « ça le démangeait »)*

Abbé Moulia – *Voilà, voilà. Que 'u prudè. Ça tu le sais. C'est plutôt bien ».*

A ce propos, je retiens les propos de G. CALAME-GRIAULE, dans *Ethnologie et langage* :

« J'ai [...] travaillé sur la pluralité des parlers [...] ; en ce qui concerne en tout cas vraiment l'ethnolinguistique, ce sont les idées qu'ont les intéressés eux-mêmes, sur cette diversité des parlers, la conscience qu'ils ont des différences, la hiérarchie qu'ils établissent entre eux (lesquels sont les meilleurs, les plus anciens, etc) [...]. Ainsi, toutes sortes de pistes d'enquête se révélaient à partir du langage, et en même temps, cette grande notion de « parole » venait chapeauter [...] le tout » (1966).

La pluralité des parlers dans le corpus reflète une partition des usages de la langue dans différents espaces sociaux, espace affectif dans lequel on peut exercer le libre arbitre de l'usage de la langue, une langue de la confidentialité (espace familial et amical, relations de voisinage), espace élargi au non-usage social, professionnel, administratif. L'usage des parlers dans chacun des espaces révèle des conflits de diglossie. L'emploi de la langue dépend des circonstances. Il est subordonné, chez notre interlocuteur, aux aléas de l'actualité, aux conflits avec des pairs, paroissiens et collègues, aux contenus travaillés. La langue de communication relative aux thématiques est plutôt le gascon, dont l'usage de variations dialectales particulières réfère à des espaces géographiques caractéristiques cependant que la langue de communication relative à l'étude du lexique comprend très souvent l'usage du français.

De l'observation des usages de la langue, découle une partition faite de valeurs particulières associées aux variations linguistiques du gascon ou à l'usage du français et d'identités plurielles confrontées à l'identité nationale.

La pluralité des parlers évoque aussi la sensation d'un déplacement. Philippe GARDY, expliquant le processus de hiérarchisation des langues, cite les travaux

d'Antoine BRUN qui a travaillé sur la production historique de la diglossie sur l'ensemble du territoire occitan (1923):

« Commentant ce phénomène, [qui va au-delà d'un simple glissement], [il] relève très justement que « l'emploi respectif du français et du provençal n'est pas une affaire de classes sociales, il dépend des circonstances » (1981 : 75-91).

Philippe GARDY poursuit :

« Mais le travail de l'idéologie diglossique, dans un tel processus, est fondamental : le déplacement du pouvoir linguistique à l'œuvre n'est rien d'autre que l'élaboration d'une socialisation différente des actes linguistiques quels qu'ils soient. »

Et Philippe GARDY reprend les propos de A. BRUN⁴⁰ :

« Si le provençal paraît déplacé, c'est précisément parce qu'un déplacement est en train de se produire, dans le droit fil de la hiérarchie des langues déjà instaurées » (1981 : 75-91).

Le corpus est là pour illustrer l'affirmation de Philippe GARDY. Les relations diglossiques entre les variétés dialectales présentes dans le corpus d'une part, entre le gascon et le français d'autre part illustrent le statut de la langue chez notre locuteur référent, de par l'usage qu'il en fait. La performance discursive dont il fait la démonstration durant la première année de collectage vient en compensation d'un statut à la fois fantasmé et réel d'infériorité de « sa » langue. Enfin, ce travail de collectage, fait de va-et-vient entre le témoignage et ma personne, expérimente une temporalité, entre l'hier et l'aujourd'hui de la langue de nos deux générations et de nos deux extractions culturelles.

40 Les travaux d'Antoine BRUN sur lesquels Philippe GARDY s'appuie concerne l'ensemble du territoire occitan. Le déplacement de sens est observable également pour le dialecte gascon.

Il me faut toutefois maintenant éclairer quelques points concernant la langue occitane.

2.2.2.2 La langue occitane

2.2.2.2.1 *L'étude sociolinguistique de décembre 2008*

Afin d'appréhender au mieux le contexte linguistique qui intéresse le sujet et de replacer les perceptions de chacun au sein d'une étude scientifique, je me suis référée aux résultats de l'étude sociolinguistique « *Présence, pratique et perception de la langue occitane* » réalisée à la demande des institutions commanditaires de l'étude, le Conseil Régional Aquitaine, les Conseils Généraux de Dordogne, de Gironde, de Lot et Garonne, des Landes et des Pyrénées Atlantiques, ainsi que du Ministère de la Culture (D.R.A.C.) en date de décembre 2008. Cette étude permet de quantifier le nombre de locuteurs ainsi que de qualifier la perception de leur langue notamment au travers de la dénomination de celle-ci. Le taux global des occitanophones est de 44 % en Aquitaine, et de 50 % dans les Pyrénées-Atlantiques, avec des niveaux de compétences -compréhension, expression orale, lecture, écriture – à relativiser. Sur l'ensemble aquitain, l'échantillon était de 1000 personnes. Pour les Pyrénées Atlantiques, il avait été demandé que l'échantillonnage soit doublé, soit 2000 personnes avec une analyse affinée entre le « Béarn » et le « Bas-Adour », zone de contact avec le Pays Basque.

Dans les Pyrénées Atlantiques, 40 % des personnes interrogées déclarent comprendre parfaitement ou facilement l'occitan (37 % sur l'ensemble de l'Aquitaine) ; 24 % déclarent le parler sans difficulté ou suffisamment pour tenir une conversation (20 % sur l'ensemble de l'Aquitaine) ; 16 % des personnes interrogées le lisent facilement ou assez facilement (11 % sur l'ensemble de l'Aquitaine) ; enfin, la

compétence de l'écriture est l'apanage d'une minorité. Dans les Pyrénées Atlantiques, la part des individus maîtrisant l'écriture est de 4 % (3 % sur l'ensemble de l'Aquitaine). 94 % des Aquitains déclarent ne pas savoir écrire la langue, ou très difficilement.

A la question :« Q10. Quelles langues parlez-vous ou comprenez-vous, même si vous avez seulement des notions ? », 3 % déclarent parler patois, 3 % occitan, 11 % béarnais ; 19 % des citations concernent les variantes des langues occitanes citées dans les Pyrénées Atlantiques (10 % de l'ensemble des sondés en Aquitaine répond « patois » ; contre 3 % « occitan » et 13 % « autre », cet item rassemblant toute autre langue y compris étrangère sur l'ensemble des sondés en Aquitaine). Après relance en assisté, le « patois » demeure la langue la plus parlée. A la question « Q13. Et parmi les parlars suivants, quels sont ceux que vous parlez ou comprenez, même si vous avez seulement des notions ? », 3 % déclarent parler ou comprendre le patois dans les Pyrénées Atlantiques (7 % en région Aquitaine) ; toujours dans les Pyrénées Atlantiques, 5 % déclarent parler l'occitan (4 % en région Aquitaine) ; 9 % déclarent parler le béarnais (2 % en région Aquitaine) ; 2 % disent parler gascon (2 % en région Aquitaine).

Les dénominations de la langue sont gascon, landais, langue d'oc, languedocien, limousin, bazadais, périgourdin, provençal, auvergnat, médocain et sarladais. Les observations menées à la lecture du corpus sur la dénomination de la langue sont en accord avec la diversité des dénominations de l'occitan de Béarn : béarnais, patois, aspois, ossalois. La question des « variétés dialectales » qui signent chez certains locuteurs une identité doit se comprendre dans mon travail comme des variations linguistiques plus ou moins importantes que l'on peut observer à différentes échelles géographiques ou territoriales : espace occitan, espace gascon, espace béarnais. Les variations dans la langue sont des réalités linguistiques dont on peut pointer des règles

similaires dans tout l'espace de langue romane maintenu par la tradition orale. Ainsi, on notera des particularités phonétiques, comme la non-sonorisation de la consonne « t » inter-vocalique d'origine latine, des particularités morphologiques parmi lesquelles l'article pyrénéen, des particularités verbales au titre desquelles l'emploi du présent et du prétérit utilisés dans les enregistrements. Cependant, si phonétique et morphologie sont isolés pour les nécessités de l'étude, elles n'en demeurent pas moins inter-dépendantes.

La désignation de la langue occitane est à ce point conflictuelle que des institutions comme le Conseil Régional d'Aquitaine parlent de mettre en avant l'identité culturelle locale, gasconne et occitane [...] ⁴¹. Le conseil départemental des Pyrénées-Atlantiques, quant à lui, titre ainsi, sur son site, la page dédiée aux langues régionales :

« Promouvoir les deux langues régionales du territoire : la langue béarnaise/gasconne/occitane et la langue basque. »

Le sondage éclaire sur la dénomination de la langue, celle-ci étant déterminée par les sondés. Les données du sondage, croisées avec les dénominations présentes dans le corpus, « béarnais », « patois », « aspois », « *parlar de la ribèra* » ⁴² règlent la réserve de l'existence d'une éventuelle étrangeté particulière des dénominations de la langue en présence dans le territoire béarnais concerné par le corpus. Mais qu'en est-il de l'examen scientifique de cette langue ?

41 <http://www.aquitaine.fr/content/search?SearchText=occitan&dateFilter=&tagFilter=Action+Num%C3%A9rique#.VbJk5fmkWiw>

42 *parlar de la ribèra* = parler de la plaine

2.2.2.2.2 *Une langue romane*

Pierre BEC⁴³ propose, dans « *La Langue Occitane* », la classification suivante des langues romanes.

Il distingue deux grandes familles : la « Romania occidentale » et la « Romania orientale » dans laquelle nous retrouvons l'Italo-roman et le Balkano-roman.

La « Romania occidentale » comprend deux familles, le Gallo-roman et l'Ibéro-roman. En effet, la classification place le français et l'occitan dans la famille « Gallo-roman ». Pierre BEC précise également les trois sous-familles du « Gallo-roman » :

- le Gallo-roman « français » (ou d'oïl) dans lequel on trouve le français et le franco-provençal ;

-le Gallo-roman « occitan » (ou d'oc) appelé aussi « Occitano-roman » dans lequel on trouve l'occitan classique, le gascon et le catalan, que l'on pourrait également intégrer à la famille « Ibero-roman » (1995 : 6).

Cette double appartenance à la taxonomie « Occitano-roman » et « Ibero-roman » fait du gascon une variété dialectale de l'occitan, proche du catalan, dont il s'est détaché à partir du XIII^{ème} siècle et permet, dans l'étude lexicale proposée par le corpus, l'élaboration de faisceaux sémantiques, approchant ainsi au plus près du signifié des sémantèmes.

43 Pierre BEC (1921-2014) était germaniste, romaniste et médiéviste. Ses domaines de prédilection sont la dialectologie occitane, la linguistique romane et la littérature médiévale.

Le gascon est un des trois dialectes composant l'occitan, aux côtés du nord-occitan et de l'occitan moyen. Le gascon est senti dès le XIV^{ème} siècle comme un dialecte original, qualifié de « *lengatge estranh* »⁴⁴ par rapport à la *koiné*⁴⁵ des troubadours.

Il comprend une phonétique, une morphologie, une syntaxe et un lexique qui le distinguent des autres dialectes occitans. La délimitation géographique, entre chaîne des Pyrénées au sud, océan Atlantique à l'ouest et rive gauche de la Garonne ne suffit pas, d'après Pierre BEC.

« *La différenciation repose manifestement sur une spécificité ethnique. [...]* » (1995 : 48-49).

Des peuples différents, les Aquitains, qui se distinguaient nettement des Celtes, les Vascons, peuple hispanique

44 Toutefois, la locution « *lengatge estranh* » mérite quelque précision. Doit-on traduire « *estranh* » par « étrange » ou « étranger » ? On trouve cette dénomination dans le *Consistori del Gai Saber* de Toulouse de 1323 qui, suite à l'hémorragie provoquée par la Croisade contre les Albigeois et la fuite ou la mort des troubadours, voulait retrouver la poétique « *troubadourenca* ». Dans ce texte qui est à mi chemin entre le traité de linguistique et le traité de poésie, il est question des noms de la langue et le Gascon est qualifié « *d'estranh* ». Maintenant faut-il voir dans « *estranh* » la traduction « d'étrange » ou « d'étranger » en sachant que le gascon occupe la boucle de la Garonne dans Toulouse, que le quartier « *San Subran* » (Saint-Cyprien) est gascon et que le passage en langue d'oc s'observe à partir de la Porte Languedoc (sous entendu les États du Languedoc). En 1323, l'Aquitaine n'est pas française mais anglaise et Toulouse est le poste avancé de l'administration royale sur le territoire nouvellement conquis par Louis IX via les tueries de la croisade, véritable guerre d'extermination et de déportation. Donc un doute subsiste quant à la traduction « *d'estranh* » : « étrange » ou « étranger ».

45 Pierre BEC dans *La langue occitane*, p. 69 précise à propos du concept de *koiné*, largement controversé : « *Un examen philologique sérieux de la koiné est donc extrêmement délicat. Cette koiné a pourtant existé, cela est incontestable, peut-être même plus normalisée que ce que les manuscrits, en général plus tardifs, nous en laissent paraître. Le même mystère plane d'ailleurs sur les origines de la koiné que sur celle de la lyrique occitane elle-même. Une koiné en effet n'est jamais spontanée : elle suppose, ou bien une unification linguistique, plus ou moins arbitraire, consécutive à une unification politique et administrative, ou bien, ce qui semble être le cas pour la koiné occitane, la constitution de genres littéraires bien déterminés et universellement admirés, produit d'un certain type de société, genres ayant cette langue comme moyen exclusif d'expression* ».

« qui fit au cours du VI^{ème} siècle de fréquentes incursions dans le sud-ouest de la Gaule se sont succédé en Aquitaine, tant par la langue que par leurs institutions » (1995 : 49).

Le corpus vient à illustrer la démonstration de Pierre BEC :

« C'est donc cette spécificité ethnique qui explique les caractères particuliers du gascon et sa parenté, à laquelle nous avons fait de nombreuses allusions, avec les parlers hispaniques (catalan, castillan, aragonais, portugais) et avec l'euskarien. On pense en effet que la langue des Aquitains était de la même famille que celle des Basques actuels et que son domaine devait s'étendre, du temps de César et de Strabon, à peu près sur tout le territoire où l'on parle aujourd'hui gascon. C'est cet idiome, supplanté par le latin populaire, mais toujours sous-jacent, qui a donné au gascon son système phonique très original et ce fond lexical particulier dont bien des éléments se retrouvent aussi de l'autre côté des Pyrénées.» (1995 : 49).

2.2.2.2.1 Le statut de l'occitan-langue régionale de France

Au-delà des études sociologiques de la dénomination de la langue, de l'exposé scientifique du dialecte gascon, je vais maintenant m'interroger sur le statut politico-administratif de l'occitan en particulier et des langues régionales en général en France aujourd'hui voire durant le XX^{ème} siècle.

L'occitan est parlé dans les vallées occitanes d'Italie et jusque en val d'Aran. En Italie, l'occitan est une « langue protégée » par la loi 482 de 1999. Son usage est autorisé dans l'administration, l'enseignement et les médias, dans les communes qui en font la demande.

En Espagne, l'occitan est, depuis 1990, une langue co-officielle de l'espagnol et du catalan dans le Val d'Aran. Ce statut a été étendu à l'ensemble de la communauté autonome de Catalogne en 2006 mais son usage réel reste limité au Val d'Aran. Le

parlement de Catalogne a depuis voté en septembre 2010⁴⁶ une loi qui donne à la langue occitane un caractère officiel sur tout le territoire catalan. Cette loi fait donc de l'occitan la troisième langue officielle de Catalogne après le catalan et le castillan.

En France, son existence est reconnue par la loi Deixonne (1951) qui autorise son enseignement dans l'école publique comme matière facultative⁴⁷. Toutefois, la question des langues est centrale dans le discours sur la France. Elle dépasse les clivages politiques. La France tient une position particulière qui, dans l'article 2 de la Constitution Française, stipule que « *La langue de la République est le français* »⁴⁸.

Le premier alinéa (« La langue de la République est le français. ») a été ajouté par la loi constitutionnelle du 25 juin 1992. La loi n° 94-665 du 4 août 1994 relative à l'emploi de la langue française dite « loi Toubon » vient renforcer la loi constitutionnelle du 25 juin 1992. Jacques Toubon alors ministre de la culture fait voter cette loi afin de « protéger la langue française » face à la menace de l'anglais présent dans tous les médias et la vie quotidienne. Cela n'a rien changé pour le français mais a fait chuter les dispositifs concernant les langues régionales. Enfin, elle rejette les dispositifs prévus dans la charte européenne des langues régionales ou minoritaires.

46 Loi du 22 septembre 2010. Le parlement de la Catalogne adopte la « *Llei de l'occità, aranès a l'Aran* », la loi sur l'occitan, l'aranais en Aran qui est désormais la troisième langue officielle de la Generalitat. Cette loi renforce les droits linguistiques des Aranais en les étendant à tout le territoire de la Catalogne par la mise en place d'un processus de valorisation et d'emploi de l'aranais dans les domaines de l'administration, de l'éducation, des médias et des activités culturelles. Elle a été précédée, en 2006, à l'occasion du nouveau statut de Catalogne, d'une loi faisant de l'occitan la troisième langue de Catalogne. La loi du 22 septembre 2010 abroge et remplace la *Lei 16/1990, de 13 de junh sèga, sus eth règim especiau dera Val d'Aran*.

<http://www.axl.cefan.ulaval.ca/EtatsNsouverains/Val-d'Aran.htm>

<http://www.locongres.org/fr/ressources/divers-fr/625-situacion-actuala-de-l-occitan>

47 Portail des langues d'Europe et de la Méditerranée

http://portal-lem.com/fr/langues/occitan/donnees_essentielles.html

48 <http://www.conseil-constitutionnel.fr/conseil-constitutionnel/francais/la-constitution/la-constitution-du-4-octobre-1958/texte-integral-de-la-constitution-du-4-octobre-1958-en-vigueur.5074.html>

La Charte européenne des langues régionales ou minoritaires, adoptée à Strasbourg le 5 novembre 1992, vise à protéger et à promouvoir les langues régionales et les langues minoritaires. Elle a été ratifiée par 25 États et est entrée en vigueur en 1998. Elle définit l'expression « langue régionale » comme suit :

« pratiquées traditionnellement sur un territoire d'un État par des ressortissants de cet État qui constituent un groupe numériquement inférieur au reste de la population de l'État; et différentes de la (des) langue(s) officielle(s) de cet État »⁴⁹.

Elle entend par « territoire dans lequel une langue régionale est appliquée »

« l'aire géographique dans laquelle cette langue est le mode d'expression d'un nombre de personnes justifiant l'adoption des différentes mesures de protection et de promotion prévues par la présente Charte »⁵⁰.

Elle définit dans la partie III une série d'engagements auxquels les États peuvent souscrire, dans pratiquement tous les domaines : enseignement, justice, autorité administrative et services publics, médias, activités et équipements culturels, vie économique et sociale, échanges transfrontaliers. La France a signé la Charte en 1999.

« Après cette signature, le Conseil constitutionnel a été saisi par le président de la République, Jacques Chirac, afin de savoir si une modification de la Constitution était nécessaire pour ratifier la Charte. Le Conseil a jugé que la Charte comportait des clauses contraires à la Constitution. Selon le Conseil, en reconnaissant des droits spécifiques à des groupes particuliers (les locuteurs de langues régionales ou minoritaires), la Charte rompt l'égalité devant la loi et met en cause le principe d'unicité du peuple français. En outre, les clauses qui visent à encourager l'usage des langues régionales dans la vie publique sont jugées contraires à la règle constitutionnelle selon laquelle la langue de

49 Charte européenne des langues régionales ou minoritaires
<http://conventions.coe.int/Treaty/FR/Treaties/Html/148.htm>

50 Charte européenne des langues régionales ou minoritaires
<http://conventions.coe.int/Treaty/FR/Treaties/Html/148.htm>

la République est le français. Cette décision du Conseil constitutionnel a interrompu le processus de ratification »⁵¹.

La question est à nouveau d'actualité. Elle soulève les mêmes interrogations et renvoie à des argumentaires juridiques fondés sur « l'atteinte aux principes d'indivisibilité de la République, d'égalité devant la loi et d'unicité du peuple français ». Le débat en France oppose deux conceptions : l'État - Nation et l'État- Région.

Effectivement, la question des langues est centrale dans le discours sur la France⁵². La monarchie, depuis la Renaissance, en a fait une des dimensions de sa souveraineté. L'Édit de Villers-Cotterêt, pris par François I^{er} en 1539, s'il n'est pas dirigé contre l'usage des langues écrites autres que le français dans le royaume de France mais plutôt contre le latin, n'en régent pas moins la langue pour en faire un instrument de sa politique. On retrouve à la Révolution Française l'effort d'unification linguistique, accusant la contre-révolution et le clergé de parler une autre langue que le français, cette langue « autre » devenant alors la manifestation de la contestation et son instrumentalisation.

2.2.2.2.2 La norme linguistique

Quelle conscience un locuteur peut-il avoir de l'adéquation de sa langue à des normes particulières lorsque celles-ci sont méconnues, contestées, sinon en se fiant à sa propre conscience et à celle de son entourage particulier ?

Chez les locuteurs « natifs », la norme se réfère à un ensemble d'individus résidant dans un espace géographique ou un territoire particulier. Le locuteur natif corrige ses pairs en se référant à l'usage dans ces espaces particuliers, non à des ouvrages normatifs

51 <http://www.vie-publique.fr/focus/vers-ratification-charte-europeenne-langues-regionales.html>

52 Henri del Pup a participé à un programme européen « LanMob » (2001-2004) <http://espe.univ-toulouse.fr/accueil-/annuaire-iufm/m-del-pup-henri-119384.kjsp?RH=IUFM>

de la langue (grammaire, dictionnaires, institutions académiques). Voici un exemple tiré de l'entretien du 17 novembre 2010 :

« Abbé Moulia – Voilà, qu'èra dequiu. Voilà, « gahar ». E alavetz, euh euh un un un òmi esvarjat, qu'ei un homme effrayé qui non s'ei pas tornat hicar plan euh o o d'ua peur, d'un esvarge, o de d'autes causas qui, de penas, de goeis,...

F.S.P. – De goeis.

Abbé Moulia – ... com disem. »⁵³.

Au cours de l'entretien du 11 décembre 2010, l'abbé Moulia relativise l'existence d'un terme dans le dictionnaire du *Béarnais et du Gascon modernes* (Palay, 1980 : 191)) au regard de son possible hyper localisme.

« Abbé Pierre Moulia - Que deve, que deve, « escancèth ». Aquò que pòt estar hèra tròp local, mes vam, puish qu'i èra çò d'aute [...] »⁵⁴.

Il corrige également les nouveaux locuteurs dont je suis, qui manient des conjugaisons simplifiées en leur proposant les conjugaisons qui lui sont familières et pareillement lorsque le terme semble inapproprié.

Dans l'entretien du 11 décembre 2010, je relève :

« Abbé Pierre Moulia - Qu'avem hèit lo maridatge ?

F.S.P. - Òc.

53 Entretien du 17 novembre 2010 avec l'abbé Moulia :

« Abbé Moulia – Voilà, ça vient de là. Voilà, « gahar » [prendre]. Et alors, euh euh un un un òmi esvarjat, qu'ei un homme effrayé qui ne s'est pas bien remis euh ou ou d'une peur, d'une épouvante, ou d'autres choses, qui, des peines, des chagrins immenses,

F.S.P. – De deuils.

Abbé Moulia – ... Comme nous le disons. »

54 Entretien du 11 décembre 2010 avec l'abbé Moulia :

« Abbé Moulia – Cela se devait, cela se devait, « escancèth » [ridelles]. Cela peut être beaucoup trop local, mais voyons, puisqu'il y a le reste, [...] ».

Abbé Pierre Moulia - Tot ?

F.S.P. - ... Aquò non pòdi pas díser.

Abbé Pierre Moulia - Poish, poish pas díser, eh ?

F.S.P. - Òc »⁵⁵.

J'ai observé la fréquence du recours à l'usage du dictionnaire (Palay,1980) dont il disposait pendant la première année du collectage. Puis les inquiétudes quant à l'existence effective des termes qu'il proposait à mon ethnographie linguistique dans le seul outil de normalisation auquel il se réfère ont disparu, laissant la confiance en sa mémoire et en ses connaissances reprendre sa place légitime. Il ne se trouva plus alors dans le questionnement de la véracité de ses propos, instabilité générée par ce sentiment de devenir étranger à sa propre langue et dont il évoqua maintes fois le souvenir douloureux.

Ainsi, dans l'entretien daté du 29 juin 2014 :⁵⁶

55 Entretien du 11 décembre 2010 avec l'abbé Moulia :

« Abbé Moulia – Nous avons fait, le mariage ?

F.S.P. - Oui.

Abbé Moulia – Tout ?

F.S.P. - Cela, je ne peux pas le dire.

Abbé Moulia – Je peux, je ne peux pas dire , hein ? »

56 Entretien du 29 juin 2014 avec l'abbé Moulia :

Abbé Moulia – Mais tu ne peux pas im, moi, j'ai beaucoup souffert de voir, je souffre encore, he, ça me passe parce que je pense que là, pour moi aujourd'hui l'Évangile est venu euh euh, il est devenu beaucoup plus fort que la transi, la transmission mais beaucoup de choses se sont perdues.

F.S.P. – Mmm.

Abbé Moulia – Même pour parler.

F.S.P. – Oui.

Abbé Moulia – On ne peut pas parler comme avant.

F.S.P. – Non.

Abbé Moulia – On (ils) a tout perdu, tout perdu, tout perdu.

F.S.P. – Mmm.

Abbé Moulia – Par exemple, quand je dis « *Hètz beròi* » [littéralement, faites joli], on (ils) me répond « *Adiu, Beròi* » [Salut, belle personne]. Jamais entendu, moi « *Adiu Beròi* », jamais, jamais, jamais ...».

Abbé Moulia – Mes e pòts pas im, jo qu'èi hèra sofrìt de véder, sofrèishi enquièra eh, que'm, que se'm passa per'mor que pensi que la, tà jo uei er evangèli qu'ei viengut euh euh, qu'ei viengut a estar hèra mei hòrt que la la transi, la transmission mes que s'i a pergut hèra hèra de causas.

F.S.P. – Mmm.

Abbé Moulia – Mèmas tà parlar.

F.S.P. – Oui.

Abbé Moulia – Que non s'i pòt pas parlar com abans.

F.S.P. – Non.

Abbé Moulia – Qu'an tot pergut, tot pergut tot pergut tot pergut.

F.S.P. – Mmm.

Abbé Moulia – Per exemple, quan disi «Hètz beròi », que'm responen « Adiu Beròi ». Jamei entenut jo « Adiu Beròi », jamei, jamei, jamei, jamei,...» .

A considérer l'espace géographique et le territoire comme justification de la norme, l'inclusion d'une identité se fixe à la langue, hors de toute considération linguistique. Les dénominations de la langue en usage dans les institutions en sont l'illustration. Ce conflit traverse également l'ensemble du corpus.

Si l'on prend un angle d'observation qui part de l'analyse de la langue produite dans les ouvrages scientifiques (Bec, 1995), la normalisation rend la langue étrange, voire étrangère et l'incorporation, l'assimilation de celle-ci pour des locuteurs « natifs » difficile. La réaction de rejet s'observe, en particulier dans l'objet de notre travail, qui mêle le rejet de la langue dans sa forme graphique, dans son évolution naturelle au regard du lexique de même que dans le territoire qui lui est assujéti.

Dans « *Ce que parler veut dire* », Pierre BOURDIEU résume ainsi cette difficulté qui traverse toutes les langues régionales, de par leur longue existence de langue orale dépourvue de statut :

« En fait, cette langue est elle-même un artefact social, inventé au prix d'une indifférence décisive aux différences, qui reproduit au niveau de la « région » l'imposition arbitraire d'une norme unique contre laquelle se dresse le régionalisme et qui ne pourrait devenir le principe réel des pratiques linguistiques qu'au prix d'une inculcation systématique analogue à celle qui a imposé l'usage généralisé du français » (1991:140).

Des outils de normalisation se développent cependant, avec l'aide des pouvoirs publics. Citons ici l'Office Public de la Langue Occitane (O.P.L.O.), annoncé dès janvier 2015 et dont la création a été officialisée à la fin du deuxième semestre 2015, ainsi que *Lo Congrès Permanent*, dont la création date de septembre 2011. Il constitue la préfiguration de l'O.P.L.O..

“Le Congrès a pour objectif la production d’outils linguistiques de référence (dictionnaires, lexiques, grammaires, etc.), la régulation linguistique (préconisations) et la recherche scientifique appliquée”⁵⁷.

Du point de vue de la langue, son action prend en compte des paramètres tels que la diversité linguistique et la stabilité lexicale et syntaxique de l'occitan.

La transcription comme la compréhension nécessitent l'usage de tous les dictionnaires numériques ou papier, du dicod'oc réalisé par *Lo Congrès* aux divers dictionnaires qui ont traversé notre époque et dont je retiens cinq ouvrages reconnus scientifiquement. J'ai ainsi eu recours au *Trésor deu Felibrige* (tomes I et II) rédigé par Frédéric MISTRAL et dont la parution date de 1854. Sa vocation de dictionnaire pan-occitan m'a permis, entre autres choses, de distribuer des termes au regard de leur

⁵⁷ <http://www.aquitaine.fr/region/espace-presse/communiqués-de-presse/Congrès-permanent-de-la-langue-occitane-Congrès-permanent-de-la-lenga-occitana-Un-nouvel-organisme-de-régulation-de-l-occitan-au-service-d#.VbJoHvmkWix>

localisation géographique. Le *Dictionnaire du Béarnais Ancien et Moderne*, œuvre de Vastin LESPY, philologue et de Paul RAYMOND, archiviste, dont la première édition remonte à la mort de Vastin LESPY en 1897, présente des entrées à la fois en graphie fébusienne et en graphie compilée dans les archives, et qui s'apparente à la graphie normalisée, renseigne sur les nuances apportées par les variétés dialectales, les parentés au catalan, espagnol, portugais, languedocien, etc ...

«Dans le *Dictionnaire béarnais ancien et moderne*, on trouvera à la suite de plusieurs de nos vocables, des mots catalans, espagnols, portugais, languedociens, etc ...: - Caxau, cachau (catalan caixal), grosse dent [...]. Il ne faut voir là, dans la très grande généralité des cas, rien qui ait trait à l'étymologie. Par ces rapprochements, nous n'avons voulu, le plus souvent, qu'indiquer des comparaisons à faire. S'il y a des ressemblances entre nos mots et ceux d'autres idiomes, c'est qu'ils ont une origine commune ; ce n'est point parce qu'ils procèdent les uns des autres. [...]» (Lespy et Raymond, 1998 : IV).

Le premier tome du *Dictionnaire du Béarnais et du Gascon Modernes*, de Simin PALAY, poète et majoral Félibre, paraît en 1910 et le second en 1934. La deuxième édition, de 1961, en un seul volume, est hébergée au C.N.R.S.. C'est ma référence lors des étapes de transcription, lorsque je ne connais ou ne comprends pas un terme, par l'exhaustivité de son lexique, ses entrées multi-dialectales et son corpus que je juge le plus familier de la langue de l'abbé Moulia. Citons pour terminer le *Petit Dictionnaire provençal-français*, de Emil LEVY, aux éditions Marcel Petit C.P.M., paru en 1991 et qui renseigne sur les étymons latins. Les deux tomes du *Dictionnaire Français – Occitan (Gascon)* des Éditions *Per Noste* me servent de point d'appui à la réflexion sur l'évolution de la langue.

2.2.2.1.2.5 La norme graphique

Le travail de collectage entrepris conjointement avec l'abbé Moulia se déroule dans un contexte de clivage entre partisans d'une graphie ou d'une autre. Son témoignage est illustré de prises de position à ce sujet. Les deux graphies mises en concurrence, sont l'une dite « classique ou normalisée », la seconde « félibréenne ou mistralienne » (Romieu et Bianchi, 2005 : 38-39).

L'existence de ces deux graphies trouve son explication dans l'historiographie de la langue. Ainsi, Maurice ROMIEU décrit et analyse cette réalité dans son évolution.

2.2.2.1.2.5.1 La graphie classique ou normalisée

Au cours du XIX^{ème} siècle, les chercheurs s'attachent à découvrir “les origines” de la langue, en prenant comme support les textes des troubadours. C'est ainsi que sont explicitées les caractéristiques de *la grafia tradicionau*, de la graphie traditionnelle. Jules Simon HONORAT (1783-1852) élabore un outil de dimension pan-occitane dans lequel il établit

*“la continuïtat entre la lenga anciana e la lenga modèrna et considerar l'occitan com ua lenga e non pas com un patés, segon la terminologia de l'abbat Grégoire”*⁵⁸ (Romieu et Bianchi, 2005 : 39).

Le deuxième axe de travail, outre la filiation à la langue ancienne et la réhabilitation de l'occitan, est la mise au point d'une normalisation de la graphie :

58 « la continuité entre la langue ancienne et la langue moderne et considérer l'occitan comme une langue et non pas comme un patois, selon la terminologie de l'abbé Grégoire ».

“Sustot, Honnorat prepausa, en s'emparar sus la grafia de l'occitan ancian, ua normalizacion grafica tà balhar a la lenga ua coerència vertadera au-delà de las variacions dialectaus.” (2005 : 39)⁵⁹.

Les principes de la nouvelle graphie sont arrêtés par Loïs ALIBERT (1884-1951) avec la publication d'une *Gramatica occitana segon los parlars lengadocians*. L'Institut d' *Estudis Occitans*, (I.E.O), créé en 1945, se charge d'appliquer ces principes aux autres variétés principales de la langue occitane.

2.2.2.1.2.5.2 *La graphie félibréenne ou mistralienne*

Le mouvement des Félibres, créé en 1854 à l'initiative de Frédéric MISTRAL et de quelques-uns de ses amis est la concrétisation de la Renaissance provençale du XIX^{ème} siècle, au delà de la périphérie avignonnaise. Ce mouvement de poètes en 1854, consacré à la renaissance des lettres d'oc et destiné à « incarner une certaine image de la Provence » réussit là où d'autres mouvements ont échoué et “c'est cela qui nous interroge » :

“La société provençale était en partie mûre pour concevoir que cette renaissance devait s'accompagner d'une certaine normalisation de la langue et que celle-ci se fasse sur la base d'un dialecte, ici le rhodanien, que chacun souhaite voir être le sien. C'est le premier temps de la “normalizació” pour reprendre un terme de sociolinguistique catalane, qui exprime le besoin de norme , mais pas encore la réalité de la normalisation qui s'effectue souvent avec le soutien du pouvoir politique.” (Casanova, 2004 : 322-323).

Dans les années 1860-1874, après avoir été séduit par la réforme orthographique et linguistique d'Honorat, et dans le contexte de diglossie qu'éprouve le futur prix

59 De plus, (sur le sujet qui nous occupe), Honorat propose, en s'appuyant sur la graphie de l'occitan ancien, une normalisation graphique pour donner à la langue une véritable cohérence au-delà des variations dialectales ».

Nobel de littérature, il rédige le dictionnaire occitan-français, *Lou Trésor deu Félibrige*, en utilisant un code graphique proche de celui de la langue française. Cette graphie est adaptée aux différentes graphies de l'occitan et partout, à partir de 1876, se créent des écoles. Citons en Béarn, *L'escòla Gastou Fébus*, dont Simin PALAY a été majoral et qui œuvra à la rédaction du *Dictionnaire du béarnais et du gascon modernes*, qui est notre référence majeure pour étudier le contenu des entretiens.

Nous sommes jusque-là en présence de deux analyses aux paramètres distincts. L'analyse de l'historiographie de la langue occitane s'attache à des paramètres résolument linguistiques dans l'ouvrage de Maurice ROMIEU. Jean-Yves CASANOVA y adjoint un travail sur l'étude du contexte qui a amené Frédéric Mistral à opter pour la graphie qui porte le nom du groupe de poètes dont il était l'initiateur. Sur la question propre au gascon, on peut rappeler, suite aux travaux de Pierre BEC que le gascon est une variété dialectale que l'on peut à la fois inclure dans les familles du gallo-roman et de l'ibéro-roman. Cette représentation s'appuie sur l'analyse de faits scientifiques. Robert LAFONT, dans la préface de la *Grammaire béarnaise* d'André HOURCADE, propose un axe d'étude sociolinguistique qui nous autorise un autre élément de compréhension du conflit qui s'est installé dans l'usage des deux graphies en concurrence :

« Le problème sociolinguistique de notre époque est en effet celui d'une transition entre héritage et nouvelles fonctions du langage. L'héritage est constitué par les parlars locaux que la dialectologie de terrain décrit : il s'amenuise, en Béarn, moins vite qu'ailleurs mais inexorablement. Les nouvelles fonctions sont liées à des espaces relativement vastes, urbanisés, désenclavés économiquement et culturellement. Il faut assurer donc, non une survie du béarnais dans son état hérité (opération proprement impossible), mais sa promotion nouvelle, non plus comme langue d'un micro-appareil d'État, mais comme langue d'un espace démocratiquement autonomisé (au delà de ce premier dessein que

constitue la décentralisation française actuelle) : l'espace occitan »
(Hourcade, 1986 : 16).

Nous retrouverons dans l'ensemble du corpus les arguments développés autour de la genèse des graphies en concurrence et des argumentaires développés, à la fois linguistiques, diglossiques, politiques et sociolinguistiques. Le paragraphe suivant s'intéresse à la temporalité de la recherche.

3 La temporalité de la recherche

3.1 La temporalité du recueil de l'information

L'évolution de la nature des entretiens s'observe d'un point de vue qualitatif. A la date du 10 octobre 2012, soit deux ans après notre première entrevue, je note sur mon carnet de terrain⁶⁰ le passage d'un récit de coutumes au *“recueil de propos qui portent sur une vie singulière en train de se vivre.”* J'en suis ravie, d'autant plus que Marc AUGÉ écrit : (2012 : 54)

«La meilleure ethnographie ne passe pas par la sollicitation d'informateurs privilégiés sur des thèmes tels que les dieux, les ancêtres ou la foi mais par l'observation de pratiques individuelles et collectives et le recueil de propos qui portent sur une vie singulière en train de se vivre».

L'entretien du 10 octobre 2012 puise dans le présent, au gré des nécessités du moment, décontingenté d'une représentation qui renvoie aux premiers temps de l'anthropologie.

60 Carnet de terrain, p. 4.

Le recueil au long cours amène une distanciation face à des situations conflictuelles, que ce soit des désaccords professionnels ou des divergences de point de vue avec moi, notamment par rapport à la graphie de la langue.

Autour de la fin de l'année 2013, j'observe un retour sur des objets traités, signe que je peux considérer le temps du collectage et le collectage lui-même clos. Ces répétitions me permettent d'observer la permanence de la description des objets ou de noter une évolution.

3.2 La temporalité de la réflexion, un cheminement personnel

3.2.1 Une réflexion diachronique

Le temps consacré à la réflexion précède le premier entretien, en mars 2010 et court bien après le dernier. Ces cinq années permettent à l'anthropologue de se défaire de l'idée qu'elle se fait des choses, de confirmer son engagement dans le projet tout en s'affranchissant des contingences affectives.

L'observation du terrain en tant qu'objet⁶¹ nécessite du recul. Il est plus difficile de repérer et de consigner ce que je comprends, et cependant je ne peux considérer ma compréhension du terrain qu'au travers du filtre de mon propre entendement. La compréhension du terrain est bien une expérience intersubjective qui modifie la personne ; c'est, de mon point de vue, une expérience d'initiation à soi, qui traverse une temporalité intérieure.

⁶¹ Le mot « terrain » qui désigne à la fois un lieu et un objet de recherche est devenu un mot clé du milieu anthropologique [...] (AUGÉ, 2012 : 79).

L'anthropologue relate ses observations au travers de sa réalité propre. Par surcroît, que doit retenir l'anthropologue du dedans pour se garder de l'écriture de l'évidence ?

3.2.2 La temporalité spiralaire

L'information, tout en se déposant sur l'axe diachronique se trouve réinvestie par l'activité intellectuelle ainsi que par les interactions avec l'informateur et avec les pairs. Telle qu'elle est constituée, elle devient « pensée dialoguée » (Augé et Colleyn, 2012 : 86), qui est passée par l'épreuve de l'autre.

Elle est à la fois traitée comme un objet isolé et confrontée aux informations précédentes et intégrée dans un ensemble réflexif plus vaste, qui nous semble être de l'ordre de la temporalité spiralaire, chère aux pédagogues.

3.2.3 Le témoignage comme une réactualisation du temps passé

Le témoignage établit un passage entre deux temps. Le temps relatif à l'entretien fonctionne comme une passerelle entre un passé qui se raconte et se convoque au présent et qui s'y réactualise, ouvrant alors à l'analyse une observation des processus de changement de l'objet. La mémoire devient le vecteur de la réactualisation, sur le plan temporel, de ce passé. Elle oscille entre héritage et rupture, donnant à voir ainsi comment, face à la réactualisation de son passé, une personne cherche à maintenir l'équilibre entre les deux termes.

3.2.4 Les micro-temporalités

L'expérience du collectage m'apprend qu'il est des témoignages qu'il faut saisir sur le moment. Perturbé par une intervention personnelle, une intrusion, un événement extérieur et c'est toute l'énergie qui produisait ce témoignage qui disparaît.

C'est ainsi : le fil de la mémoire est ténu, subtil. L'actualisation de souvenirs d'enfance, d'anecdotes familiales s'impose d'elle-même à l'orateur et à l'auditrice. Ce sont des moments d'émerveillement, fonctionnant en outre à la façon d'un paratexte autorisant la contextualisation d'un objet de recherche attendu (les thématiques, le lexique).

4. Les lectures

4.1 La lecture intégrale d'ouvrages de référence

J'ai volontairement alterné la lecture d'ouvrages disciplinaires différents, alternant l'anthropologie, la philosophie, l'histoire et la sociologie.

4.1.1. Progresser et s'autonomiser : des publications en anthropologie, en sociologie, en didactique et en philosophie

J'ai suivi une formation universitaire en langue et littérature, mention occitan à l'Université de Pau et des Pays de l'Adour. Mes recherches de master sur le conte de fées en Gascogne, accordées à une expérience du terrain m'ont fait expérimenter les rudiments de l'anthropologie. J'avais donc grande nécessité d'une formation théorique disciplinaire, qui puisse tout à la fois étayer la recherche en train de se construire et la réflexion autour de la constitution d'un corpus. La confrontation de ma recherche et de son cheminement intime avec des ouvrages d'auteurs en capacité de théoriser ce vécu

contraint à s'accorder sur les motivations profondément personnelles de toute recherche en anthropologie. Mon carnet de terrain a ceci du journal intime, à savoir qu'il consigne au mieux les impairs, les doutes et les difficultés, les questionnements récurrents⁶² comme si réinterroger systématiquement les mêmes thématiques allait y apporter la seule et l'unique réponse que je pourrais valider alors au vu de sa qualité d'unicité. L'illustration choisie est, je cite mon carnet de terrain, en date du 21 octobre 2012 :

« Réflexion qui court depuis trois ans bientôt : la vie en communauté produit des comportements nécessaires que l'on pourrait qualifier de meilleurs, plus humains, plus solidaires. S'agit-il là d'une illusion culturaliste ? »⁶³.

Les notions développées dans les ouvrages scientifiques prennent alors tout leur sens, par leur confrontation à la réalité de mon terrain. Ainsi, Jean COPANS précise, à propos de l'illusion culturaliste :

« Mais avant tout, il faut débusquer l'illusion culturaliste, c'est à dire la fabrication involontaire ou volontaire, inconsciente ou évidente, de la « culture » à partir des réponses des informateurs ordinaires ou spécialisés » (2011 ; 32-45).

De manière plus globale, on ne peut imaginer que l'appropriation d'un savoir se trouve décontextualisée d'un projet d'utilisation. Philippe MEIRIEU rappelle

« qu'une simple identification perceptive n'existe pas, qu'une information n'est identifiée que si elle est déjà, d'une certaine manière, saisie dans un projet d'utilisation, intégrée dans la dynamique du sujet et que c'est ce processus d'interaction entre l'identification et l'utilisation qui est générateur de signification, c'est-à-dire de compréhension » (Meyrieu, 1995 : 54).

62 « Ce carnet ne relève ni du journal intime, ni du cahier d'explorateur, mais de l'outil professionnel de base. C'est le lieu où s'opère la conversion de l'observation participante en données ultérieurement traitables. Pour reprendre le titre de l'ouvrage de Sanjek, les notes de terrain sont « la fabrique de l'anthropologie » ».

J.P. Olivier de Sardan « La politique du terrain », *Enquête*. Les terrains de l'enquête. 1995. [En ligne], mis en ligne le 1 février 2007, URL : <http://enquête.Revues.org/document/263.html>.

63 Carnet de terrain, p.6.

Les auteurs dont les ouvrages ont été consultés avancent des jalons de réflexion et des propositions de paramètres, étayés par la réflexion épistémologique ; en revanche, aucun modèle de travail, aucun canevas d'enquête, aucune absence d'injonction méthodologique, ce qui génère de l'instabilité dans l'observation et l'analyse. En interrogeant à nouveau des lectures antérieures, en l'occurrence un article de Jean-Pierre Olivier de SARDAN, j'ai pu relire un passage qui avait attiré mon attention :

« Pour autant, la pratique anthropologique n'est pas qu'une simple question de « feeling », elle incorpore et mobilise formation et compétence. Tout le problème est que cette compétence relève d'un savoir-faire, et que la formation y est de l'ordre de l'apprentissage »⁶⁴.

C'est, pour ma part, dans la considération de cette instabilité, que je comprendrai qu'il ne peut être, dans ce travail, question d'étudier la langue et la culture béarnaises pour elles-mêmes. Cet ouvrage a déjà été conduit, essentiellement en anthropologie historique, sur la base de l'étude d'archives. Il m'apparaît dès lors, à la lecture de *L'enquête et ses méthodes* que mon projet est multiforme, et qu'un des obstacles à l'avancée de ma réflexion a été levé lorsque cette caractéristique a été reconnue :

« L'ethnologie est alors transversale puisqu'elle est à la fois une anthropologie de « l'objet » étudié, une anthropologie de celui qui l'étudie et une anthropologie des modes réciproques de la construction du lien social entre tous ces acteurs » (Copans, 2011 : 56).

Je rajouterai, outre la prise de conscience et la prise en compte de la transversalité de l'ethnologie, sur trois niveaux perméables les uns aux autres, le paramètre relatif à la pensée dialectique, se déclinant en deux temps : la pensée dialectique de sa propre recherche et la pensée dialectique de l'objet lui-même. La pensée dialectique est définie par Philippe MEIRIEU comme

64 Jean-Pierre OLIVIER DE SARDAN, « La politique du terrain », *Enquête* [En ligne], 1 | 1995, mis en ligne le 10 juillet 2013. URL : <http://enquete.revues.org/263>

« opération mentale par laquelle un sujet met en interaction des lois, notions, concepts, fait évoluer des variables dans des sens différents, pour accéder à la compréhension d'un système » (1995 : 184).

Ainsi, mon questionnement se développe de la façon suivante : qu'est-ce que je mets en œuvre dans la conduite de mon collectage ? Entre lectures théoriques et expérimentation, je dessine peu à peu les contours de la posture qui me semble la mieux adaptée à mes objectifs, créer les conditions optimales pour se rapprocher d'une typologie d'entretiens libres et de postures éthiques. Dans le paragraphe intitulé « *L'entretien comme conversation* », J.P. OLIVIER de SARDAN (2007) précise que

« le « dialogue », constitutif de toute conversation, n'est pas ici considéré comme une exigence idéologique, contrairement aux discours moralisateurs des postmodernes. C'est une contrainte méthodologique, visant à créer, si besoin est, une situation d'écoute telle que l'informateur de l'anthropologue puisse disposer d'une réelle liberté de propos, et ne se sente pas en situation d'interrogatoire »⁶⁵.

Au regard du traitement de l'information, la pensée dialectique heurte cependant mes propres représentations. La lecture d'ouvrages scientifiques en anthropologie mais aussi en philosophie permettront, quoi qu'il en soit, une distanciation plus assurée dans la problématique particulière à l'anthropologue du « dedans ». L'analyse est maintenant balisée par une taxonomie conceptuelle qui croisera les thématiques et la critique objective du matériau linguistique.

Pour autant, le concret de la pratique invite à assumer l'incertitude de la validité scientifique du résultat : il n'y a pas d'autre cheminement possible que celui de vivre cette tension.

65 Jean-Pierre OLIVIER DE SARDAN. « La politique du terrain », *Enquête*. Les terrains de l'enquête. 1995. [En ligne], mis en ligne le 1 février 2007, URL : <http://enquête.Revues.org/document/263.html>.

L'ouvrage de François LAPLANTINE *Je, nous, et les autres* est, et j'espère y avoir été fidèle, un des ouvrages fondateurs de mon travail.

Il interroge les concepts d'identité et de représentation et démontre que ces deux notions

« sont incompatibles tant avec le projet de l'anthropologie qu'avec celui de la traduction d'une langue dans une autre, pour lesquels il y a de l'autre dans le moi et du moi dans l'autre » (2010 : 16).

Le sujet que je travaille englobe ces deux problématiques, du projet de l'anthropologie et de la traduction d'une langue dans une autre.

Corollaires au concept d'identité, la pensée de l'être, la pensée de l'altérité, le concept de l'origine, la logique de l'avoir. Au regard de l'étude de ces concepts, le philosophe examine quels sont les cadres dans lesquels la démarche de l'anthropologie s'exerce. Je citerai un passage qui m'a permis de réfléchir à une de mes représentations de la démarche anthropologique, à considérer chaque société comme un

« système clos sur lui-même et à donner à cette fiction le nom d'« identité », d'ethnie, de « culture », de « tradition » (Laplantine, 2010a : 55).

François LAPLANTINE décrit la « *logique de l'avoir* » comme une opération rationnellement ordonnée. Elle relève de processus « *d'assignation* », d'« *attribution de propriétés spécifiques* » et de « *qualifications* ». De la « *logique de l'avoir* » découle la « *logique de l'appropriation* ».

La pensée explicative structure l'objet dans un réseau de causes et d'effets. Elle est théorisée en appropriation de contenus, puis en processus d'identification et enfin en

processus d'appropriation et de stabilisation. Elle intègre des postures de conservation et de séparation.

Notre projet de départ -celui de l'abbé Moulia et le mien- intégrait effectivement une démarche anthropologique de protection et d'isolation de phénomènes particuliers à des fins d'étude et de conservation. La démarche anthropologique que préconise François LAPLANTINE, pour se défaire de l'enfermement de la fiction de l'identité et de ses axiomes, médiatisée par l'expérience de la perte, du manque, de l'absence, de la contradiction, du changement et du métissage, se propose de déplacer, de décentrer, de désindividualiser par

« l'ouverture à la multiplication des individualisations possibles »
(Laplantine, 2010a : 42).

L'autre point qui a mobilisé mon attention est la question de la relation entre l'anthropologie et l'élaboration culturelle via le langage. La logique de la pensée identitaire et du langage admet deux principes : le principe de réalité, équivalant à la plénitude et à la positivité absolue, et le principe de raison correspondant à l'identification puis à la coïncidence. La conception du langage est non hétéronyme ; nous nous trouvons en présence d'une « *compréhension monolingvistique de la réalité* », en contradiction avec le projet de l'anthropologie d'une pensée de la relation et non d'une pensée de la séparation (Laplantine, 2010a : 61).

L'étude du lexique et des expressions contenues dans le corpus d'étude, dans ces conditions, ne relève plus ni de l'identification restrictive, ni du cratylisme platonicien, soit une fiction de l'Unité et de l'Identité du signe et du sens et une adéquation des mots et des choses dans laquelle le signifiant est la copie du signifié, le sens connu et reconnu, auquel il faut se conformer.

Pour terminer sur la portée de la lecture du livre de François LAPLANTINE *Je, nous et les autres*, je terminerai par une réflexion notée sur le carnet de terrain :

« Il est certes très important d'étudier l'avènement, la genèse, la construction de la société pyrénéo-gasconne du XI^{ème} au XIII^{ème} siècle au travers des archives. Je m'interroge sur la validité de mon travail car j'étudie la société des petits, celle qui ne se raconte que marginalement dans les documents officiels et pour laquelle je ne dispose que d'une seule voix »⁶⁶.

Pour François LAPLANTINE, la pensée peut se décliner sous deux formes. Sur un mode dit « majeur », on étudiera la macro-politique et la macro-sociologie, avec des logiques de proposition et de dénomination. Sur un mode dit « mineur », mon travail se destine à étudier la micro-politique et la micro-sociologie, et s'attache, dans cette optique, à saisir les flux et les tensions les plus imperceptibles (2010a : 71-72).

4.1.2 Se familiariser à son histoire par des ouvrages d'histoire des Pyrénées et de la Gascogne

Les ouvrages d'histoire des Pyrénées et de la Gascogne m'ont permis de me réapproprier mon histoire et ma culture. Ils constituent de plus des références méthodologiques desquelles je souhaite modestement m'inspirer.

D'une part, ma double langue et ma double culture se heurtent à la réalité de la sensibilité jacobine. Dans une posture résolument universalisante, l'histoire, fondatrice de notre culture et cohésive de notre civilisation, l'histoire de France, devrait-on dire, l'histoire événementielle, instrumentalisée par des préoccupations politiques, absorbée par l'image qu'elle cultive tant à l'extérieur qu'à l'intérieur des frontières, a délaissé l'histoire des « *sociétés sans voix (officielle)* » pour reprendre l'expression de Jean-François SOULET dans l'avant-propos de son ouvrage *Les Pyrénées au XIX^{ème} siècle*,

⁶⁶ Carnet de terrain, 19 janvier 2013, p. 15.

une société en dissidence (1987). J'ai redécouvert ma propre histoire et compris combien il était important d'en être nourrie, en s'affranchissant, un tant soit peu, des clivages identitaires et du référencement à l'origine. Comprendre,

« quand on s'interroge sur les périodes éloignées, [qu'] il est donc également préférable de supposer que chaque caractéristique culturelle est le résultat d'une histoire même ignorée, qu'on cherchera à découvrir, plutôt que d'y voir une donnée ethnique et congénitale. »
(Zink, 1993 : 12).

C'est à la fois se défaire des mêmes carcans qui constituent une certaine idée de l'Histoire de France, jusqu'à celle qui prendrait le contre-pied de ce qu'a été l'axe de travail de la construction de l'idéologie française, voire l'étude des « grands personnages » qui ont fait l'histoire de la mosaïque des royaumes qui composaient le royaume de France de Philippe le Bel jusqu'à François 1^{er} et au risque de minorer ou de magnifier leur rôle, se conformant ainsi à une conception de l'histoire qui reproduit du même.

Outre cette posture de recherche historique, déconnectée des notions d'identité et d'origine, un autre trait m'a séduite. Dans l'ouvrage *L'héritier de la maison. Géographie coutumière du Sud-Ouest de la France sous l'Ancien Régime*, Anne ZINK affirme poser avant tout

« des problèmes de géographie, c'est-à-dire d'aire, d'anthropologie et de cohérence culturelle » (1993 : 13).

De la connaissance des familles, noyau élémentaire de la communauté se déduisent les enjeux, les stratégies familiales tournées vers la transmission d'un bien, la pérennité d'un patrimoine et la sauvegarde de l'équilibre communautaire. Les témoignages contenus dans le corpus prennent ainsi tout leur sens. Les lectures des ouvrages contenus en bibliographie à la rubrique « histoire » ont été réalisées

conjointement au travail de collectage. Elles lui ont donné un sens additionnel, m'attribuant la conscience de ce que je devais observer et la certitude d'un collectage riche et émouvant.

D'autre part, les auteurs, tout en déroulant une démonstration rigoureusement scientifique, dont les protocoles sont explicités, donnent à voir les questionnements, les manques, démystifiant l'idée d'une recherche omnipotente et omnisciente. Je voudrais que mon travail donne également à voir les errements, les manques, les erreurs, toute posture qui permette d'offrir la multiplicité des réflexions et des points de vue possibles et à venir. Je fais donc mienne l'affirmation de M.J. BOREL :

« L'épistémologie, c'est quand on dit ce qu'on veut que sa science soit »
(Borel, 1990 : 40).

4.1.3 Élargir le champ des savoirs

Après un temps de lecture intégrale vient enfin la consultation choisie et sélectionnée d'extraits d'ouvrages.

Le signe tangible d'une prise d'autonomie se manifeste lorsqu'on est capable de rechercher des réponses à un questionnement personnel et particulier et de les croiser. On quitte alors la construction du cadre d'une démarche globale, celle qui étaiera l'ensemble de la recherche, pour des interrogations à caractère technique ou qui relèvent d'un savoir de spécialiste. Ces lectures s'accompagnent de la consignation du lexique référent.

Cette démarche de quête de savoirs plus spécifiques s'élargit à la consultation d'articles mis en ligne sur des sites scientifiques comme revue.org ou Persée.

4.2 La rationalisation et la modélisation du savoir acquis

La question de la disponibilité de la connaissance, à la fois convocable à la mémoire et dans la prise de notes se pose à tout chercheur.

L'expérience de pédagogue réinterroge la pédagogie spiralaire, adaptée à la recherche au long cours de l'anthropologue, comme outil de reconvocation des savoirs, et à la lumière de nouveaux apprentissages, venant perturber des savoirs que l'on considérait comme stables.

J'ai appuyé ma progression sur le livre de Tony BUZAN (2009), qui propose des procédés simples pour rendre la mémoire performante et fiable à long terme et pour se familiariser avec la technique du *mind-mapping*. Chaque carte mentale est référencée. Les idées ou les mots-clés, les concepts sur lesquels j'appuie mon travail sont ensuite directement accessibles dans les ouvrages grâce à des post-it reprenant la référence de la carte mentale et parfois un mot-clé.

Mes cartes mentales manuscrites offrent une vue panoramique du passage d'un livre. Les informations, à l'intérieur de chaque carte, sont mises en relation par des liens logiques. Dès lors, la synthèse exposée peut être aisément confrontée à d'autres cartes présentant un intérêt identique.

J'ai élargi cette pratique à la consignation, l'ordonnancement et le classement des informations contenues dans le corpus. J'ai donc procédé à une modélisation par carte heuristique. En effet, peu d'outils sont à ma disposition car les logiciels d'analyse du discours n'existent pas pour la langue occitane. J'utilise donc le *mind-mapping*, sous la forme du logiciel XMind et les fonctionnalités du logiciel pour mettre en relation différents fichiers. On trouvera en annexe sept cartes mentales ainsi nommées :

archéologie des mots, communauté, langue, lexique, mots-clés, récit autobiographique, exploitation du collectage.

Les mots-clés⁶⁷ se retrouvent dans les cartes heuristiques. Ils sont placés avant le ou les termes concernés. Au sein des cartes heuristiques, ils offrent une synthèse de la multiplicité des points d'observation possibles du corpus. Des mots-clés tels que « frontière » sont déterminés par le concept qui s'y rattache. Cependant, cette modélisation, de nature empirique pour certains mots-clés, a subi de nombreux réajustements, issus des postulats du début de la recherche et faits de l'observation de la répétition de processus. Le mot-clé « lexique » est un exemple épistémologique. Au préalable, le repérage n'est stabilisé que de manière subjective, à partir de mon niveau de langue mais également, à l'aune de mon expérience d'enseignante de langue occitane. La sélection est faite à partir de deux critères. Le mot-clé « lexique » peut donc référer à la fois à du vocabulaire spécialisé (savoirs-faire, traditions) ainsi qu'à des tournures idiomatiques que peu de locuteurs emploient de même qu'à du vocabulaire de base destiné à l'apprentissage de la langue.

5. Formulation d'hypothèses

Le repérage des éléments à retenir pour l'étude forme un travail à long terme, émaillé par de nombreuses hésitations et tout autant de renoncements.

Le premier défi est d'accepter de renoncer à tout exploiter, ainsi de se détourner du sentiment de loyauté au texte. Cependant, considérant l'ensemble du corpus comme un tout cohésif, clos sur lui-même, généré par la nature de l'observation participante, le

⁶⁷ Voir 1.3.2.1 Construire autour de la problématique du manque et de la perte

renoncement paraît contradictoire. La peur de perdre m'a conduite à générer un nombre élevé de mots-clés. Ainsi, en janvier 2013, j'avais retenu,

« identité, processus, séparation, conservation, perte, manque, contradiction, changement, métissage, absence, écriture, authentique, oubli, mémoire, communautarisme, assimilation, création, négation, culture, tradition, famille-souche, langue, langage, parole »⁶⁸.

Il manquait alors un ou plusieurs fils conducteurs. Abandonnant alors la démarche de protection et d'isolation des phénomènes, c'était le deuxième défi, j'ai orienté ma réflexion autour des mots-clés et concepts suivants : frontière – altérité – langue – lexicale – communauté – esthétique – syntaxe – observation du récit – biographie – récit – postures, examinant simultanément le contenu et le mouvement du discours.

Le deuxième chapitre se propose de considérer le paratexte au préalable du récit de vie, de l'engagement politique, religieux et du militantisme linguistique de l'abbé Moulia, ainsi que des figures féminines qui l'entourent. Ce travail est mené de pair avec des questionnements sociétaux tels que comment se définit l'identité en Béarn et quelle est la place de la langue gasconne au milieu du vingtième siècle. Les voix multiples du narrateur en langue gasconne, laquelle surplombe l'ensemble des paramètres étudiés, éclairent les conflits dont la langue de l'étude est l'épicentre.

Le récit se déroule préférentiellement en occitan-gascon. J'y observe des incises en des variations de la langue ainsi que l'emploi de l'espagnol et de l'*euskara*. Au cœur de l'ethnolinguistique, le troisième chapitre se propose d'élucider les raisons qui conduisent à l'usage d'une langue préférentiellement à une autre. La diglossie seule n'est pas responsable de l'appauvrissement de la langue gasconne. Les usages auxquels se contraignent les locuteurs et les relations qu'ils entretiennent avec leur langue, qui se

68 Carnet de terrain, p. 15.

réclamant de l'intime, qui se revendiquant de l'origine, qui postulant du territoire, génèrent des conflits entre locuteurs. Enfin l'analyse de quelques termes et de quelques tournures syntaxiques choisies permet d'appréhender une culture aussi particulière qu'universalisante.

CHAPITRE II

BIOGRAPHIE DE L'ABBÉ MOULIA

Ce chapitre peut être considéré comme un passage destiné à contextualiser l'étude qui suivra dans le chapitre III. Il est en effet nécessaire de tracer le récit de la vie de l'abbé afin d'appréhender plus loin des points d'analyse sémantique aussi bien que syntaxique, éclairant sur des manières de penser le monde. Le corpus est essentiellement animé d'interrogations linguistiques. Cela justifie la volonté de mener la réflexion au travers de la focale linguistique, la rencontre d'une langue et d'une histoire personnelle et singulière ainsi que d'un groupe social. Ainsi, l'étude est à la fois anthropologique, sociale et historique et se décline en trois sections : des données propres et périphériques du texte, j'aborderai le récit de vie de l'abbé et enfin, pour terminer, j'éluciderai la multiplicité des places de la langue au travers de l'étude du discours.

1. Données propres et données périphériques

Cette section, consacrée à l'étude de la généalogie de l'abbé Moulia permet une entrée dans le sujet : tout en précisant quelques données biographiques indispensables à la suite du travail, le paratexte constitue une source d'informations non moins importantes.

1.1 Le récit de la généalogie

« Que soi Pierre de Moulia, vadut lo 4 de genèr de 1942, en l'escòla de Donhen. Que soi « Pierre de l'escòla », hilh de Laurent e d'Eulalie Sahouret, institutors de l'escòla laïca »⁶⁹.

Ainsi se présentait l'abbé Moulia lors de l'entretien dans un des premiers entretiens. Au gré des entretiens qu'il m'a confiés, il présente les membres de sa famille, illustrant ou introduisant une thématique plus large. Je dispose donc de deux types de documents, l'un contextualisant l'histoire des membres de sa famille au travers de son récit de vie, dispersé en de multiples documents, l'autre, à ma demande⁷⁰, récapitulant sa généalogie en un seul entretien. Ce sont ces données brutes que nous allons exposer maintenant. Elles définissent un large cadre au corpus tout en exposant la teneur du texte du récit de vie.

L'abbé Moulia se raconte-t-il vraiment ? Axe-t-il ses conversations, ses exposés, ses dissertations parfois, autour de sa personne ? Rien de moins sûr pour ma part. L'épicentre du corpus, c'est la vie en train de se faire, captée par le flot de ses paroles et

69 Entretien avec l'abbé Moulia :

« Je suis Pierre Moulia, né le 4 janvier 1942 à l'école de Dognen. Je suis « Pierre de l'école », fils de Laurent et d'Eulalie Sahouret, instituteurs de l'école laïque ».

70 L'éparpillement des données généalogiques fragilise la reconstitution de sa généalogie. De même, pour ne pas imposer une réécriture -je ne voulais pas être celle « qui reconstruit »-, j'ai choisi de livrer un résumé du texte de la transcription au lecteur.

le mouvement de ses yeux, c'est sa voix et son regard abandonnés à des personnes aujourd'hui disparues dans une langue qu'il pense en grand danger de disparaître également, tissant ainsi le paradigme d'une poétique de la mémoire.

Voici un résumé de la généalogie de l'abbé Moulia, telle qu'elle m'a été confiée le 22 août 2015, agrémentée de quelques extraits destinés à fournir le paratexte :

« Le nom de la famille Moulia est déjà cité dans le terrier de 1385⁷¹. On retrouve le patronyme en 1625, à Accous, porté par un cadet, Peyet de Moulia. La maison se trouvait à Accous, dans la plaine de la vallée d'Aspe, juste avant le deuxième verrou de la vallée, et la borda⁷² au plateau de Lhers, un hameau d'Accous, à 1000 m. d'altitude. Le récit se poursuit avec la mention d'un dénommé Joseph, parti gendre⁷³ à Osserain en 1805. Il a épousé une héritière, Catherine Laborde de Yorye, à Osserain⁷⁴. De leur union sont nés Pierre et Joseph. Pierre s'est marié avec Marie Hourcade. Pierre et Marie ont eu cinq enfants. Le dernier, Louis Moulia Yorye d'Osserain, surnommé Caddetou, est le grand-père de l'abbé Moulia. Il s'est marié avec Marie Touya. Elle était fille et petite fille de bergers, née à Arros, à 7 km d'Oloron. Le père de Marie Touya, Touya de Peyret, est natif d'Accous. Il est possible de remonter assez loin la généalogie de cette famille à Accous. Louis Moulia et Marie Touya ont eu trois garçons. Les deux aînés sont devenus curés et le troisième, Laurent, est le père de l'abbé »

La maman s'appelait Eulalie Sahouret. Le patronyme « Sahoras » est également mentionné dans le terrier de 1385, sur la commune de Poey d'Oloron. Les travaux de recherche généalogique ont permis de remonter jusqu'en 1625. Un cadet originaire d'Ogenne-Camptort, Pauly de Perulh est parti gendre chez Sahouret à Poey ».

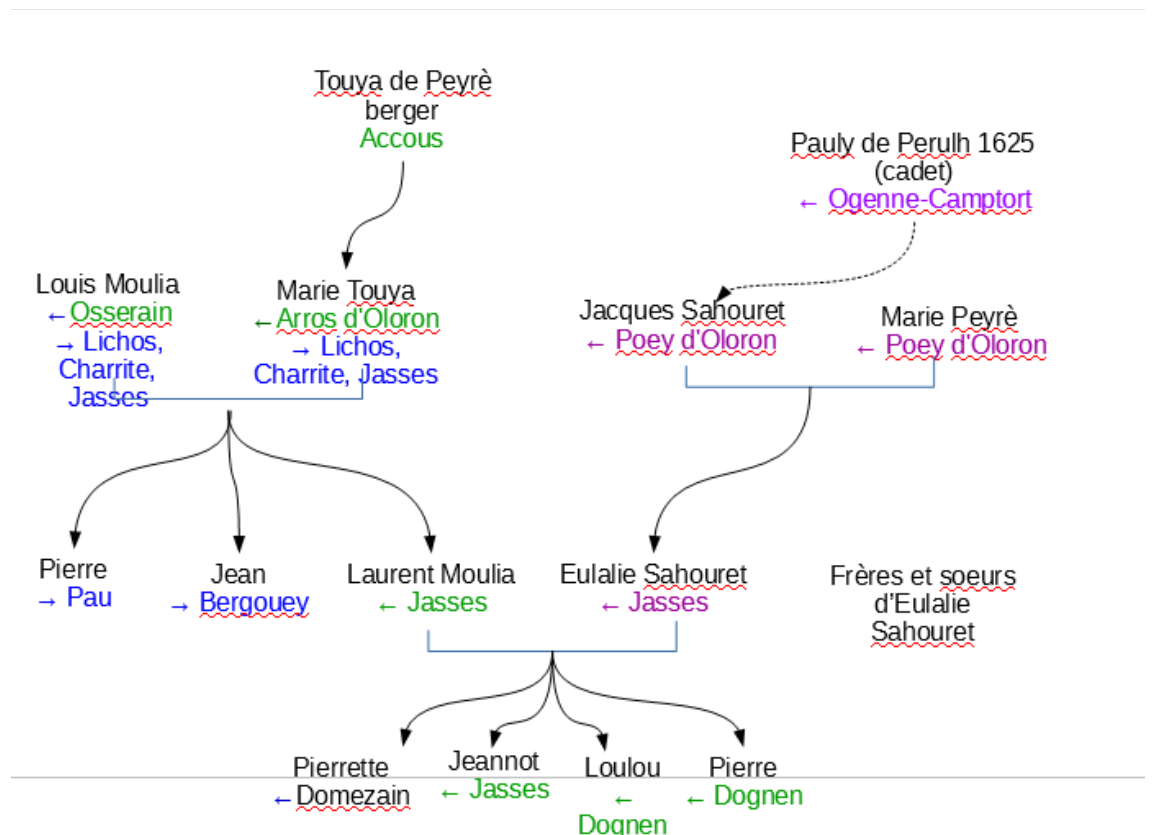
71 *Dénombrement général des maisons de la Vicomté de Béarn en 1385* [par ordre de Gaston Fébus], Manucius, 2000.

72 La *borda* désigne parfois la ferme, parfois la métairie. Le terme générique est un « bâtiment agricole », soit le bâtiment qui n'est pas la maison d'habitation, soit l'étable.

73 Je fais un choix de traduction au plus proche du gascon : « *partit gendre* » signifie qu'il se marie avec une héritière. La traduction permet de suivre les échanges économiques. En outre, elle fait émerger un hiatus entre les impératifs économiques de la société paysanne béarnaise et les questions relatives à la domination du sexe masculin.

74 Txomin PEILLEN précise que Osserain est de langue gasconne. Osserain est noté *Ossaraynh* dans le terrier. « *Pour cette localité où peu de feux paient un impôt au Roi, la toponymie est gasconne au XI^{ème} siècle pour le moins, bien que le nom basque Ozagain garde un aspect aquitain (radical Ossa et gain « hauteur »)* ».

PEILLEN, Txomin. *Toponymie gasconne en Pays Basque et basque en Béarn limitrophe*. Toulouse : Presses Universitaires du Mirail, 1989, p.109.



Arbre généalogique de Pierre Moulia

← lieu de naissance

→ lieu de résidence

Cependant, je commence à entrevoir le lien entre l'histoire intime et la mobilisation des connaissances dans des disciplines aussi différentes que le droit coutumier, les langues gasconne, basque, espagnole, l'actualisation et la réactualisation d'une mémoire hors du commun. Ce qu'il raconte de la vie de ses ancêtres renvoie aux

thématiques électives de la communauté, les rites et les traditions, la parenté et la langue.

1.2 Le paratexte, une seconde source d'information

1.2.1 L'origine, de l'espace au temps

L'information s'ancre dans une origine spatio-temporelle. L'introduction de la généalogie commence ainsi :

« Qu'èi ua genealogia pro pro aisida e pro pro beròja tanben. En hant un clic [un clic] sus Pierre Moulia, ... que pujas arren mei qu'en 1625, dab un Peyet de Moulia »⁷⁵.

Les patronymes « Moulia » et « Sahoras » sont mentionnés dans le terrier de 1385.

Ainsi, l'ancrage de la branche paternelle se situe au cœur de la vallée d'Aspe, celui de la branche maternelle dans la plaine du Jos, à côté de Navarrenx.

1.2.2 Des thématiques récurrentes dans le corpus

Les informations de ce que nous considérons comme un paratexte, car elles ne contiennent pas de données brutes mais aident à la contextualisation du récit de la généalogie, ramènent à des thématiques récurrentes dans l'ensemble du corpus. J'en relèverai trois, qui nous rappellent l'interrogation posée en préambule : l'abbé Moulia, animé par une exigence pédagogique, se raconte-t-il vraiment, ne témoigne-t-il pas de la vie en train de se faire, réactualisant au présent par son témoignage des histoires de vie passées ?

⁷⁵ Entretien du 22 août 2015 avec l'abbé Moulia :

« C'est une généalogie assez facile et assez jolie aussi. En faisant un clic sur Pierre Moulia, ... tu remontes rien de moins que jusqu'en 1625, avec un Peyet de Moulia ».

1.2.2.1 La formation de certains noms de maison

Je dirai d'abord que les noms de maison sont formés par la situation ou par le métier, ou par d'autres réalités. *A l'Escomut*, parce qu'il ne se voit de nulle part, *Pòc Airat* parce qu'il est à l'abri du vent, *Bohavent*, *du côté où souffle le vent*. Les cas de figure dans lesquels un cadet va s'installer sont au nombre de deux. Prenons tout d'abord connaissance de l'extrait suivant :

« *E deu costat de Mamà, Mamà que s'aperava Eulalie Sahouret. Qu'èm tanben, en 1385 tanben, a Poey, que i a avut un Sahoras, un capdeth de Sahoras dab ua capdeta que hè Sahouret.* »⁷⁶.

Premier cas de figure. D'après les informations de l'abbé, les noms de *casa* portent un nom auquel est attaché un suffixe diminutif, dont les interprétations varient soit en valeur affective soit péjorative. On retiendra cependant l'hypothèse affective en *-et* ou *òt*⁷⁷. Le cadet dont le nom de la *casa* porte un diminutif a investi des terres qui n'appartiennent pas à la *casa* dont il est issu.

Un autre cas de figure du mariage d'un cadet avec une cadette a été expliqué hors enregistrement. Lorsque la *casa* cédait un morceau de terre pour y installer un cadet, la *casa* ainsi nouvellement créée portait le nom de la *casa-cauç*⁷⁸ auquel on adjoignait un adverbe de lieu. Ainsi, des noms de *casa* tels que *Peyresaubes de baish*, *Peyresaubes de*

76 Entretien du 22 août 2015 avec l'abbé Moulia

« Et du côté de Maman, Maman s'appelait Eulalie Sahouret. Nous sommes aussi, en 1385 aussi, à Poey, il y a eu un Sahoras, un cadet de chez Sahoras avec une cadette, ça fait Sahouret ».

77 La dérivation suffixale est très utilisée en gascon du Béarn.

78 *Casa-cauç* pourrait se comprendre comme maison-mère. La *cauç* est la souche ; ce terme est repris dans les rites propres au mariage et aux enterrements. Il est étudié dans le chapitre III 2.2 Étude des termes *cauç* et *cauceta* : quand un diminutif vient au secours de la justification de l'ordre social.

*haut, Peyresaubes de darrèr*⁷⁹ ont existé. Une partie de la propriété de la *casa* était alors cédée pour installer un cadet.

La manière dont sont nommées les *casas* indique la façon dont elles ont pu se réaliser économiquement.

Cependant, cette identité de la *casa* traduite soit par l'adjonction d'un diminutif affectif, soit par l'ajout d'un adverbe de lieu s'est peu à peu délitée. La désignation du nom de la *casa* par le nom patronymique d'une personne de sexe masculin s'impose avec l'application du code civil de 1804. Un homme dont le patronyme est Rachou-Langlatte désigne un cadet de la *casa* Rachou qui est allé se marier à la *casa* Langlatte. L'expression des transactions économiques par le mariage des cadets s'exprime ainsi :

« *un òmi viengut gendre a ...* »⁸⁰.

La formulation prisée par les cadets afin que leur patronyme apparaisse illustre l'hésitation entre les deux formes de désignation de la *casa*. D'ailleurs, la formulation par un double patronyme permet d'abandonner le primat du nom de la *casa* sur le nom patronymique. La *casa* n'est plus alors cette cellule économique essentielle dans le fonctionnement de la communauté. L'individu signe sa primauté sur la *casa* en tant qu'entité⁸¹.

⁷⁹ *Peyresaubes de baish, Peyresaubes de haut, Peyresaubes de darrèr* signifie Pierre Blanche du bas, Pierre Blanche d'en haut, Pierre Blanche de derrière. La position de la nouvelle *casa* est déterminée par rapport à la *casa-cauç*.

⁸⁰ « *Un òmi viengut gendre a ...* » se traduit par « un homme venu gendre à ... ». L'expression traduit le déplacement des individus vers une *casa*.

⁸¹ Les noms de *casa* désignent les individus qui y vivent soit par leur métier, soit par une particularité du lieu. Citons par exemple Moulia, pour désigner l'endroit où se trouve un moulin, Peyresaubes pour un lieu de pierres blanches, Sarthou pour un tailleur.

1.2.2.2 Des règles communautaires tournées vers la préservation d'un ordre

Les règles communautaires s'observent en creux au travers du récit. C'est le mouvement des membres de la famille, au gré de chacune des générations, qui est donné à voir. Le régime pyrénéen d'aïnesse intégrale qui perdure jusqu'à la fin du XIV^{ème} siècle montre ici l'importance de la parenté dans la production économique de la société paysanne béarnaise (Godelier, 2007 : 91 - 114), soucieuse de conserver l'ordre immuable de la *casa* autour des problématiques de l'héritage (Brunet, 2001 : 427-445). C'est ce que le cheminement des générations illustre. Je citerai les trois exemples évoqués par l'abbé Moulia :

- *E aqueths Moulia, un dequeths, que s'aperava Joseph e que se n'ei anat gendre a Ausseranh, Ausseranh [Osserain] en 1805. Qu'a esposat ua eretèra qui s'aperava Catherine Laborde de Yorye, d'Ausserain [...] »*⁸².

« [...] lo darrèr Capdetou, lo men gran-pair, Lois de Moulia de Yorye d'Ausserain, euh maridat dab Marie Touya. Qu'èran bordèrs a Lichós⁸³ [...] »⁸⁴.

« Aqueth que s'aperava Pauly, Paul, que sortiva de de Perulh d'Augèna e que se n'ei anat gendre a Sahouret de Poey [...] »⁸⁵.

82 Entretien du 22/08/15 avec l'abbé Moulia :

« Et ces Moulia, un de ceux-là il s'appelait Joseph, et il s'en est allé gendre à Osserain, Osserain, en 1805. Il a épousé une héritière qui s'appelait Catherine Laborde de Yorye (Yorye est le nom de la *casa*), d'Osserain [...] ».

83 Le texte du censier de Béarn indique que bien des noms de maison sont basques à Lichos. Les locuteurs étaient probablement bilingues basque-gascon au moment où le grand-père de l'abbé Moulia s'est installé métayer à Lichos.

84 « [...] le dernier, Caddetou, mon grand-père, Louis (de) Moulia de Yorye d'Osserain, marié avec Marie Touya. Ils étaient métayers à Lichos [...] ».

85 « Celui-là, il s'appelait Pauly, Paul, il sortait de chez Perulh d'Ogenne et il est parti gendre à Sahouret de Poey [...] ».

1.2.2.3 Décliner son identité dans le Béarn des XIX^{ème} et XX^{ème} siècles

Cependant, l'observation de ces données ethnographiques révèle également une transformation partielle d'hier à aujourd'hui de la formulation de l'identité de l'individu. Celle-ci comprenait le prénom, auquel un diminutif pouvait être rattaché, signant ainsi le rang de naissance, le patronyme, le nom de la maison, celui-ci pouvant aussi recevoir la dérivation suffixale diminutive en *-et* ou *-ôt*, et le lieu dans lequel il résidait. L'énonciation de l'identité par l'abbé Moulia se conforme à cette norme, par fidélité au temps passé et malgré sa réactualisation dans un temps présent, par souci pédagogique, ou par adhésion tacite à cette formulation de l'identité. Cette habitude de se présenter permet à chacun d'être identifié par rapport aux autres, de suivre ses liens de parenté et sa place dans la société.

L'ensemble des données étant ainsi établi, par l'exposition de la généalogie de l'abbé, des lieux dans lesquels ses ascendants sont nés et ont vécu d'un côté et par l'examen du paratexte d'un autre côté, cela donne d'entrée des indications propres à initier une étude conjointe de la langue et de la société rurale en vallée d'Aspe. Mais avant de s'autoriser à exploiter cette étude, la section suivante se propose de suivre le récit de vie de l'abbé.

2. Le récit de vie

Considérant la manière dont l'abbé Moulia se raconte, j'ai choisi de mettre le récit de vie en perspective au travers d'une focale « langue ». De la multiplicité des approches possibles du récit de vie sous cet angle, j'observerai, au premier plan, la langue béarnaise⁸⁶, langue intime avec laquelle il a noué une relation affective fervente

⁸⁶ Elle est nommée de la sorte par l'ancrage territorial.

et indéfectible, à l'arrière-plan, sa connaissance de la langue basque justifiée par l'histoire de sa famille grand-paternelle, métayers à Charre et à Lichos et par l'exercice de la cure d'un de ses deux oncles à Bergouey.

Ensuite, je réserverai un paragraphe à la place conflictuelle qu'occupe la langue béarnaise dans ses relations à ses pairs, avant d'aborder cette question dans le cadre d'une contextualisation historique, culturelle et religieuse plus large.

2.1 Une tension entre soi et la langue

Une des constantes remarquables du discours de l'abbé Moulia est formée d'une volonté indéfectible à témoigner de la relation qui lie la société et les modes culturels à la langue. Sans doute, l'entretien du 13 janvier 2011 est, en ce sens, l'un des plus féconds.

Le statut d'une langue est intégré de manière intime par les individus. Ainsi, à l'intérieur de sa famille, l'abbé Moulia a pu observer, comme bon nombre de locuteurs gascons, des disparités quant à l'appropriation de la langue. Citons l'abbé Moulia :

« [...] , jo lo los tres hrairs e sòrs purmèrs qui èran vaduts euh en en en en en tres ans, entre 31 e 34, en tres ans, eths euh que parlavan francés tostemps per 'mor quan lo Tonton o la Tantine e 'us parlavan, que responèn en francés, e jo qu'avi gahat tostemps l'abituda de respóner en biarnés, com èri tot sol, e los cosins e los oncles e tot, los vesins, que disèn aus autes :

- Pierrette, Jeannot, et Loulou, toi, e a jo, Pierre, tu ».

Qu'ei atau qui qui qui pòd, qui's pòt compréner mei quin jo èi avut aquera educacion mei biarnesa. Los autes, compréner tot, mes pas parlar. Jo, compréner e parlar. E qu'èi tostemps avut aquera aquera passion deu biarnés tostemps, tostemps, [...] »⁸⁷.

87 Entretien du 13 janvier 2011 avec l'abbé Moulia :

Sur le terrain de la communication feutrée de l'intimité familiale, coexistent les langues française et gasconne. Le clivage initié depuis la conscription, la légitimité accordée à une langue, l'ignorance apposée à la deuxième – l'écriture de la phrase, l'usage des mots témoignent de cette dichotomie - se jouent également à l'intérieur de la plus infime cellule de la société⁸⁸.

« [...] moi, le les trois frères et sœurs aînés qui étaient nés euh en en en en en trois ans, entre 31 et 34, en trois ans, euh, parlaient toujours français parce que, quand le Tonton ou la Tantine leur parlait, ils répondaient en français, et moi j'avais toujours pris l'habitude de répondre en béarnais, comme j'étais tout seul, et les cousins, et les oncles et tout, les voisins disaient aux autres :

« Pierrette, Jeannot, et Loulou, toi et à moi, Pierre, tu »

C'est comme ça que que que peut, que peut se comprendre mieux comment moi j'ai eu cette éducation plus béarnaise. Les autres, tout comprendre mais pas parler. Moi, comprendre et parler. Et j'ai toujours eu cette cette passion du béarnais, toujours, toujours[...] ».

88 Le concept de diglossie a été lancé par FERGUSON dans un article en 1959. Il observe la coexistence dans une même communauté de deux formes linguistiques qu'il baptise « variété basse » et « variété haute ». Le concept de diglossie se décline sous les aspects suivants :

- répartition fonctionnelle des usages : on utilise la variété haute à l'église, dans les lettres, dans les discours, à l'université, etc., tandis qu'on utilise la variété basse dans les conversations familières, dans la littérature populaire, etc. ;
- le fait que la variété haute jouisse d'un prestige social dont ne jouit pas la variété basse ;
- le fait que la variété haute ait été utilisée pour produire une littérature reconnue et admirée ;
- le fait que la variété basse soit acquise « naturellement » (c'est la première langue des locuteurs) tandis que la variété haute est acquise à l'école ;
- le fait que la variété haute soit fortement standardisée (grammaires, dictionnaires ...) ;
- le fait que la situation de diglossie soit stable, qu'elle puisse durer plusieurs siècles ;
- le fait que ces deux variétés d'une même langue, liées par une relation génétique, aient une grammaire, un lexique et une phonologie relativement divergents » (Calvet, 2013 : 36).

Concernant l'extrait présenté, ce sont les deux critères suivants qui corroborent au mieux les propos développés dans l'entretien :

« - *le fait que la variété haute jouisse d'un prestige social dont ne jouit pas la variété basse ;*

- le fait que la variété basse soit acquise « naturellement » (c'est la première langue des locuteurs) tandis que la variété haute est acquise à l'école ;

- *le fait que la variété haute soit fortement standardisée (grammaires, dictionnaires ...) ».*

Le concept de bilinguisme relève du champ psycholinguistique. Il a été confondu dans les premiers temps de la théorisation du concept de diglossie avec celui-ci. La définition du Dictionnaire de Linguistique (Larousse, 1973) distingue les deux concepts et ce qui les rapproche. La situation diglossique qu'illustre le corpus de travail prend en compte les différents paramètres : langue haute et langue basse, ou l'existence d'un conflit entre langue dominante et langue dominée. Un autre conflit est sous-jacent, à l'intérieur même des pratiques linguistiques du gascon, qui se révèlent sur le terrain politique à l'échelle locale, départementale et régionale, et dans le tissu associatif.

Considérons maintenant la distribution des langues dans l'espace communautaire le plus proche de la cellule familiale. Prenons tout d'abord connaissance du témoignage de l'abbé Moulia, qui, tout jeune déjà, observait l'évolution défavorable à la socialisation de la langue gasconne.

« Papà e Mamà qu'èran Monsieur et Madame, en francés, mes Tonton et Tantine, en vivent aqui, eths que parlavan tostemps en biarnés e Papà e Mamà tostemps en biarnés dab eths tanben e dab tota la parentat tostemps en biarnés e Papà e Mamà quan sortivan de l'escòla, dejà dab los purmèrs vesins ne parlavan pas jamei que en biarnés. Mèmas en la cosina de l'escòla a casa, lo monde qui vienèn ne parlavan pas jamei en francés. Entre 42, quan vadoi e dinc a 54 quan partí, la lenga qu'èra lo biarnés. E lo conselh municipal que's hasè en biarnés. E Papà que traduisè de euh deu biarnés entenut au francés escrivut. Mes que's passava atau en totas las comunas dequeth temps »⁸⁹.

Qu'est-ce qui a donc conduit les locuteurs à abandonner leur langue ?

Nous nous trouvons ici dans le cadre d'une communication naturelle. Les individus et les situations qui autorisent l'expression en langue gasconne sont clairement identifiés : le cercle familial et le voisinage. En revanche, aujourd'hui, la communication en béarnais se réfère à l'intime, par la difficulté à en reconnaître les locuteurs. L'identification des personnes possédant des traits linguistiques communs à soi est impossible.

« Abbé Moulia –Quan descobrí jo tà un eretatge dongas ua parentat mei pròche, un un parent qui n'èra pas mei eretèr per'mor qu'èra sonque second cosin que'm digó : jo que'u digoi « Lo notari que l'averé trobat- de qué qu'aquera parentat qu'èra mei

89 Entretien du 13 janvier 2011 avec l'abbé Moulia :

« Papa et Maman étaient Monsieur et Madame, en français, mais Tonton et Tantine, en vivant là eux ils parlaient toujours en béarnais et Papa et Maman toujours en béarnais avec eux aussi et avec toute la parenté toujours en béarnais, et Papa et Maman, quand ils sortaient de l'école, déjà avec les premiers voisins, ils ne parlaient jamais qu'en béarnais. Même dans la cuisine de l'école, à la maison, les gens qui venaient ne parlaient jamais en français. En 42 quand je suis né et jusqu'en 54 quand je suis parti, la langue était le béarnais. Et le conseil municipal se faisait en béarnais. Et Papa traduisait de euh, du béarnais entendu au français écrit. Mais ça se passait comme ça dans toutes les communes de ce temps-là ».

pròche que la soa, - eh òc mes que l'averé costat ». « Costat » dans le sens de prendre du temps. Nous sommes peu de gens à savoir que l'expression « costar », en espanhòu qu'ei parièr veut dire « prendre du temps. » « Be'u costa hèra » ça veut dire que s... il il met beaucoup de temps. N'èm pas dilhèu dètz aci a compréner aquera paraula uei. E e la comprénes, tu ?

F.S.P. – Si, que l'aví entenut, la gran mair qu'ac disè. « Que'u còsta hèra ».

Abbé Moulia – Qu'èm hèra shic de monde ac a saber uei. Euh uei que disen : « Oh, que hica hèra de temps », nosauts que disem : « Que'u costa hèra »⁹⁰.

L'espace communautaire porteur de la langue, acculturé dans un ensemble plus vaste ne donne plus les signes de caractéristiques immédiatement reconnaissables par un individu ou par un groupe d'individus.

La compétence linguistique double du père de l'abbé Moulia, qui officiait comme secrétaire de mairie, cette fonction étant le plus fréquemment attribuée à un instituteur du village, n'oblitére pas le statut des deux langues en présence, *du béarnais parlé au français écrit*, dans l'exercice de sa fonction dans un lieu public.

Si nous portons notre attention sur l'appréhension propre à chacun de la langue gasconne, je conclurai avec quatre remarques qui illustrent l'incompréhension entre les locuteurs d'hier et d'aujourd'hui ainsi que le glissement dans une posture d'étranger à sa propre langue. Le premier extrait illustre les bouleversements qui se sont produits.

90 Entretien du 12 avril 2011 avec l'abbé Moulia :

Abbé Moulia – Quand j'ai découvert pour un héritage donc une parenté plus proche, un un parent qui n'était plus héritier parce qu'il était seulement second cousin, il me dit : moi je lui dis « Le notaire l'aurait trouvé – que cette parenté était plus proche de la sienne – eh, mais cela lui aurait pris du temps ». « Costat » dans le sens de prendre du temps. Nous sommes peu de gens à savoir que l'expression « costar », en espagnol, c'est la même chose veut dire « prendre du temps. » « Be'u costa hèra » ça veut dire que s... il il met beaucoup de temps. Nous ne sommes peut-être pas plus de dix ici aujourd'hui à savoir cette expression. Est-ce que tu la comprends, toi ? »

F.S.P. - Oui, je l'avais entendue. Ma grand-mère le disait.

Abbé Moulia – Nous sommes très peu de monde à le savoir aujourd'hui. Euh, aujourd'hui, on dit : « Oh, que hica hèra de temps » [calque de la langue française], « Il met beaucoup de temps », « Que'u còsta hèra » ».

« [...] E que 'm disi tanben quin lo monde avèn aqueth dequò de dise 'n, de diser euh :

- Òh, ací, ne 's ditz pas.

Euh quan parlavan ací, quan disi :

- Ne 'm vaga pas.

- Mossur curèr, ací, ne 's ditz pas, que disem «n'èi pas eth temps.»»

Pas briga vertat. Eths vielhs que disèn :

- Ne 'm vaga pas. o

- Non soi pas esvagat. »⁹¹.

Le deuxième extrait illustre l'impossible transmission d'une langue authentique aux tournures idiomatiques propres et non calquées sur la syntaxe de la langue française, faute d'un nombre de locuteurs conséquent qui soit en capacité de la transmettre et d'une existence marginale dans le champ social.

«Mes que 'm disi tanben euh la la luenga euh que va demorar com euh ua segonda luenga mes question de déqueras expressions euh hèra biarnesas que van, per jo, que son déjà drin despareiscudas. Jo que soi deus darrèrs a las saber, [arriders] dab quauques autes, eh soi pas lo sol, mes qu'èm deus darrèrs a aver guardat aqueras expressions vielhas »⁹².

91 Entretien du 20avril 2011 avec l'abbé Moulia :

« Et je me dis aussi combien les gens avaient cette façon d'en dire, de dire, euh :

- Oh, ici, cela ne se dit pas.

Et quand on parlait ici, quand je disais :

- Je n'ai pas le temps [ne'm vaga pas]

- Monsieur le curé, ici, ça ne se dit pas, on dit « Je n'ai pas le temps » [n'èi pas eth temps]

Ce n'est pas vrai du tout. Les vieux disaient :

- Je n'ai pas le temps [ne'm vaga pas] ou

- Je ne suis pas libre ».

92 Entretien du 16 septembre 2011 avec l'abbé Moulia :

« Mais je me dis aussi, euh la la langue euh, elle va rester comme euh une seconde langue mais question de de ces expressions euh très béarnaises, elles vont, à mon avis, elles sont déjà un peu disparues. Moi, je suis dans les derniers à les savoir, [rires] avec quelques autres, eh je suis pas le seul, mais nous sommes dans les derniers à avoir gardé ces vieilles expressions ».

Enfin, deux extraits qui exemplifient le terme du processus de la perte de la langue, jusqu'à douter soi-même de la justesse et de la véracité de sa propre langue, montrent combien la langue de l'entourage induit et impose un sentiment d'étrangeté à soi-même. Le récit de l'abbé est émaillé de ce type de réflexions. Citons pour commencer un extrait de l'entretien du 18 février 2012 :

« E e l'aute dia que que que nhaute que'm digoi : « N'ès pas de la medisha civilizacion, eh ! », que digoi a un òmi euh em « Quan ei qui pensas pujar ? » Euh, que i a dètz ans, tots qu'averén comprés que vole... « Quan ei qui vas vièner ? » per'mor tà vièner tà la valea que cau pujar. E e tots que disèn « pujar tà la valea. Eth que comprendó « pujar » dens lo sens de « carrière ». « Oh, non pensi pas jo a pujar. »

Que'm digoi « Praube Pierre, que va càler cambiar de faïçon de parlar, eh ! » Que que aqueth biarnés que s'ei hèra hèra pergut mes qu'ei ligat tanben a ua faïçon hèra hèra euh de quauque còp de viver »⁹³.

L'extrait suivant illustre le doute qui assaille l'abbé en tant que locuteur béarnais de langue maternelle, dans l'entretien du 29 juin 2014. Je le questionnai à ce moment-là sur les représentations qu'il se faisait de l'aboutissement de notre travail de collectage :

« Abbé Moulia – Euh, (que) caléré que sie euh, d(r)in un libe de de de de oui, de har brempar causas qui qui son pergudas.

F.S.P. – Mmm.

Abbé Moulia – Euh, mots, hèitas, vita, euh jo qu'ac vedi atau... per'mor euh jo que soi segur d'estar un deus darrèrs temoenhs de de çò d'abans.

F.S.P. – Òc.

93 Entretien du 18 février 2012 avec l'abbé Moulia :

« Et l'autre jour, un un un autre, je me dis : « Tu n'es pas de la même civilisation, eh ! Je dis à un homme euh em « quand est-ce que tu penses monter ? » Euh, il y a dix ans, tout le monde aurait compris que je voul... « Quand est-ce que tu vas venir ? » parce que pour venir dans la vallée il faut monter. Et tous disaient « monter dans la vallée ». Lui, il comprit monter dans le sens de « carrière ». « Oh, non, je ne pense pas moi à monter. »

Je me dis : « Pauvre Pierre, il va falloir changer de façon de parler, eh ! » Ce ce ce béarnais, il s'est beaucoup beaucoup perdu mais il est lié aussi à une façon très très euh d'autrefois de vivre. »

Abbé Moulia – Euh, pas per'mor de l'aver vischcut sol, que n'i a hèras com jo, mes que s'an, mes tirat de l'idea a a cent per cent, e quan essaji de har brempbar causas, mes euh, qu'ei com si si hesí istuèras»⁹⁴.

La distribution des langues, celle de l'intimité familiale, la langue territorialisée en Gascogne et la langue française clarifie les problématiques liées à la diglossie face à la langue française. Les mutations sociales et la raréfaction du nombre de locuteurs participent également de la fragilisation de l'expression en langue gasconne. La réticence que l'abbé observe dans son entourage, tant familial que professionnel sonne comme un paradoxe dans le département des Pyrénées Atlantiques que deux langues se partagent.

2.2 Un espace linguistique fécond

2.2.1 Des territoires aux identités doubles

Notre recherche s'ancre dans une région dans laquelle les langues préexistent aux frontières politiques. Telle est la réflexion que l'on peut également lire dans la revue de sociolinguistique en ligne Glottopol⁹⁵ :

« Dans la plupart des situations européennes, les langues se sont formées et diffusées avant que ne soient tracées, puis stabilisées, les frontières des États modernes et la transmission intergénérationnelle de ces langues n'a pas été affectée par la scission territoriale de leur aire. »

94 Entretien du 29 juin 2014 avec l'abbé Moulia :

« Abbé Moulia – Euh, il faudrait que ce soit euh, un peu un livre de de de oui, de faire souvenir de choses qui sont perdues.

F.S.P. – Mmm.

Abbé Moulia – Euh, des mots, des faits, la vie, euh moi je le vois comme ça... parce que euh je suis sûr d'être un des derniers témoins de ce qui est relatif à avant.

F.S.P. – Oui.

Abbé Moulia – Euh, pas parce qu'il n'y a que moi qui l'aie vécu, il y en a beaucoup comme moi, mais ils se sont employés à l'oublier à cent pour cent, et quand j'essaie de faire rappeler de quelque chose, mais euh, c'est comme si je racontais des histoires ».

95 http://glottopol.univ-rouen.fr/numero_4.html, juillet 2004

Il en est ainsi du basque dont l'aire linguistique s'étend des deux côtés des Pyrénées. Elle investit quatre provinces en Espagne, Guipúzcoa, Viscaya, Alava et Navarre, et trois en France, Labourd, Basse-Navarre et Soule. C'est la Soule qui retiendra mon attention, pour ses frontières avec le Béarn, du nord de Sauveterre de Béarn, puis de Navarrenx, longeant l'ouest de la vallée de Barétous jusqu'au sud à Sainte Engrâce. Les terriers du XV^{ème} siècle, consultés et étudiés par Txomin PEILLEN (1989 : 109) révèlent qu'il serait imprudent d'établir une taxinomie des villages limitrophes. Il démontre en revanche l'impossible distribution des territoires au rapport de leur gasconitude ou de leur basquitude. Parmi les communes citées dans la biographie de l'abbé Moulia, prenons pour exemple les communes de Osserain⁹⁶, Rivareyte et Gestas, voisines de Sauveterre en Béarn et de Navarrenx. Elles présentent une toponymie gasconnisée. Le terrier de Montory, limitrophe de Lanne-en-Barétous précise quant à lui :

« Trente-et-un noms sur cinquante-cinq sont basques, mais déjà on note une implantation béarnaise appréciable qui se maintiendra jusqu'à nos jours, nombre de Montoriens parlant aussi bien le basque que le béarnais, mais avec des quartiers plus basques les uns que les autres de nos jours [...] » (1989 : 111).

96 Voir note 6.

Dernier toponyme de cette zone frontalière appelée ici « *charnègo* »⁹⁷ sur lequel je souhaite m'attarder, celui de « Charre » se trouve dans un territoire qualifié de « Béarn basque débasquisé » par Txomin PEILLEN.

« Dans cette commune, la majorité des maisons portaient des noms basques. [...] Cette localité est actuellement de langue gasconne » (Peillen, 1989 : 116).

2.2.2 Des individus qui le peuplent

Les relations économiques entre locuteurs de langue basque et de langue gasconne ont contraint les individus à apprendre la langue du territoire linguistique voisin. C'est ainsi que bon nombre de paysans, de maquignons et d'artisans faisaient montre d'habileté linguistique dans cette période où le français n'avait pas le statut de langue intermédiaire. C'est probablement pour cela, outre les relations entretenues avec les prêtres de la partie basque des Pyrénées-Atlantiques, que l'abbé a développé un intérêt particulier pour la langue basque.

À propos de la branche paternelle, l'abbé Moulia précise dans l'entretien du 13 janvier 2011 :

⁹⁷ Le mot « *charnègue* » est absent du *Dictionnaire historique de la langue française* d'Alain REY. Jean SEGUY cite Y. Malkiel « *Sans qu'on puisse en fixer clairement l'étymologie, il semble bien que le mot français soit à l'origine de toute la série [« lévrier bâtard », fin du XVII^{ème} siècle, charnègue] : les noms de race de chevaux, de chiens sont extrêmement voyageurs, et celui-ci a dû pénétrer en Occitanie et en Espagne où il aura pris des valeurs péjoratives.* » Séguy Jean. III. *The Modern language Review*, 1949. - P. 379 : Y. Malkiel, *The etymology of hispanic churniego, churriego, chorniego*. In: *Annales du Midi : revue archéologique, historique et philologique de la France méridionale*, Tome 62, N°10, 1950. p. 208. [en ligne] www.persee.fr/doc/anami_0003-4398_1950_num_62_10_5824_t1_0208_0000_2
Le dictionnaire PALAY, page 228, précise, quant à lui : « *charnègou,-gue* ; - Métis ; prend souvent un sens méprisant ; désigne parfois un hors-venu, un étranger à la commune où il s'est marié, établi ; un non-autochtone ; à Barrèges, bâtard, fils de bâtard et dont le grand-père était bâtard aussi ; c'est donc un bâtard au 3ème degré ».

« Alavetz, Loïs de Moulia e Maria de Touya [los gran-pairs], tots dus qu'èran partits, l'un vailet e l'auta goja, en Vascoat, entà aprèner lo vasco çò qui èi dejà dit que crei en nhautè dequò e qu'ei atau qui l'èi sabut per noste »⁹⁸.

Une migration économique analogue s'observe du côté de la branche maternelle. Le grand-père maternel se déplace en Soule pour des travaux saisonniers. Dans le même entretien, l'abbé Moulia témoigne :

« E ... aqueth gran pair tanben, euh eth qu'èra hilh de Poey, Sahouret de Poey e com la mea gran mair qu'èra capdèta de Jasses, deth Bignau de Jasses que s'avèn crompat aqueth ben de l'isla e lo men gran pair qu'anava har hèra de copas de boès au Vascoat, deu costat de Sent Just Ibarre. Tot aqueth vath deu còl d'Osquish. Çò qui hè que eth, dab un oncles men tanben, lo qui segava lo mei dab eth, shens parlar vasco, que'n sabèn hèra de mots »⁹⁹.

Les cadets de la famille s'établissent métayers. Une des arrière-grands-mères de la branche maternelle s'est ainsi installée à Lichos, en Soule. Lisons la transcription du document :

« Per'mor [l'oncle curèr] qu'avè conegut mei eth la mair deu papà, la gran-mair deu papà, la mair dequera dequera mair de papà, la mea arrèr-gran-mair donc qui s'aperava era Catherina de Chibas, que crederí que vieneré de Salias, mes shens n'estant solide, mes qu'avèn viscut lo lo temps de bordelatge a Lichòs e après, a penas, d(r)in, behida, a Charritte de Bas »¹⁰⁰.

98 Entretien du 13 janvier 2011 avec l'abbé Moulia :

« Alors, Louis Moulia et Marie Touya [les grands-parents] étaient partis tous les deux au Pays Basque pour apprendre le basque, ce que j'ai déjà dit je crois dans un autre entretien et c'est ainsi que je l'ai appris chez nous ».

99 « Et ce grand-père aussi, lui il était fils de Poey, Sahouret de Poey, et comme ma grand-mère était cadette de Jasses, ils avaient acheté ce bien de l'île et mon grand-père allait faire beaucoup de coupes de bois au Pays Basque, du côté de Saint Just Ibarre. Toute cette vallée du col d'Osquich. Ce qui fait que, avec un de mes oncles aussi, celui qui sciait le plus avec lui, sans parler basque, ils en connaissaient beaucoup de mots ».

100 Entretien du 13 janvier 2011 avec l'abbé Moulia :

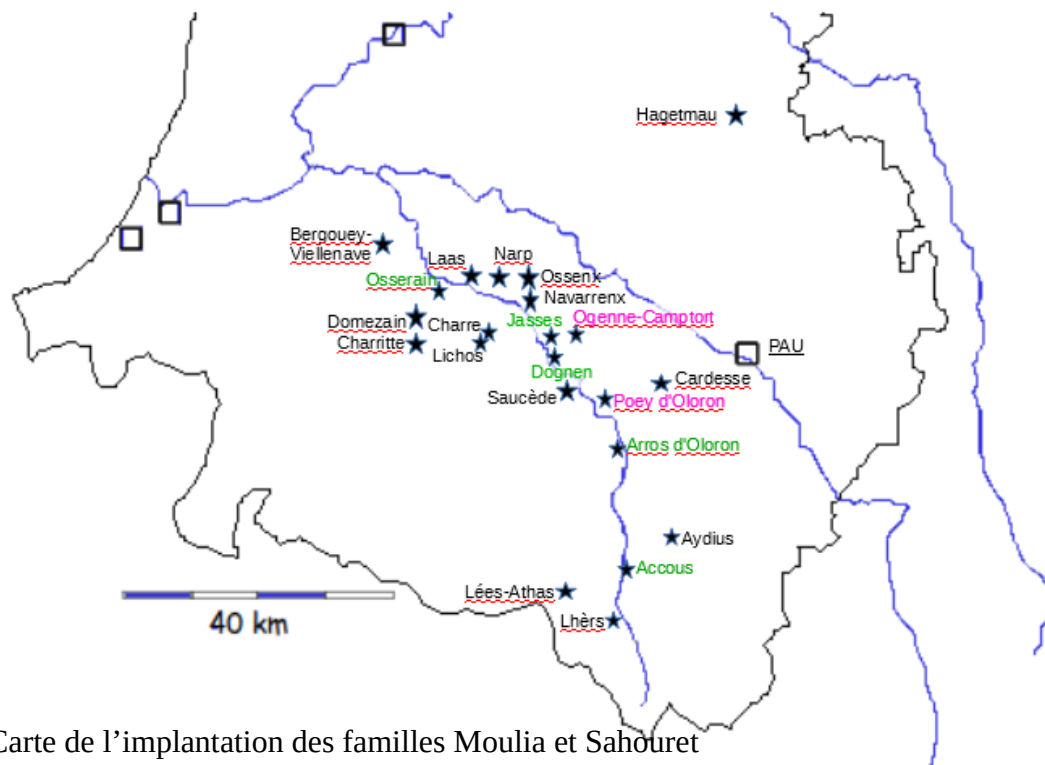
« Parce que [l'oncle curé] avait mieux connu la mère du papa, la grand-mère du papa, la mère de cette de cette mère de papa, mon arrière grand-mère donc qui s'appelait elle Catherine Chibas, je pensais qu'elle venait de Salies, mais sans en être sûr, ils avaient vécu leur temps de métayage à Lichos, et après, à peine un peu peut-être à Charrite-de-Bas ».

Les grands-parents paternels s'installent enfin à Jasses, village natif de l'abbé Moulia, dans lequel ses parents exercent leur fonction d'instituteurs.

« Alavetz Pépé et Mairaine donc que's maridèn, dongas que's demorèn a Lichòs, après a Charrite de Bas e qu'ei dequiu enlà que se'n viengón a Jasses, bordèrs deu castèth »
¹⁰¹

L'installation à Jasses, dans un espace de langue maternelle, constitue pour la famille de l'abbé Moulia un point d'orgue dans les migrations économiques successives. Les territoires limitrophes de Jasses, Charre, Charrite de Bas et Lichos sont compris et intégrés par la famille de l'abbé comme des territoires bascophones, réflexion qui vient en dissonance de l'analyse proposée par Txomin PEILLEN dans *Toponymie gasconne en Pays Basque et basque en Béarn limitrophe*. Encore faudrait-il considérer les angles d'approche du sujet, d'un travail d'archiviste à l'expression du témoignage d'un espace vécu comme bascophone, et peut-être vecteur, non seulement d'un capital économique mais aussi d'un capital symbolique.

101 Entretien du 13 janvier 2011 avec l'abbé Moulia :
« Alors Pépé et Mairaine donc se marièrent, donc ils habitèrent à Lichos, après à Charrite-de-Bas, et c'est de là qu'ils arrivèrent à Jasses, fermiers du château ».



Carte de l'implantation des familles Moulia et Sahouret

Lieu de naissance de la lignée paternelle

Lieu de naissance de la lignée maternelle

Lieux de vie et de naissance d'ancêtres et/ ou de parents éloignés

2.2.3 Une écologie linguistique déséquilibrée

De la même façon que le témoignage conduit à observer une partition des usages de la langue en fonction des cercles familiaux et communautaires, l'usage ne résistant pas à un éloignement spatial important du village, Yves LE BERRE, dans *Langues et usages sociaux en Basse-Bretagne* (1995), pose des définitions qui permettent de poursuivre l'analyse de la partition des langues du point de vue du champ disciplinaire de la socio-linguistique.

Il considère deux dimensions du langage, « *la considération des faits de langue comme un système* » et « *comme ensemble structuré de paroles individuelles* ». Le champ de la socio-linguistique s'exerce ici, « *dans ce large espace laissé libre entre système et parole* » (1995 : 98).

Dans l'étude particulière des usages sociaux du breton, il distingue trois niveaux d'idiome :

« Nous appelons badume l'idiome qui correspond au niveau économique élémentaire du marché agricole. Fluctuant à l'extrême, toujours restreints à l'oralité, les badumes constituent l'objet d'étude de la géographie linguistique. Ils ne sont pas nommés par leurs usagers autrement que comme « ce qu'on dit chez nous », ce que signifie justement ' badum ' en breton.

Nous appelons standard l'idiome d'une institution fonctionnant à l'échelle d'une région plus vaste. Le standard gomme partiellement la variation spatiale et sociale des badumes dans le but de créer un espace de communication qui corresponde à cette institution, à l'usage de ceux qui ont besoin de l'écriture dans une société encore massivement analphabète.

Enfin nous appelons norme l'étape ultime d'intégration des standards sous l'autorité d'un État national moderne. C'est le diocèse ou la province qui donne son nom au standard, l'État qui prête le sien à la norme » (1995 : 98-99).

L'analyse faite par Yves LE BERRE trouve illustration dans les propos du collectage. Ainsi, l'abbé Moulia, conscient d'usages hyper-localistes, formule-t-il cette restriction concernant les critères de consignation des termes employés dans des registres qui lui paraissent spécifiques – dans le cas présent, les deux termes sont communs à l'ensemble du territoire linguistique gascon ; le terme « *reishenc* » présente malgré tout une triple déclinaison : « *reishen* », « *reishenc* » et « *reishengue* » :

« Que soi curios de véder parièr si euh « avalut » e « reishenc » ei en Simin Palay. [Que's lhèva]. Que m'estoneré hèra. « Reishenc » qu'ei dilhèu euh tròp de... local com disen, mes qu'i pòt estar tanben »¹⁰².

Revenons cependant à l'analyse des usages sociaux de la langue. De ce qu'il est possible d'observer directement, les espaces de langue de niveau élémentaire ont disparu en Béarn et probablement ailleurs, les processus de mutation de la société étant identiques. Bien entendu, l'espace économique subsiste, de langue française majoritairement. La disparition de cet espace linguistique, conjoint à des tentatives de réappropriation et de réinstallation de la langue sur la scène sociale engendre des réactions provoquées par une diglossie interne à la langue occitane elle-même. Entre rejet et acculturation, des crispations s'installent qui se jouent sur l'usage et la légitimation des deux niveaux de langue déterminés en Béarn, d'une part celui qui serait équivalent au « badume » breton, une langue de niveau élémentaire par sa fonction de relation sociale et économique de proximité, d'autre part, un niveau de langue standard, stratifié par les tentatives de normalisation successives. Tous les locuteurs ne manifestent pas le désir de s'approprier les deux registres, élémentaire et standard. La grande majorité de ceux-ci a conscience d'une langue qu'ils font leur et ignorent ou éprouvent de l'aversion pour l'autre niveau. Et pourtant, comme l'affirme Yves Le BERRE,

« nous considérons même que la diglossie est le mode normal d'existence d'une conscience linguistique. Chaque locuteur dispose de deux registres de communication utilisés respectivement dans les contextes de parité et de disparité. Le premier, essentiellement limité à l'oralité, est familier et exige la présence d'un interlocuteur. Le second,

102 Entretien du 11 décembre 2010 avec l'abbé Moulia :

« Je suis tout de même curieux de savoir si « avalut » [perche qui maintient le fourrage sur un char] et « reishenc » [pourceau mâle] sont dans [le dictionnaire de] Simin Palay. [Il se lève] Cela m'étonnerait beaucoup. « Reishenc » est peut-être trop ... local comme on dit, mais il peut tout de même y être ».

fondé sur l'écriture, est formel et possède une capacité de communication universelle au sein de la formation sociale » (1995 : 99).

Comment donc considérer ce refus, ce clivage, de part et d'autre, qui crée des conflits entre locuteurs et scripteurs béarnais aujourd'hui ? Est-ce vraiment un refus ou plutôt une incapacité structurelle à même formaliser un refus ? Ce questionnement se considère ici au travers de l'apport du témoignage de l'abbé Moulia, se faisant une fois rapporteur d'un processus observé depuis son enfance, une autre fois prenant position. Qu'est-ce qui a donc été ôté, à la périphérie de la langue, de la structure de son espace de communication ?

Deux hypothèses s'offrent à l'analyse au travers du prisme de la notion de communauté et du concept d'origine. Ce sont des filigranes du témoignage du processus de la diglossie observé et livré par le récit de l'abbé Moulia, constituant une de ses préoccupations majeures.

2.2.3.1 La communauté, une assise linguistique

Considérons tout d'abord l'hypothèse d'une assise communautaire de la langue. Dans l'entretien du 20 octobre 2012, l'abbé Moulia, au détour d'une réflexion sur le sentiment d'une humanité et d'une spiritualité plus prégnantes autrefois tempère cependant :

« Qu'ei segur que pertot çò qui ei de tribalhar amassa, mei que tribalhar amassa, pensar amassa, quan quauqu'un avè meishants ahars en un vilatge, los vesins que'n parlavan e qu'essajavan de véder, vam donc si quauqu'arren e's podè har. T'aví parlat dequeth paisan...

[...]

... Eh, aquò que l'èi vist hèra de còps, hèra de còps. Ne vòu pas diser de qu'èran sents. Qu'èran pecadors tanben, lo monde, mes qu'ei segur qu'avèn aqueth costat, euh, que's

pòt diser mei tribal, mei clanique, un sens d'apartièner a un grope, l'appartenance à un groupe... »¹⁰³.

Aussi, je m'interroge sur le lien de cause à effet entre le sentiment et éventuellement la revendication d'appartenance à un clan, à une communauté clairement identifiée par des traits culturels et la langue qui en est la toile de l'arrière-plan.

Dans un contexte de diglossie où la langue se vide de ses signifiés, gardant l'enveloppe de ses signifiants, invalidant à la fois une grande partie de son lexique et repoussant le modèle sociétal qui lui est attaché, dans l'incapacité à produire un nouveau lexique, fût-t-il reconnu dans un contexte attrayant d'importation de nouveaux codes linguistiques et sociétaux, la langue donc étaye sa défense autour du concept d'« origine », seul habilité à certifier le « bien parler ». L'abbé Moulia puise dans ses nombreux souvenirs une anecdote qui illustre cette notion de « bien parler » et les règles qui lui sont attachées.

« E com jo diseri, e euh perché n'an pas mei aperat cadèira o cadièra o carrièr, la chaise, per'mor las chaises de uei ne correspondèn pas a la cadèira d'abans. Ua hemna d'Accós que n'ac hè hèra plan comprèner shens voler. Que digoi :

- Mes, ne's ditz pas cadèira, aci ? »

- Ah, òc, òc, mes la cadèira n'èra pas atau, mossur curèr, ...

[...]

103 Entretien avec l'abbé Moulia du 16 avril 2011 :

« Il est certain que partout, au sujet de travailler ensemble, plus que travailler ensemble, penser ensemble quand quelqu'un faisait de mauvaises affaires dans un village, les voisins en parlaient et ils essayaient de voir, voyons si quelque chose pouvait se faire. Je t'avais parlé de ce paysan ...

[...]

Et cela, je l'ai vu beaucoup de fois, beaucoup de fois. Cela ne veut pas dire que c'était des saints. Ils étaient pécheurs aussi, les gens, mais c'est sûr qu'ils avaient ce côté, euh, ça peut se dire plus tribal, plus clanique, un sens d'appartenir à un groupe, l'appartenance à un groupe... ».

Em, per'mor, euh, si comprenes aquerò, que comprenes ua de las grans basas de la francizacion, deth franchimandís deth biarnés »¹⁰⁴.

2.2.3.2 Le trinôme diglossie - langue - origine

Dans l'entretien de l'abbé Moulia du 17 mars 2012, l'illustration et l'explication du concept de diglossie se doublent du marqueur « langue », qui jalonne l'ensemble du corpus, et du concept « origine » qui y occupe de même une place manifeste. L'expression de la nature diglossique d'une situation s'exprime par la langue française, déterminant une ligne de séparation entre les locuteurs . Ainsi, sa biographie nous livre l'anecdote suivante :

« Mes tà't diser drin quin se pèrd eth biarnés, quan passavi jo eth biarnés au bac, ne ne valè pas com uei, que valè sonque si avè ua mencion... »

[...]

« ... jo qu'èi passat eths dus bacs shens mencion, e dongas, ne m'a pas servit a d'arren, arren mes que d'aver hèra de plaser de passar eth biarnés en euh, en, au bac. E eths dus còps eths professors que'm don, er un nau sus dètz, l'aute dètz e nau sus vint tà non pas dar dètz sus dètz o vint sus vint, en me disent :

- Excusez-moi, mais je ne comprends pas ce que vous dites ! »¹⁰⁵.

104 Entretien du 14 juin 2012 avec l'abbé Moulia :

« Et moi je dirai ainsi pourquoi on (ils) n'ont plus appelé cadèira ou cadièra o carrièr, la chaise parce que les chaises d'aujourd'hui ne correspondent plus à la chaise d'avant. Une femme d'Accous me l'a bien fait comprendre sans le vouloir. Je dis :

- Mais on ne dit pas cadèira ici ?

- Ah, oui, oui, mais la cadèira n'était pas comme ça, monsieur le curé,...

[...]

Em, euh, parce ce que si tu comprends ça, tu comprends une des grandes bases de la francisation du béarnais, du baragouinage français ».

105 Entretien du 26 janvier 2013 avec l'abbé Moulia :

« Mais pour te dire un peu combien se perd le béarnais, quand je passais moi le béarnais au bac, il ne ne comptait pas comme aujourd'hui, ça valait seulement s'il y avait une mention ... »

[...]

« ... moi j'ai passé les deux bacs sans mention, et donc, cela ne m'a servi à rien, seulement que d'avoir beaucoup de plaisir de passer le béarnais au euh, au, au bac. Et les deux fois les professeurs me donnèrent, l'un neuf sur dix, l'autre dix-neuf sur vingt, en me disant :

Pour bien illustrer son propos, l'abbé Moulia puise dans son histoire personnelle, et se place en spectateur des mutations de sa propre langue. Quand la référence qui s'offre à l'observateur ne déborde ni du cadre spatio-économique de son usage, ni de son cadre oral, la conscience des mutations ne peut se développer au-delà du simple constat des changements et se heurte au cadre de la langue de niveau élémentaire, orale, et à sa fonction si particulière au sein de la communauté. Lisons un extrait de l'entretien du 17 novembre 2010 :

« Per exemple, un dia en Aussau, per Nosta Dama qu'èri engüera seminariste, dongas que i a hèra d'annadas, qu'èri tornat a casa en'm disent qu'aví entenut ua hemna díser a nhauta « Jo tanben qu'èi la pelha de casa, mes que l'èi tota arlada ». E n'aví pas jamei entenut aqueth nom d'arlat. Mamà e Tantina que disèn « mitat ».

[...]

« Que disèn « mitat », « mité », mes que sabèn que « arlat » que volè díser « mité ». Mes que i a, aquò qu'èi hèra important, que i a tota ua generacion de monde qui passa euh la soa vita en saber mots shens los emplegar, mes que 'us sabèn per 'mor que 'us avèn entenuts de de dab los pairs e mairs abans e en n'emplegant pas aqueths mots, non 'us pòden pas tanpòc deishar aths autes, joens, çò qui hè que los joens que van díser e en aqueste país, en aqueste vilatge, en aquesta region, en aquesta valea non s'emplegavan pas.

E òc que s'emplegava, mes quan i èran Mairaine et Parrain, quan i èran euh eths grans pairs, voilà aquò qu'èi hèra important »¹⁰⁶.

- Excusez-moi, mais je ne comprends pas ce que vous dites ! ».

106 Entretien du 17 novembre 2010 avec l'abbé Moulia :

« Par exemple, un jour en vallée d'Ossau, pour la fête de Notre Dame, j'étais encore séminariste, donc il y a beaucoup d'années, j'étais rentré à la maison en me disant que j'avais entendu une femme dire à une autre « *Jo tanben qu'èi la pelha de casa, mes que l'èi tota arlada* » [« Moi aussi j'ai les vêtements de la maison mais je les ai tout mités »]. Et je n'avais jamais entendu ce nom d' « *arlat* ». Maman et Tantine disaient « *mitat* ».

[...]

Elles disaient « *mitat* », « *mité* », mais elles savaient que « *arlat* » voulait dire « *mité* ». Mais il y a cela qui est très important, il y a toute une génération de gens qui passent euh leur vie à savoir des mots sans les employer, mais ils les savaient car ils les avaient entendus de de avec les pères et les mères avant et sans employer ces mots, ils ne pouvaient pas non plus les laisser aux autres, les jeunes, ce qu'il faut que les jeunes, ils vont dire et dans ce pays, et dans ce village, et dans cette région, dans cette vallée, cela ne s'employait pas.

Mais oui, on les employait quand il y avait Mairaine et Parrain, quand il y avait euh les grands-parents, voilà, ça c'est très important ».

Il faudrait donc pouvoir s'outiller d'autres paramètres d'observation, de tri, de réflexion que celui qui se réfère à un espace concevable à l'échelle humaine et à un usage dédié. On comprend ici alors beaucoup mieux pourquoi les locuteurs « natifs » rechignent alors à parler hors du contexte dans lequel ils se représentent l'usage de la langue. Le cadre de cette langue élémentaire enferme la réflexion sur le concept d'« origine » et contient les germes de son auto-dénigrement par les locuteurs eux-mêmes.

Le concept d'« origine » se développe en deux acceptions dans l'extrait présenté : il ne s'agit pas d'une origine temporelle immémoriale, sinon de l'échelle d'une génération dans laquelle la mémoire humaine se confond avec la certification de l'origine. Le 17 mars 2012, une nouvelle fois, l'abbé livre cette réflexion :

« Que pensi que soi e deths darrèrs, pas lhèu eth darrèr mes deths darrèrs a l'aver entenut ; acotir ; entenut a Accós. Alavetz, uei que diserem aquerò ; tots que diserèn : « N'ei pas de cí. ». Non, per 'mor eth monde que confonden estar de cí e brembà's »¹⁰⁷.

Quoi qu'il en soit, les deux registres de langue, « badume » et « standard » interfèrent probablement dans un jeu d'« inclusion-exclusion » de ces deux registres. Ce jeu définit, dans l'étude d'Yves LE BERRE,

« à notre avis, d'un point de vue socio-linguistique, le français contemporain » (1995 : 99).

À l'exemple de cette citation, j'oserai l'analogie avec la langue gasconne contemporaine, celle-ci étant à la fois le produit d'une négociation entre les différents registres de langue, eux-mêmes soumettant leur survie, leur existence, leur

107 Entretien du 17 mars 2012 avec l'abbé Moulia :

« Je pense que je suis et des derniers, peut-être pas le dernier mais des derniers à l'avoir entendu ; acotir ; entendu à Accous. Alors, aujourd'hui, on dirait ceci ; tous diraient : « Ce n'est pas d'ici ». Non, parce que les gens confondent être d'ici et se rappeler. »

développement, à la pérennisation des besoins sociaux auxquels ils sont attachés. Cela donne en conséquent à exprimer la diglossie au sein d'une même langue dans le domaine de la tractation du partage des pouvoirs. Elle ne se choisit pas, elle s'impose dans les représentations, tant celles des locuteurs que celles des acteurs politiques.

Pour une partie des locuteurs, le processus d'identification à une langue donnée, lorsqu'elle ne présente pas la légitimation du pouvoir en place, et c'est la situation des langues régionales de France, passe alors à la fois par la transmission familiale et par l'appartenance à un terroir particulier. C'est le sens des propos de l'abbé Moulia expliquant les lieux d'expression de et en langue gasconne. Au cours de notre rencontre du 20 avril 2011, il livre ceci :

« ... mes que cau díser tanben que la luenga qu'èra heita tà un moment on lo paisanis èra la vita de tot lo monde, hèra d'expressions, las cau conéisher atau, e coneishes l'expression o te n'èi dejà parlat « desentenut com un arrascle ? »¹⁰⁸.

Yves LE BERRE considère que les registres de langue « badume » et « standard » ne s'opposent pas. Il n'y a pas de concurrence entre eux. En Béarn, l'observation des deux registres de langue s'exerçant de manière autonome, dans la sphère sociale et économique à laquelle son usage est dévolu, conclut à une affirmation similaire, chacune des sphères sociales entretenant peu de relations avec l'autre, par absence de nécessité sociale ou économique. Le français a sans doute joué sur ce plan le rôle de langue-relais.

108 Entretien du 20 avril 2011 avec l'abbé Moulia :

«... mais il faut dire aussi que la langue était faite pour un moment où la paysannerie était la vie de tout le monde, beaucoup d'expressions, il faut les connaître ainsi, est-ce que tu connais l'expression, ou est-ce que je t'en ai déjà parlé, « de mauvaise foi comme une herse » ?

2.2.3.3 Les enjeux de la discorde : délimiter des lignes de tension

Le conflit manifesté pour la langue d'oc, et plus particulièrement la langue gasconne, d'abord par sa singularité linguistique relative au sein de l'espace linguistique occitan (Bec, 1978), mais aussi de par la reconnaissance, l'identification des personnes à un espace dédié, choisi, investi et reconnu ne se résout pas seulement autour de débats scientifiques linguistiques. D'autres terrains de conflits préexistent à une négociation simplement linguistique, dont on pourrait penser qu'elle jouerait le rôle d'un arbitre pacificateur.

2.2.3.3.1 *Des signes de non-reconnaissance*

Le conflit pour la langue gasconne se manifeste dans les enjeux produits par le processus d' « inclusion-exclusion », repoussant de l'analyse la relation intime qui lie le jeu économique à sa langue. Le processus d' « inclusion-exclusion » détermine un nouvel équilibre, réalisation duquel les locuteurs du registre « badume » ont été exclus, du fait de cette position autonome au regard des autres registres de langue. Dès lors, l'élaboration puis l'avènement sur le marché de la communication de ce nouveau registre « paritaire » (Le Berre, 1995 : 99)¹⁰⁹ n'est pas reconnu par les locuteurs de ce registre « élémentaire » comme familier et efficient pour la communication entre pairs. Toutefois, à l'inverse, l'abbé Moulia livre, dans l'entretien du 2 avril 2011, donnant un témoignage direct, sa conscience de l'usage de termes hyper localistes et désuets sur lesquels se sont fondées un grand nombre d'identités villageoises, assorties du sentiment de l'unicité et de l'originalité :

109 Yves LE BERRE précise : « *Le contexte de parité essentiellement limité à l'oralité, est familier et exige la présence d'un interlocuteur. Le second, fondé sur l'écriture, est formel et possède une capacité de communication universelle au sein de la formation sociale* » (1995 : 99).

« En parlant de « *paraguet* », que l'èi entenut arren mei qu'a casa, jamei jamei aulhors mei e qu'èra tà dïser « distrait ». « Distrait », « distrait », la la traduccion qui ... l'èi pas lejuda enlòc, hein, que vam que vam véder çò qui'ns ditz Simin. Que m'estoneré de qué'n parlèsse per 'mor, per jo que deu estar euh tròp vielh »¹¹⁰.

Le processus d' «inclusion- exclusion » fonctionne seulement au niveau de langue standard. Dès lors, le dernier niveau d'élaboration, la norme, théorisé par Yves Le Berre (1995 : 98-99) se fait hors du champ élémentaire et paritaire.

2.2.3.3.2 Réagir à l'ignorance voulue de l'institution française et aux marqueurs diglossiques

Le processus de normalisation ne fait pas l'unanimité. D'un artefact linguistique dénoncé par Pierre BOURDIEU dans *Ce que parler veut dire* à des récriminations isolées parfois, protéiformes, organisées en contre-pouvoir également, la contestation de la norme se focalise sur le grief de l'élaboration d'une langue étrangère aux gens qui la parlent et de la graphie qui l'expose à la scène sociale, en quelque sorte vécue comme une dés-appropriation d'un bien commun.

Le deuxième registre de langue que l'on qualifiera de gascon standard est une préoccupation ancienne, que l'on pourrait dater de la formation de l'*Escole Gastou Febus* par Simin Palay et Miquèu de Camelat en 1896 dans un contexte sociolinguistique où la langue gasconne était la langue de référence de la communication. Une hiérarchie préexistait entre les diverses formes dialectales, dont l'un des marqueurs est l'emploi dans des régions d'altitude ou de plaine. Du « *parlar de la plana* » ainsi nommé par les fondateurs de l'*Escole Gastou Febus* au « *sant parlar de*

110 Entretien du 2 avril 2011 avec l'abbé Moulia :

« En parlant de « *paraguet* », je l'ai seulement entendu à la maison... jamais jamais ailleurs et c'était pour dire « distrait ». « Distrait », « distrait », la la traduction qui ... je ne l'ai lue nulle part, on va voir, on va voir ce qu'en dit Simin [Simin Palay, Dictionnaire du Béarnais et du Gascon modernes]. Ça m'étonnerait qu'il en parle, parce que, pour moi, ce doit être euh trop vieux ».

Effectivement, le terme n'est pas répertorié dans le *Dictionnaire du Béarnais et du Gascon modernes*.

l'arribèra »¹¹¹ comme l'écrit Roger Lapassade dans « *Sonque un arrièder amistós* » (1975), on note la permanence de cette préoccupation de normalisation et d'unification des parlers. La réflexion portée sur la détermination d'un corpus lexical forme une des étapes du processus de normalisation de la langue. Cependant, son avancement et son achèvement s'associent à la réappropriation et l'adaptation des codes écrits. À ce propos, les écrits des Fors de Béarn sont l'illustration d'une volonté de normalisation, étayée par les *Leys d'Amor*, traité en occitan de la langue et de la poétique des troubadours et dont la version définitive date de 1356¹¹².

Depuis le XIX^{ème} siècle, les philologues et les linguistes romanistes et occitanistes se sont attachés à produire une langue normée ; citons Simon-Judes Honnorat et ses recherches étymologiques, (1840) ainsi que Frédéric Mistral qui abandonna son projet de normalisation au profit d'une graphie utilisant les codes de la langue française (1878). Cependant, les deux chevilles ouvrières de la norme sont Antonin Perbosc et Prosper Estieu à travers la revue *Montsegur*. S'appuyant sur leurs travaux, Louis Alibert édita une grammaire du languedocien (1935) qui servira de base pour l'élaboration de la grammaire de la langue gasconne par la suite. Le romaniste Pierre Bec étudia la langue occitane dans son ensemble (1963). Les derniers travaux du *Congrès*¹¹³ constituent

« [l'] *étape ultime d'intégration des standards sous l'autorité d'un État national moderne* »,

pour reprendre une nouvelle fois les travaux de Yves LE BERRE.

Cette étape, cependant, qui a bien existé pour la langue française, fait défaut à la langue occitane. J'avancerai avec prudence que, si ses assises scientifiques produisant une norme s'inscrivent dans le long cours, il demeure que l'accès à cette « *étape ultime*

111 Du « parler de la plaine » au « saint parler de la plaine » »

112 http://data.bnf.fr/12462406/sobregaya_companhia_dels_vii_trobadors_de_tolosa_leys_d_amors/

113 Voir chapitre I, 2.2.2.1.2.4, La norme linguistique.

d'intégration des standards » est empêchée par l'absence de statut des langues régionales à l'échelle de la nation.

Néanmoins, le projet initial est de doter la langue des compétences nécessaires à une communication élargie aux nécessités des situations de communication de nos contemporains, dans tous les registres de langue, y compris ceux relatifs aux technologies de l'information et de la communication. C'est l'invention de l'association de nouvelles aires économiques à une langue, sans pour autant que les pouvoirs politiques leur emboîtent le pas, qui se joue devant nous. La langue quitte alors résolument, pour bon nombre de locuteurs dont l'abbé Moulia s'est fait le porte-parole, son origine, qui correspond au « *niveau économique élémentaire du marché agricole* » (Le Berre, 1995 : 99). L'abbé ne manque pas de faire constater, observations à l'appui, combien la graphie d'une langue non-officielle peut générer de la confusion, et pour lui, la rendre inaudible.

« Mes uei, que volí díser dequeth ahar de quin ei de dòu har dequera luenga, jo ne soi pas briga briga, jo que soi au-delà de las pelejas, que n'i a hèra qui son dehens, mes que tròbi hèra pèc que un curèr qu'ei qui qui vòu har tot çò qui pòt que digue : [en chantant]

- Pregonem lo senhor. Bona mair deu Bon Diu, Senta Vierja Maria, que't volem aimar, tostemps tostemps que't volem aimar ...» (lecture en suivant les codes de la graphie française)

Oh, ah mes escota, lo monde ne comprenen pas mei.

[L'entretien se poursuit sur la discussion de la graphie choisie pour le panneau de signalisation à l'entrée de la ville d'Oloron Sainte Marie]

Que cau hicar « Auloron », A, U, L, O, U, R, O, U, Senta Maria, S,E,N,T,E, n'ei pas franchimandear briga, e qui hèra, l'aute qu'ei espanholizar se vam per aquiü.»¹¹⁴

Le projet initial, s'il est de doter une langue des moyens linguistiques de survivre, ne se situe pas pourtant seulement sur le champ linguistique sinon également sur le

114 Entretien du 10 décembre 2014 avec l'abbé Moulia :

champ diglossique. Dès lors, le projet, d'essence diglossique, est objectivé pour démontrer l'intérêt de cette langue, mesuré à l'aune de l'intérêt des « autres langues ». Or il n'y a guère que sur le capital symbolique que la comparaison peut s'exercer, la langue d'oc ayant déserté les arcanes politiques, religieuses et sociales.

2.3.3.3 *S'accorder sur des nécessités*

L'ensemble des locuteurs reconnaît-il l'existence d'une langue qui fasse l'interface entre le « dedans » et le « dehors » du territoire linguistique occitan ? Reconnaître l'existence d'une langue « disparitaire », c'est comprendre l'éventuelle nécessité de son élaboration. « Reconnaître », c'est identifier puis faire sien. Pour bon nombre de personnes, le « dedans » se définit comme un territoire déterminé à échelle humaine, ou pourvu de caractéristiques sur lesquelles toutes les personnes y résidant s'accordent. Partant de là, la définition du « dehors » est plurielle, spatiale comme temporelle ou « de nature » : il peut s'agir du territoire français comme du territoire gascon ou occitan. Ces diverses acceptions du « dehors » ne sont pas sans rappeler les disparités de désignation de leur langue par les locuteurs gascons¹¹⁵. Supposons donc que l'ensemble des locuteurs ressente l'intérêt ou le besoin de cette interface de communication. Est-ce à dire, en conséquence, que, en Béarn, la frontière entre les deux camps qui s'affrontent se dessine autour de l'exercice d'un répertoire de communication orale et écrite, traçant

« Mais aujourd'hui je veux parler de cette affaire de combien il est dommage, de cette langue, moi je ne suis pas du tout du tout du tout, je suis au-delà des disputes, il y en a beaucoup qui sont impliqués, mais je trouve bien stupide qu'un curé qui est qui veut faire tout ce qu'il peut dise : [en chantant] - *Preguem lo senhor. Bona mair deu Bon Diu, Senta Vierja Maria, que't volem aimar, tostemps tostemps que't volem aimar ...* » (lecture en suivant les codes de la graphie française)
Oh, ah mais écoute, les gens ne comprennent plus rien.

[L'entretien se poursuit sur la discussion de la graphie choisie pour le panneau de signalisation à l'entrée de la ville d'Oloron Sainte Marie]

Il faut mettre « Auloron », A, U, L, O, U, R, O, U, *Senta Maria*, S,E,N,T,E, ce n'est pas du tout jargonner en français, et de plus, l'autre c'est jargonner en espagnol si l'on va par là ».

115 Étude sociolinguistique de décembre 2008.

simultanément une sphère d'appartenance identitaire, assortie ou non d'un désir d'établir un répertoire de communication qui quitte les frontières d'un espace du « dedans » ? Pas seulement. La difficulté tient aussi, pour cette génération à laquelle la langue n'a pas été transmise par la famille, d'intégrer et de s'approprier des subtilités linguistiques perdues par le déficit d'usage de la langue, son détachement de la vie sociale qu'elle accompagnait puis son absence d'usage dans la vie sociale contemporaine. La langue de ma génération est souvent perçue comme composite et étrange. Au cours de l'entretien du 16 avril 2012, l'abbé Moulia fait état de son affliction et de sa difficulté à faire comprendre les différents sens qu'un mot peut prendre. Ses explications se heurtent à la fois à mes représentations de ma propre langue ainsi qu'à la distance qui nous sépare, celle que j'ai nommée dans mes mots-clés « distance générationnelle ».

« « *Eishuc* », il faut toujours en béarnais prendre le second sens du premier. Bien sûr que « *eishuc* » c'est sec, physiquement, mais ça n'a rien à voir. On ne dirait jamais. « *Eishuc* », *que vòu díser* sec, le cœur, le cœur sec, votre génération est très difficile à expliquer parce qu'il vous manque des milliards, des milliards, des milliards de fois le milliardième de la subtilité béarnaise. C'est pour ça quevous avez le texte mais pas ce qu'il y a derrière le texte ».

[...]

« En théologie, y a, en théologie, il y a une expression : « Une ignorance crasse et supine. » [rires], les Béarnais d'aujourd'hui, une ignorance super-crasse et super super supine [rires]. *Oh, praubes de nosauts !* »

Par ailleurs, sur un plan débarrassé des affects, cette langue interface entre le « dedans » et le « dehors » du territoire occitan est-elle une nécessité, compte tenu de l'exercice de l'intercompréhension qui existe entre les différentes variétés dialectales ?

Langues des relations économiques dans un espace bi-linguistique et bi-culturel, le gascon et l'*euskara* ont été supplantés par une nouvelle langue de communication et d'interface dans les échanges économiques, le français. Les niveaux de langue

conceptualisés par Yves Le Berre, le niveau élémentaire et le niveau standard sont en conflit d'usage. Ils interfèrent dans un processus permanent de négociation. La langue en mutation est le symptôme d'une communauté en mutation. Le dernier niveau de langue, la norme, se trouve contesté car le niveau élémentaire est exclu de son élaboration par sa nature.

Après l'examen de la relation du prêtre à sa langue, relation de l'en-dedans, de l'intime, de la familiarité, langue de la communication délibérément choisie, va suivre, toujours au travers du corpus, l'étude de la caractérisation de la langue dans ses relations professionnelles.

2.3 Déterminisme social et vocation religieuse

2.1.3 Une prédétermination assumée, une préfiguration d'un itinéraire de vie

Répondant à ma demande, le 13 janvier 2011, l'Abbé Moulia fait une partie du récit de sa biographie. Cette commande prend immédiatement un tour très personnel. En effet, le récit de la biographie et de la généalogie de l'Abbé Moulia donne à entendre, souvent avec humour, deux aspects de son histoire familiale qui forment une identité qu'il s'est construite et de laquelle il s'amuse lui-même. Il se dit tout d'abord « atypique » car venant d'une famille d'instituteurs qui exercent dans l'école laïque du village de Dognen. Le récit ne dit pas si son environnement familial, de par l'engagement religieux de deux de ses oncles paternels, le conduira à embrasser lui-même les Ordres, projet professionnel ou plutôt vocation qui s'imposera à lui au cours de l'adolescence. Toutefois, la mention de ce trait familial montre qu'il y accorde une certaine importance, dans la construction de l'adulte en devenir.

« Alavetz, euh que m'as demandat de de diser drin d'on vienevi, la mea istuèra entà comprèner miélher dilhèu euh çò qui hèm, euh quin quin se hè que que coneishi las causas ancienas, quin se hè tanben que las aimi tant e d(r)in la mia istuèra. Alavetz, euh, en francès que diserem : « Je suis complètement atypique, et de beaucoup de manières » [arridèrs]. Alavetz, aqueth atipisme que sortirà euh sonque en escotant, euh en parlant. Euh, jo que soi vadut, qu'ei lo purmèr atipisme, que soi vadut euh en estant euh curèr de la glèisa apostolique euh catholique, apostolique et romaine, soi vadut en ua escòla, en ua escòla de regents, çò qui aperavan la laïque. E n'èm pas hèra hèra de curèrs a estar vaduts en ua escòla laïque. Jo que soi vadut en ua escòla laïque euh e, en l'escòla de Donhen, Donhen au ras de Navarrencs »¹¹⁶.

Par ailleurs, la traduction du passage révèle, en gascon seulement, ce qui la rend de surcroît délicate, une agrégation de deux temps, celui de sa naissance et celui de l'exercice de la prêtrise. Ce passage dit, par sa formulation originale, le renversement chronologique opéré par le discours, la prédestination intime de l'abbé à entrer dans les Ordres, un vœu, qui, a *posteriori* est renouvelé.

Lorsque l'abbé Moulia voit le jour, en 1942, deux de ses oncles paternels exercent :

« Papà qu'avè dus hrairs, euh tots dus curèrs, çò qui hè que euh lo ben qu'èra libre e lo gran-pair e la gran-mair que se n'anèn dejà en 1925 entà Bergouey on èra curèr euh l'oncles curèr, l'aute qu'èra professor a l'Immaculée Conception a Pau »¹¹⁷.

Ainsi, plus loin dans le récit se résume, tout en s'affinant, la notion d'atypisme :

116 Entretien du 13 janvier 2011 avec l'abbé Moulia :

« Alors, tu m'as demandé de de dire d'où je venais, mon histoire pour comprendre mieux peut-être euh ce que nous sommes, euh comment ça se fait que que je connais les choses anciennes, comment cela se fait-il aussi que je les aime tant et un peu mon histoire. Alors, euh, en français, on dirait : « Je suis complètement atypique, et de beaucoup de manières » [rises]. Alors, cet atypisme se révélera seulement en écoutant, euh en parlant. Euh, je suis né, c'est le premier atypisme, je suis né euh en étant curé de l'Église apostolique, euh catholique, apostolique et romaine, je suis né dans une école, dans une école d'instituteurs, ce que l'on appelle la laïque. Moi je suis né dans une école laïque. Moi je suis né dans une école laïque euh et, à l'école de Dognen, à côté de Navarrenx ».

117 Entretien du 13 janvier 2011 avec l'abbé Moulia :

« Papa avait deux frères, euh tous les deux curés, ce qui fait que euh le bien était libre et le grand-père et la grand-mère s'en allèrent déjà en 1925 à Bergouey où était curé l'oncle curé, l'autre était professeur à l'Immaculée Conception à Pau ».

« Aquiu qu'as dejà hèra de causas tà pod, tà poder saber e e jo quin soi estat eslhevàt en aqueth miei de tradicion biarnesa e de paisans tot en estant de tradicion d'escòla e de regents »¹¹⁸.

Y-a-t-il donc une incompatibilité, une opposition, une discordance entre une identification à un milieu de « tradition béarnaise » et « paysan » tout en s'assimilant à une « tradition d'école » et d' « instituteurs » ?

La mention de son sacerdoce est absente de ce passage. Serait-ce à dire que sa mission spirituelle est agrégée au mot « tradition » voire dans l'expression « tradition béarnaise et de paysans » ?

Le récit se poursuit, juxtaposant sa passion pour la langue gasconne à ses études et à sa formation intellectuelle, dans l'aire linguistique basque, Mauléon dans la province de Soule et Bayonne dans la province du Labourd.

« E qu'èi tostemps avut aquera aquera passion deu biarnés tostemps, tostemps, euh qu'èi, soi anat au collegi de Mauleon, d'abòrd au cours complementari de Navarrencs, puish au collegi de Mauleon, au seminari après a Baiona e euh un an e mieja de soldat marin a Toulon peu men gran bonur, ua formacion hèra beròja qui èi viscut jo en estant soldat per 'mor, estant en estant soldat qu'èri com los autes e dab los autes deu men atge, formacion hèra beròja de de marin, voilà. »¹¹⁹.

L'abbé reste assez peu disert sur ses motivations à entrer dans les Ordres. Il était héritier d'un bien immobilier d'une superficie trop petite pour être viable, issu de la famille maternelle, de son parrain et de sa tante, un couple sans enfants. C'est ainsi que

118 Entretien du 13 janvier 2011 avec l'abbé Moulia :

« Là tu as déjà beaucoup de choses pour pour pouvoir savoir et et moi comment j'ai été élevé dans ce milieu de tradition béarnaise et de paysans tout en étant de tradition d'école et d'instituteurs ».

119 Entretien du 13 janvier 2011 avec l'abbé Moulia :

« Et j'ai toujours eu cette passion du béarnais, toujours, toujours, euh j'ai je suis allé au collège de Mauléon, d'abord au cours complémentaire de Navarrenx, puis au collège de Mauléon, au séminaire après à Bayonne et euh un an et demi de soldat marin à Toulon pour mon grand bonheur, une formation très belle que j'ai vécue moi, parce que étant, en étant soldat j'étais comme les autres et avec les autres de mon âge, formation très belle de marin, voilà ».

dans ces années de forte mécanisation agricole, sa famille lui avait suggéré tout au moins de faire une formation de technicien agricole pour pouvoir envisager de vivre correctement. C'est à mon sens un exemple de déterminisme économique et social : un enfant, quatrième dans le rang de naissance, qui hérite de terres que la famille, issue du milieu paysan, souhaite conserver dans son giron, dans une tradition de transactions économiques et symboliques de type communautaire, se trouve néanmoins contraint, toujours pour des raisons économiques liées à l'évolution inexorable de la société, à se saisir des nouvelles règles économiques. De cette « révolution paysanne », Pierre PIERRARD dit ceci, citant lui-même Georges DUBUY et Armand WALLON :

« Mais l'homme de la terre, excessivement autonome autrefois, finit par comprendre que l'État est devenu le régulateur de l'évolution économique, par ses aides, le contrôle des marchés, la prise en charge des besoins sociaux des agriculteurs » (Pierrard, 1998 : 322).

L'inscription, par sa famille, de la détermination de l'itinéraire professionnel de l'abbé Moulia se situe à la jonction de ces mutations sociales et économiques, comme son témoignage du 13 janvier 2011 l'illustre :

« E alavetz euh, qu'èri eretèr d'equeth ben de Saucedá, euh qu'avèn enquièra aquera faïçon de véder euh per noste, quan n'avèn pas de família de deishar un eretèr. E a Tonton Pierre e Tantina de Saucedá, Tantine Marie, euh, qu'èri hilhòu de Tonton Pierre, dongas que, com i avè lo lo men hrair purmèr qui, l'ainat de casa, qui qui èra eretèr dequeths dus bens donc de Mamà e de Papà [...]. E a Saucedá, euh qu'i avè cinc ectaras de camp e de hiar, e ueit de bòsc e de tojar. Qu'èra estat mei gran, euh mes euh a l'arranjament de família, quan se maridè Tonton dab aquera Tanta, euh que ca... que se n'avón a des.har de la mitat deus camps e deus hiars. Mes totun a d'aqueth moment que pareishè que calè har un eretèr. E a casa que'm, qu'èran hèra contents mes en disent :

- Ne poderàs pas viver dab aqueth ben, qu'ei tròp petit. »

A casa [...] que'm digón :

- *Que seràs d'abòrd, qu'averàs un mestier com technician agricole, -qu'era lo lo debut d'aqueth navèth mestier; - e euh en estant tecnicien que poderàs aver aqueth ben en plus », e au men(sh), jo que partiví en aqueth sens »¹²⁰.*

Ces choix qui semblent personnels, puisque l'on observe une adhésion du jeune Pierre Moulia aux projets parentaux, s'inscrivent toutefois dans une aire qui dépasse la sphère intime et familiale pour rejoindre celle d'une communauté. Maurice GODELIER ne donne-t-il pas cette définition du mot « culture » :

« J'emploie ici le mot « culture » pour désigner l'ensemble des représentations et des principes qui organisent consciemment les différents domaines de la vie sociale, ainsi que les valeurs attachées à ces manières d'agir et de penser » (2007 : 96).

Le témoignage produit cette association de la culture relevant

« du domaine de l'idéal [...] qui « n'existe vraiment que lorsque les éléments idéels - principes, représentations, valeurs - qui la composent sont associés concrètement à des pratiques sociales et matérielles auxquelles ils donnent sens »(2007 : 96).

La stratégie familiale, conforme aux principes de représentation familiale et d'équilibre communautaire, se trouve cependant infléchie par de nouveaux paramètres, qui empruntent aux codes économiques qu'engendre la mécanisation de l'agriculture. La famille développe une stratégie du compromis, se tenant toujours dans les

¹²⁰ Entretien du 13 janvier 2011 bis avec l'abbé Moulia :

« Et ainsi euh, j'étais héritier de ce bien de Saucède, euh, ils avaient encore cette façon de voir euh par chez nous, quand on n'avait pas de famille, de laisser [désigner] un héritier. Et à Tonton Pierre et Tantine de Saucède, Tantine Marie, euh, j'étais le filleul de Tonton Pierre, donc comme il y avait mon premier frère, qui, l'aîné de la maison, qui était héritier de ces deux biens donc de *Maman* et de Papa [...]. Et à Saucède euh, il y avait cinq hectares de champs et de prés, et huit de bois et de landes. Il avait été plus grand, mais euh, à l'arrangement de famille, quand Tonton se maria avec cette Tante, euh ils ... ils durent se défaire de la moitié des champs et des landes. Mais tout de même, à ce moment il était acté qu'il fallait faire [désigner] un héritier. Et à la maison, ils me, ils étaient très contents, mais en en disant :

- Tu ne pourras pas vivre de ce bien, il est trop petit. »

À la maison, ils me dirent :

- Tu seras d'abord, tu auras un métier comme technician agricole – c'était le début de ce nouveau métier- et euh, en étant technician, tu pourras avoir ce bien en plus », et au moins moi je parlais dans ce sens ».

préoccupations de conservation des biens immobiliers et de l'inscription de la famille ou plutôt du lignage dans un terroir, et actant de la relative viabilité du bien donné en héritage, elle concède de devoir conseiller à son enfant d'abandonner l'idéal d'autonomie des propriétés agricoles de la génération précédente.

Cette stratégie familiale de conservation du patrimoine au sein du lignage acte de l'existence de l'appartenance à « des groupes de statut. »

« Parce qu'elle distingue des groupes de statut plutôt que des classes strictement déterminées par l'économie, l'opposition entre les grandes et les petites maisons se situe dans l'ordre social et elle est relativement indépendante des bases économiques de la société » (Bourdieu, 2002 : 42).

Cette pratique nous renvoie au droit coutumier en Béarn, en Soule et en Navarre, droit qui privilégie la maison (Zink, 1993 : 51)¹²¹. L'acceptation de ces codes, la conservation et la non-contestation de l'ordonnement de ces équilibres sociaux par les individus eux-mêmes dans des communautés « à maison » se manifestent symboliquement dans la déclinaison de son identité par un individu¹²².

121 Anne ZINK précise :

« En réalité, le droit du Béarn comme ceux de Soule et de Navarre, comme celui de Labourd dans le parlement de Bordeaux, sont des droits coutumiers très originaux qui, pour pallier leurs lacunes, prennent leurs biens là où ils se trouvent, en restant fidèles à leur propre inspiration. Or l'esprit de ces coutumes pyrénéennes n'est pas ce qu'on appelle, ailleurs, l'esprit coutumier. Au lieu d'être favorable à la communauté conjugale, il privilégie la maison, c'est-à-dire le patrimoine d'un des deux conjoints. Il a donc, en un sens, des affinités avec le droit romain et le régime dotal qui sépare les biens de la femme de ceux du mari. ».

122 Voir section 1.2.2.3

Se conformant aux choix familiaux motivés par des réalités sociales¹²³, le jeune Pierre Moulia poursuit sa scolarité. La vocation sacerdotale va s'imposer à lui.

« E ... que passèi lo brevet a Navarrencs e après que partí dongas tà aver los bacs a Mauleon. En purmèra, euh, en védent d'autes gojats com jo, euh, qui volèn entrar au seminari, que'm pausei en jo medish la question : « Perqué pas jo ? ». N'èra pas un petit seminari, mes qu'èra un college on i avè quauques eslhèves qui's preparavan tà rentrer au gran seminari après. Bon. Alavetz euh que pensèi hèra a d'aquera vocacion sacerdotale, [...] »

E alavetz, euh, jo que, qu'a qu'avoï aquera idea de'm har curèr dongas, un còp tornat deus, deu deu deu servici militari, que rentrèi euh au seminari, tornar au seminari, sinon qu'èra, n'èra pas com uei, que s'i entrava au seminari ath darrèr deu segond bac, après lo segond deus dus bacs, mei lèu que de partir regent o aute causa que s'i rentrava o o o estudiar las licéncias au seminari, après los dus bacs. Cinc ans d'estudis, de filosofia e teologia. Quan lo monde e disèn de qu'èran au seminari tà aver los estudis pagats, que s'explicavan mau. Lo qui volè aver un mestier en anant tau seminari, que correspondè au petit seminari, dinc aus bacs. Aqui que podèva estar regent. Per'mor après, los estudis qui's hesèn pendent los cinc ans après, ne correspondèn pas ad arren que tà estar curèr : filòsòfia, scòlastica e teologia. N'i avè pas briga briga briga la possibilitat d'aver un mestier après. Voilà. Alavetz euh tà compréner plan, la mea istuèra, euh dongas, que soi ordonat lo 23 de decembre euh 1966 e euh nomat en seguint en aquesta valea. Qu'èm uei lo c, euh 12 deu mes de Ger de 2011 e que soi arribat ací lo 31 deu mes de Ger de 1967... 44 ans. E alavetz euh hèra urós d'estar en ua valea biarnesa an s'i podè parlar biarnès e estar dab lo monde de de casa »¹²⁴.

123 À propos de la maison, Pierre BOURDIEU affirme :

« Ensemble des biens mobiliers et immobiliers formant la base économique de la famille, patrimoine qui doit être maintenu indivis à travers les générations, entité collective à laquelle chaque membre de la famille doit subordonner ses intérêts et ses sentiments, « la maison est la valeur des valeurs, par rapport à laquelle tout le système s'organise. [...] » (2002 : 43).

124 Entretien du 13 janvier 2011 bis avec l'abbé Moulia :

« Et j'ai passé le brevet à Navarrenx et après je suis donc parti pour avoir les (deux) bacs à Mauléon. En première, euh, en voyant d'autres jeunes comme moi ; euh, qui voulaient entrer au séminaire, je me suis posé à moi-même cette question : « Pourquoi pas moi ? ». Ce n'était pas un petit séminaire mais c'était un collège où il y avait quelques élèves qui se préparaient pour rentrer au grand séminaire en suivant. Bon alors, euh, j'ai beaucoup pensé à cette vocation sacerdotale, [...] »

2.4 Le prêtre missionnaire

2.4.1 Découverte de sa parenté aspoise

L'abbé Moulia, alors âgé de 27 ans, s'installe dans un lieu qu'il ne quittera pas. Il se reconnaît à plusieurs titres parmi les siens. Il découvre ses origines aspoises, à Lées-Athàas¹²⁵ et qu'une de ses grand-tantes s'est mariée à Aydius. Il le raconte dans l'entretien du 17 mars 2012 :

« Abbat Moulia : - « Era mes coneguta d'Aidius qu'èra era mardanha de Goudou. E aquera que que l'avèi drin parencièra meia.

F.S.P. – Drin ?

Abbat Moulia – Parencièra.

F.S.P. – Parencièr. Oui.

Et alors, euh, moi je, j'ai j'ai eu cette idée de devenir curé, donc, une fois revenu des, du du du service militaire, je suis rentré euh au séminaire, revenir au séminaire, sinon c'était, ce n'était pas comme aujourd'hui, on rentrait au séminaire après le deuxième bac, après le deuxième des deux bacs, plutôt que de partir instituteur ou autre chose on y rentrait ou ou ou étudier les licences au séminaire, après les deux bacs. Cinq ans d'étude, de philosophie et de théologie. Quand les gens disaient qu'on était au séminaire pour avoir les études payées, ils s'expliquaient mal. Celui qui voulait avoir un métier en allant au séminaire, cela correspondait au petit séminaire, jusqu'aux bacs. Là il pouvait être instituteur. Parce qu'après, les études qui se faisaient pendant les cinq ans suivants ne correspondaient à rien sauf à être curé : philosophie, scolastique et théologie. Il n'y avait aucune, aucune aucune possibilité pour avoir un métier après. Voilà. Alors euh pour comprendre bien, mon histoire, euh donc je suis ordonné le 23 décembre euh 1966 et euh nommé de suite après dans cette vallée. Nous sommes aujourd'hui le c, euh le 12 janvier 2011 et je suis arrivé ici le 31 janvier 1967... 44 ans.

Et alors euh très heureux d'être dans une vallée béarnaise où l'on pouvait parler béarnais et être avec les gens de la maison ».

125 Entretien du 17 mars 2012 avec l'abbé Moulia :

« Et le père de celui qui est né en 1807 était originaire d'Accous.

Je l'ai appris euh très très très longtemps après depuis que je suis ici comme curé. Et quand je l'ai su, euh, je, j'en ai nourri beaucoup de joie, cela m'a fait très plaisir de le savoir et je suis parti avec la deux-chevaux pour prier une dizaine de chapelets en actions de grâce dans la cour de chez Moulia de Lhèrs. Il s'appelait Joseph Moulia, et euh en étant berger, ce Joseph Moulia, né en 1766, fils de Jean- Pierre Moulia et de Catherine d'Ichau, Ichau, c'est une maison ici historique aussi à Accous, on appelait notre quartier « derrière Ichau » « derrière Ichau ».

Abbat Moulia – Parencièr qu'ei quan ne son pas parents mes parents de parents.[...] E dab aquera hemna, euh qu'èri parencièr per'mor, eth hrai dequera hemna, quan pujè tà tà Aidius, era, hrai dequera, que's maridè dab ua sortita de Vignau, gran tanta dera mea gran-mair, de Bignau de Jasses »¹²⁶.

Il est important encore, dans les familles du milieu du XX^{ème} siècle, de connaître sa généalogie. Elle est constitutive de l'identité de chacun. Cette connaissance permet - parce que les générations vivent dans la même maison-, se fiant à la mémoire humaine et au récit familial, en partant de la quatrième génération, d'identifier les personnes qui lui sont rattachées. Dans cette perspective, l'individu détermine sa place dans la généalogie familiale et situe les autres membres par rapport à lui.

Ainsi, l'extrait de l'entretien qui suit, daté du 17 novembre 2010, montre à quel point ce repérage généalogique constitue un élément fort de l'identité de chacun :

« [...], quan un aulhèr decí e's maridava dab ua gojata de baish, que disèn qu'ei ua mardanha. A Aidius, que n'i avè tres. Que i avè la mardanha de Lamazou, que i avè la mardanha de Beriès e la mardanha de Goudou. E aquera de Goudou, qu'avè com bèla-sòr ua arrèr-gran-tanta mea. Que sortiva de Audaux e quan se'n viengó era maridar a a Goudou d'Aidius, lo hrai de casa que's maridè dab ua tanta dera mea dera mea gran arrer-gran-mair »¹²⁷.

2.4.2 Poursuivre sa recherche linguistique

Dans les années 1970, la langue majoritaire de la communication entre pairs reste le béarnais. L'abbé Moulia en tire une grande joie. Il va pouvoir s'exprimer dans cette

126 Entretien du 17 mars 2012 avec l'abbé Moulia :

Abbé Moulia - « La plus connue d'Aydius, c'était la « *mardanha* » de chez Goudon. Celle-là, elle était un peu parente avec moi.

F.S.P. - Un peu ?

Abbé Moulia – Parente (apparentée).

F.S.P. - Parent. Oui.

Abbé Moulia – « *Parencièrs* », c'est quand on n'est pas parent mais parent de parent . [...] Et avec cette femme euh, j'étais apparenté parce que, le frère de cette femme, quand il monta à d'Aydius, la, frère, de celui-là, il se maria avec une qui sortait de chez Bignau, grand-tante de ma grand-mère, de chez Bignau, à Jasses ».

127 Entretien du 17 novembre 2010 avec l'abbé Moulia :

langue qui lui est précieuse, poursuivre conjointement ses recherches linguistiques et confronter ses observations à celles qu'il a menées lorsqu'il habitait tout jeune dans la plaine de Navarrenx.

L'exercice de sa profession lui offre, par les multiples rencontres qu'il fait, dans la vallée d'Aspe mais plus encore sur l'ensemble du territoire béarnais jusqu'au Pays Basque, par le lien social qu'il entretient, dirait-on aujourd'hui, un terrain d'investigations linguistiques à des fins comparatives, terrain de variétés dialectales qui n'existe plus aujourd'hui. Son témoignage sur ce sujet porte un caractère d'autant plus estimable que le temps a effacé la plupart des signes de cette variété. Les jeunes générations n'en ont plus guère plus conscience.

« Alavetz, quan avi descobrit, aci, en arribant ena valed d'Aspa, que la faïçon de parlar qu'era euh ua faïçon de l'endret, que comprençoi que l'aspés, e tanben euh lo vareto(n)és tanben, qu'èran d(r)in com lo soletin au Vascoat. Çò qui lo soletin ei tau vasco, e donc lo parlar de Varetons e d'Aspa qu'ei drin atau entau biarnés, aci que diserém de Baish o d'Aussau. Aussau que i a tanben un parlar aussalés mes dab hèra mensh de causas diferendas d'eci »¹²⁸.

« [...] quand un berger d'ici se mariait avec une jeune fille d'en bas, on disait que c'était une «*mardanha*». À Aydius, il y en avait trois. Il y avait la «*mardanha*» de chez Lamazou, Il y avait la «*mardanha*» de chez Beriès et la «*mardanha*» de chez Goudou. Et celle de chez Goudou avait comme belle-soeur une de mes arrière grand-tantes. Elle était originaire de Audaux et quand elle est venue se marier chez Goudou à Aydius, le frère de la maison s'est marié avec une tante de mon arrière-grand-mère ».

La *mardanha* est une forme de laine grossière, selon le témoignage. Le terme n'est pas indexé sous cette définition. Le *Dictionnaire du Béarnais et du Gascon modernes* indique, à la page 645 : « *mardá,-ne*;adj. et s. - Gros,-se, lourd, pesant, massif, résistant ; brutal,-e ; personne peu dégourdie, peu agile. Les Ossalois appellent *mardás* les gens de la plaine ».

Pour notre informateur, le terme *mardan* n'a pas une connotation péjorative. Le terme sert à distinguer géographiquement et topologiquement les bergers du haut de ceux du bas. Le substantif *mardanha* dérive alors du masculin *mardan* sans plus de connotation péjorative.

128 Entretien du 12 avril 2011 avec l'abbé Moulià :

« Alors, quand j'avais découvert, ici, en arrivant dans la vallée d'Aspe, que la façon de parler c'était, euh, une façon du lieu, je compris que l'aspois, et aussi euh le barétounais aussi, étaient un peu comme le souletin au Pays Basque. Ce que le souletin est au basque, et bien le parler de Barétous et d'Aspe c'est un peu pareil pour le béarnais, ici on dirait d'en bas ou d'Ossau. Dans la vallée d'Ossau, il y a aussi un parler ossalois, mais avec beaucoup moins de choses différentes par rapport à ici ».

À travers ses observations lexicales du gascon, il note aussi l'importance que prend petit à petit la langue française dans les échanges au quotidien, supplantant le béarnais, et constate combien le béarnais est désormais pétri de langue française ; il expérimente alors la distance entre sa propre langue et celle de son entourage, se sentant lui-même désormais locuteur d'une langue étrange. Et pour illustrer cette affirmation, voici une des nombreuses assertions dans laquelle il reconnaît, de par la réaction de l'auditoire, que sa langue n'est plus conforme à l'usage social.

« Adès, que parlavi de parents, parents de parents, quan en francés, nous ne sommes pas parents, mais parents de parents, nous sommes en alliance, en biarnés, uei que disem « qu'èm aliançats » mes jo qu'ei entenut hèra hèra d'iser, quan èri mainatge, a noste, deu costat de Navarrencs, dongas, euh, « n'èm pas parents mes qu'èm parenciers » , e ací, la medisha causa, « n'èm pas parents, qu'èm parencers » , mes quan l'emplegui uei, non n'i a pas nat qui'm compren, ne'm comprenen pas, ne'm comprenen pas »¹²⁹.

Je prends conscience, à l'écriture de ces lignes, que je suis en quelque sorte au travail pour inventorier le matériau qu'il a rassemblé, par ses observations au long cours et par ses analyses, et que je mets ici en perspective les souvenirs qu'il a livrés pour en comprendre la langue et les processus de transformation.

2.4.3 Donner du sens à sa mission

L'abbé Moulia est ordonné prêtre en pleine crise des vocations. Les années 1980 rompent, en vallée d'Aspe, avec le maillage serré de la présence religieuse. En témoignent le nombre de couvents et leur localisation :

129 Entretien du 17 novembre 2010 avec l'abbé Moulia :

« Tout à l'heure, je parlais de parents, de parents de parents, quand en français, nous ne sommes pas parents, mais parents de parents, nous sommes en alliance, en béarnais, aujourd'hui, on dit « *qu'èm aliançats* », [« nous sommes en alliance »] mais moi j'ai de nombreuses fois entendu dire, quand j'étais enfant, chez nous, du côté de Navarrenx, donc, euh, « nous ne sommes pas parents, « *qu'èm parencers* » , mais quand je l'emploie aujourd'hui, il n'y a personne qui me comprend, on ne me comprend pas, on ne me comprend pas ».

« Bon, aqui que l'a... alavetz, tà't sortir de las maisons religiosas, qu'avem hèit aqui un un tour d'horizon euh qui n'aví pas enquièra jamei hèit e que i avè hèra hèra dongas de comunautats religiosas au Moyen Âge. Mes après que desapareishcón dab la Revolucion mes après que i avó tanben hèra de comunautas de surs. D'abòrd a a los Premontres qu'estón remplaçats peus per las de Beth Arram a Sarrança e surs que n'i avè a Sarrança, que n'i avè a Bedós, que n'i avè a d'Òussa, que n'i avè a Aidius, que n'i avè a Lees, que n'i avè a Accós, que n'i avè a Bòrça, que n'i avè a Eth Saut ; mentavutas totas,

[...] Mentavutas totas en mila nau cents, ueit cents e quauquarren. Que desapareishcón totas dab la separacion de la gleisa e de l'estat, mes que tornèn totun, que tornèn totun la d'Accós, la de Bedós... e la de Sarrança. E que se n'i hiquè ua navèra a d'Òussa. Que i avè totun au vintième siècle surs a Accós dinc a 48, Filles de la Croix, a Bedós dinc a, autorn de 60, euh a d'Òussa euh surs surs dinc a shishanta quate o cinc e après euh re, euh, des femmes consacrées com surs dinc a las annadas 80 e a Sarrança dinc a dus mila quauquarren »¹³⁰.

Lorsque je l'interroge pour connaître les motifs personnels qui donnaient du sens à sa mission, il me répond que celle-ci s'est imposée à lui, au travers du constat qu'il a établi en s'installant dans la vallée d'Aspe. C'est pour lui le lieu et la société locale qui vont imposer une ligne de travail. Témoin attentif de la situation économique et sociale de la vallée d'Aspe, il suscite les échanges, fait émerger les nécessités et coordonne les actions. Voici le constat qu'il fit dans les années 1970 :

« Alavetz, dongas, la causa qui vedoï, en pujant t'ací, m(s), euh , alavetz euh dab hèra de calor, los vilatges qu'èran en trin de's barrar mes alavetz a un per un. A Aidius

130 Entretien du 02 avril 2011 avec l'abbé Moulia :

« Bon, alors, tu l'a..., alors, pour te sortir des maisons religieuses, nous avons fait là un tour d'horizon que euh je n'avais encore jamais fait et il y avait beaucoup, beaucoup donc de communautés religieuses au Moyen-Age. Mais après elles disparurent avec la Révolution mais après il y eut aussi beaucoup de communautés de sœurs. D'abord, les les les Prémontrés furent remplacés par ceux, par celles de Betharram à Sarrance et des sœurs, il y en avait à Sarrance, il y en avait à Bedous, il y en avait à Osse, il y en avait à Aydius, il y en avait à Léés, il y en avait à Accous, il y en avait à Borce, il y en avait à Etsaut, toutes mentionnées, [...]. Toutes mentionnées en mille neuf cents, huit cents et quelque chose. Elles disparurent toutes avec la séparation de l'Église et de l'État, mais elles revinrent, surtout (tout de même) celle d'Accous et celle de Bedous ... et celle de Sarrance. Et il s'en mit une nouvelle à Osse. Il y avait tout de même au vingtième siècle des sœurs à Accous jusqu'en 1948, Filles de la Croix, à Bedous jusqu'à, autour de 1960, euh à Osse des sœurs des sœurs jusqu'à 64 ou 5 et après re, euh des femmes consacrées comme sœurs jusque dans les années 1980 et à Sarrance jusqu'en 2000 et quelque chose ».

qu'i demoravan quaranta-sèt habitants, uei que n'i torna aver mei de cent. E alavetz euh, que'm digoi, açò, qui qui'n va continuar aquesta valea, tot que's va barrar. Le los paisans qu'èran, qu'èra vistable de qué baisherén hèra hèra lèu per'mor que i avè hèra de paisan celibatari e d'autres shens aver un hilh... o ua hilha entà seguir. Qu'èra, euh qu'èra de véder çò qui's passa adara. Los paisans que son agonits quauquarren de tarrible. Euh, que i avè, en en un vilatge euh a pus près lo nombre de paisans qui va aver ací en tota la valea en quauques ans. E enqüèra, que n'i a quauques uns mes qui son, euh que's ved que ne van pas seguir. Bon. Mes uei, que i a tanben quauquarren qui torna vâder. Mes sinon, euh jo que'm que'm que'm frapè hèra de véder a quin los vilatges e's vuetavan. Mes un per un e tots. E las escòlas d'aulhors que's son barradas ad aqueth moment en hèra d'endret »¹³¹.

L'abbé explique, au détour d'une de mes questions sur son rôle social dans la vallée d'Aspe, expression qu'il réfutera aussitôt, prenant juste en compte l'observation et l'analyse de la vie en vallée d'Aspe, sa carrière de laquelle il se plaît à dire :

« Aquiu qu'i poish demorar òras e dias e ans »¹³²,

montrant par cette boutade combien cette demande lui fait plaisir. L'abbé souligne la difficulté posée par mon questionnement, disant qu'il est pour lui difficile de séparer son travail de curé de son rôle social. Ainsi, c'est la même personne qui œuvre. Au spécifiquement religieux que l'on peut rencontrer par ailleurs, distinct de l'individu au civil, la personne interfère, le projet prime sur l'individu comme une évidence. Il intègre

131 Entretien du 24 mars 2012 avec l'abbé Moulia :

« Alors, donc, ce que j'ai vu en montant ici, mais alors avec beaucoup de chaleur, les villages étaient en train de se fermer les uns après les autres. À Aydius, il restait quarante-sept habitants, aujourd'hui il y en a à nouveau plus de cent. Et alors euh je me suis dit, ceci, comment va continuer cette vallée, tout va se fermer. Le les paysans, c'était prévisible qu'ils baisseraient beaucoup beaucoup parce qu'il y avait beaucoup de paysans célibataires et d'autres sans avoir un fils ... ou une fille pour poursuivre. C'était, euh c'était à voir ce qui se passe maintenant. Les paysans ont agonisé, c'est quelque chose de terrible. Euh, il y avait, dans un village euh à peu près le nombre de paysans qu'il va y avoir ici dans toute la vallée d'Aspe dans quelques années. Et encore, il y en a quelques-uns mais qui sont, ça se voit qu'il n'y aura pas de suite. Bon. Mais aujourd'hui, il y a aussi quelque chose qui revit. Mais sinon, euh cela m'a cela m'a cela m'a beaucoup frappé de voir comment les villages se vidaient. Mais un par un et tous. Et les écoles d'ailleurs se sont fermées à ce moment-là dans beaucoup d'endroits ».

132 Entretien du 24 mars 2012 avec l'abbé Moulia :

« Là-dessus, je peux y rester des heures et des jours et des années ».

les valeurs portées par la religion se confondant avec les valeurs que l'on peut d'une manière plus large attribuer à l'humanité.

« Bon, alavetz, euh que'm frapè hèra hèra hèra aquera causa de monde qui ne continuavan pas ; e jo qu'avoï, deu debut enlà, com idea, quin har tà poder aidar los decí a demorar mes tanben, har arribar tanben, joens d'aulhors qui's herén paisans ací. Aquiu qu'ei la mea reflexion euh de de de de de curèr mes tanben d'òmi decí. Poish pas jo dab un cotèth euh separar lo curèr de l'òmi e l'òmi deu curèr. Euh, qu'ei tà jo e jo que soi lo medish ; duas realitats, ua persona »¹³³.

La question est comprise comme ayant trait à son rôle pastoral, missionnaire ainsi qu'à son rôle social. Je commencerai par ce dernier bien que l'abbé ait évoqué son travail pastoral en premier et le contexte de sa nomination en vallée d'Aspe. Dans le contexte de désertification du milieu rural, le pessimisme s'installe chez les habitants de la vallée. L'abbé Moulia prend le contre-pied de cette résignation et, grâce aux liens qu'il entretient par ailleurs avec le monde paysan et en tant que curé bien sûr mais aussi aumônier des Chrétiens du Monde Rural, il devient force de proposition :

« Alavetz, aquiu qu'a començat tà jo d'espier las causas de nhauta faïçon e de las har tanben, e alavetz euh, que sui euh, que se m'ei escadut d'aver lo parat de de parlar dab euh dab monde tà véder vam donc quan i avè un un un un ben qui's venè, quan i avè un paisan qui deishava, vam donc de véder; euh, quin poderé i aver un seguici, qui poderé seguir; qui a qui aqueras tèrras e harén mes de hreita, en aqueth sens, e vedes ? Voilà. E alavetz euh aquiu, qu'èi euh, en estant tanben, mes d'abòrd en estant curèr e en estant tanben aumonièr deu monde rural, C.M.R., Crestians deu Monde Rural. Aquiu que i a avut hèra hèra de parats entà seguir aquera reflexion e sus euh euh, que vam díser la distribucion de las tèrras, entre guillemets, n'èi pas distribuat arren, mes reflechit, reflechit sus çò qui podem har e a aquera idea qu'ei drin enqüèra tostemps, tostemps. Qu'aví, qu'aví hèit a visitar; euh, eths purmèrs ans qui èri ací, euh,

133 Entretien du 24 mars 2012 avec l'abbé Moulia :

« Bon, alors, euh, ce qui m'a beaucoup beaucoup frappé, cette affaire des gens qui ne continuaient pas [qui ne reprenaient pas la ferme familiale] ; et moi, j'ai eu, depuis le début, comme idée, comment faire pour pouvoir aider les gens d'ici, mais aussi, faire arriver aussi des jeunes d'ailleurs qui se feraient paysans ici. Là est ma réflexion euh de de de de de curé mais aussi d'homme d'ici. Je ne peux pas moi, avec un couteau euh séparer le curé de l'homme et l'homme du curé. Euh, c'est pour moi et moi je suis le même ; deux réalités, une personne ».

a joens decí e tanben a monde qui son pas joens, qui podèn euh a aver tanben decisions, euh, que'us aví hèits a conéisher çò qui's practicava en las valeas de Baigòrri ; qu'èram anats a las Aldudas, a Banca, a Baigòrri e tanben autorn de Saint Jean Pied de Port, euh entà, tà har conéisher euh, de her las uelhas guardanèras er ivèrn, euh, tà poder, e l'estiu, euh aver las uelhas shens aver a despèner tà las neurir l'ivèrn e shens aver a partir capbaish, per'mor qu'aví comprès que, euh, ua gran partida deths uelhèrs d'ací, qu'avèn avut a abandonar per'mor ne podèn pas mes escàder dab euh la transhumance, la sauta per baish, haut oui, mes baish, non; e alavetz ne disen pas sauta per baish, que disen sòuta sonque tà pujar, mes bon, la transhumance de baish, partir tà l'arribèra, e er ivèrn. E pus (puish) qu'eths vascos que podèn har shens hicar las uelhas a l'arribèra, shens mei baishar mes organizar un gardienatge eths medish, un paisan dequeras valeas de haut que's hicava dab un paisan deu torn de Sent Palais, o d'Hasparrens, de per baish, o d'Iholdy o de Larceveau, per aquíu e que hasèn un conviengut amassa, çò que i a, dus paisans qui averèn devut abandonar, amassa, que podèn tièner. Eth de baish qu'avè tot euh euh çò de son entà dalhar puish qu'avè las uelhas haut shens aver a pujar eth, per'mor tot aquerò que viva deth manca de monde tanben e eth de haut que podè amontanhar, tranquile, en avent eras uelhas [...] e dab un arranjament qui hasè que, que podè parièr aver un reviençut, que pagavan tant per uelha e aquerò qu'ei sonque un petit exemple de çò qui aví hèit a har tanben dab totas aqueras accions qui menavan eths vascos entà guardar tèrras taths paisanis, totas las accions, tanben la la la carte communale, le zonage, tà non pas que las tèrras e's e's venossen tant car. E vedes, tot aquò, qu'ei estat euh en la mea vita de de pastor, de curèr. Purmèr nivèu »¹³⁴.

En dépit de ces initiatives, la vallée se meurt. Les maisons se vident de leurs occupants et les propriétés tombent à l'abandon. Les limites spatiales du village disparaissent, et avec elles les limites symboliques de ce même espace.

« Alors, la révolution paysanne se déploie, avec ses changements profonds à tous les niveaux, dans tous les domaines. La fin de l' ancestrale autarcie précipite la dissolution du groupe domestique et la fin du salariat agricole. Les hommes s'en vont, les jeunes surtout : la population agricole active qui était de 5 125 000 individus en 1954, n'est plus que de 3 841 000 en 1962, de moins de 2 millions en 1979 ; le nombre des exploitations diminue de 2 pour cent par an » (Pierrard, 1998 : 323).

134 Entretien du 14 juin 2012 avec l'abbé Moulia :

En France, dans les années 1980, les chanteurs de langue française¹³⁵, mais aussi ceux de langue gasconne¹³⁶, dits engagés, chantent l'exode des campagnes vers la ville, la perte de modèles de vie et de repères pour d'autres, la quête de nouveaux patterns qui une fois dépouillés des atours d'un modernisme rêvé comme promesse d'une vie meilleure, révèlent leur vraie nature amère et désillusionnée.

La relation à l'espace se modifie. Pierre BOURDIEU rappelle que

« Alors, là a commencé pour moi de regarder les choses d'une autre façon et de les faire aussi, et alors euh, je suis euh, j'ai eu l'opportunité de de parler avec euh, avec des gens pour voir comment quand il y avait un un un un bien qui se vendait, quand il y avait un paysan qui se retirait de l'activité, comment imaginer euh comment il pourrait y avoir une suite, qui pourrait prendre la succession, qui à qui ces terres seraient les plus utiles [dans cette perspective de pérennisation de l'activité paysanne], dans ce sens, vois-tu ? Voilà. Et alors euh là, j'ai euh, en étant également, mais d'abord en étant curé et en étant aussi aumônier du monde rural, C.M.R., Chrétiens du Monde Rural. Là il y a eu beaucoup beaucoup d'occasions pour poursuivre cette réflexion et sur euh euh, nous allons dire la distribution des terres, entre guillemets, je n'ai rien distribué, mais pensé pensé sur ce que nous pouvions faire et ce cette idée est toujours un peu présente, toujours. J'avais j'avais fait visiter, euh, les premières années que j'étais ici, euh à des jeunes et aussi à des personnes qui ne sont pas jeunes, qui pouvaient euh être amenées à prendre des décisions, je leur avais fait connaître ce qui se pratiquait dans les vallées de Baigorry ; nous étions allés aux Aldudes, à Banca, à Baigorry et aussi autour de Saint Jean Pied-de-Port, euh pour, pour faire connaître euh, de faire garder les brebis l'hiver, euh pour pouvoir, et l'été, euh avoir les brebis sans devoir dépenser pour les nourrir l'hiver et sans avoir à partir [à transhumer] plus bas, parce que j'avais compris que, euh une grande partie des bergers d'ici, avaient dû abandonner parce qu'ils n'avaient pas la possibilité d'organiser une transhumance [*la sauta*] vers le bas, vers le haut oui, mais vers le bas, non ; et alors on ne dit pas « *sauta* » pour une transhumance vers le bas, on dit « *sauta* » seulement pour monter, mais bon, la transhumance vers en bas, partir vers la plaine et l'hiver durant. Et puisque les basques se débrouillaient sans déplacer les brebis vers la plaine, sans plus jamais descendre mais en organisant eux-mêmes un gardiennage, un paysan de ces hautes vallées se mettait avec un paysan du côté de Saint Palais, ou d'Hasparren, de plus bas, ou d'Iholdy ou de Larceveau, par là, et ils convenaient ensemble, ce qui fait que, deux paysans qui auraient été contraints d'abandonner, ensemble, ils pouvaient tenir. Celui d'en bas avait toute euh euh sa propriété pour faucher puisque ses brebis étaient en haut sans avoir à monter lui, parce que tout cela venait également du manque de main d'œuvre et celui d'en haut pouvait monter aux estives tranquillement en ayant ses brebis [...] et avec un arrangement qui faisait qu'il qu'il pouvait quand même avoir un revenu, ils payaient tant par brebis et ça c'est seulement un petit exemple de ce que j'avais aussi fait faire grâce à toutes ces actions que menaient les basques pour conserver les terres dans le milieu paysan, toutes les actions, également la carte communale, le zonage, pour ne pas que les terres se vendent aussi cher. Tu vois, tout cela, ça a été euh dans ma vie de pasteur, de curé. Premier niveau »

135 Jean FERRAT, *La montagne*, 1964.

136 Los de Nadau, *A nueit que 't vau cantar*, *L'Immortela*, 1978.

« dans la société d'autrefois, la dispersion dans l'espace n'était pas vécue comme telle, en raison de la forte densité sociale liée à l'intensité de la vie collective. Aujourd'hui [2002], les travaux communs et les fêtes de quartier ayant disparu, les familles paysannes ressentent concrètement leur isolement » (2002 : 95).

L'éloignement des centres urbains et des pôles économiques se vit comme une difficulté supplémentaire. L'enclavement lié à la configuration géographique fait de l'espace une aire vécue comme un frein aux modèles légitimés de développement économique.

D'un autre côté, la représentation de l'espace montagnard s'infléchit vers la vision d'un espace bucolique de loisirs, de tourisme, de repos. Deux visions de celui-ci vont alors coexister. À la désertification de la vallée par ses habitants s'adjoint un mouvement de moindre ampleur, d'installation de nouveaux résidents semi-permanents.

2.4.3.1 La montagne, un espace de loisirs – une vision exogène de l'espace montagnard

L'une des rares alternatives à la ruine du foncier en vallée d'Aspe est l'acquisition par des citadins aisés de fermes restructurées en résidences secondaires. Cette alternative manquera de concertation entre les propriétaires terriens, les agriculteurs en demande de terres ou de bâti pour leurs familles et leurs animaux et de coordination à l'échelle communale. C'est en tout cas l'analyse de l'abbé Moulia au cours de l'entretien du 24 mars 2012 :

« Voilà. E tà jo, aqueras causas, e en i hicant tanben un ahar de la valea, qui èra pròpi en la valea, de com i avè de, euh, que i a avut e urosament qui ei estat aqueth movament de crompar maisons, euh hèra de vilatges que serén uei en ruinas si n'i avè pas avut maisons com disen, secundaris, urosament que n'i a avut, sinon que seré uas uas ruinas pertot ; urosament. Mes tanben, en crompant euh las maisons e las bòrdas, e los camps, qu'an hèit pagar mei car, e euh jo que disí, que caleré que i avosse çò qui apèran ua carta communale, eh, euh, un zonage, tà poder díser aqueras tèrras que son agricòlas, las cau pas pagar tant car, e qu'ei aqui qui èi vist quin èran hèra hèra

embestiants aqueths ahars de euh, pagar tant car las tèrras. Mes tanben, shens anar dab lo segondari, los paisans tanben de l'endret, que's hasèn pujar tanben las fèrmas e la las tèrras entà crompar ; o afermar o crompar, qu'èra hèra mei car, e que crei que 'n sia hèra mei enqüèra uei, en la valea qu'aulhors »¹³⁷.

Un conflit d'usage de l'espace montagnard s'exprime alors, devancé par la contestation des premières décisions politiques de l'aménagement du territoire. Le monde paysan est, dans les années 1970, en grande difficulté par manque d'infrastructures et d'aides.

2.4.3.2 La montagne, un espace séculaire de vie – une vision endogène de l'espace montagnard

Concomitamment à la réflexion engagée par les habitants de la vallée sur les problématiques de l'endiguement de l'exode rural, une deuxième alternative se concrétise par la création de G.F.A.. Le G.F.A., groupement foncier agricole est une initiative des paysans des vallées basques et béarnaises. Il constitue une réponse associative à une violence structurelle pour favoriser l'installation de jeunes agriculteurs et éleveurs.

Son travail s'établit sur les observations et les analyses d'agriculteurs rompus à la culture associative d'obédience religieuse et laïque comme la J.A.C., la Jeunesse Agricole Chrétienne. Son objectif est de résoudre deux obstacles majeurs : le manque de

137 Entretien du 24 mars 2012 avec l'abbé Moulia :

« Voilà. Et pour moi, ces choses, en y incluant aussi une particularité de la vallée, qui était propre à la vallée, comme il y avait euh, il y avait eu et heureusement qu'il y a été ce mouvement d'achat de maisons, euh, beaucoup de villages seraient aujourd'hui en ruines s'il n'y avait pas eu des maisons, comme on dit, secondaires, heureusement qu'il y en a eu, sinon ce serait des ruines, des ruines partout ; heureusement. Mais aussi , en achetant euh les maisons et les fermes , et les champs, on a fait payer plus cher, et euh moi je dis, il aurait fallu qu'il y ait ce qu'on appelle une carte communale, eh, euh, un zonage, pour pouvoir dire que ces terres sont agricoles, il ne faut pas les payer aussi cher, et c'est là que j'ai vu combien étaient très très ennuyeuses ces affaires de euh payer aussi cher les terres. Mais aussi, sans aller avec le secondaire, les paysans de l'endroit aussi, faisaient monter les fermes et les terres pour acheter ; ou mettre en fermage, ou vendre, c'était beaucoup plus cher car et je crois que cela en est beaucoup plus cher encore aujourd'hui, dans la vallée qu'ailleurs ».

terres et le manque d'argent. Il se fonde également sur le constat de la dégradation du patrimoine foncier de la vallée d'Aspe et de la remise en friche de terres arables ou de pâtures animé par la volonté de maintenir la vie sur le site.

Les jeunes motivés par l'agriculture et l'élevage ne sont pas tous, et loin s'en faut, des enfants de paysans. Les cadets de familles d'agriculteurs et d'éleveurs qui veulent embrasser la profession sont exclus de la jouissance du patrimoine familial et priés de s'installer ailleurs. La recherche d'un bien immobilier comprenant une maison d'habitation, une étable attenante et des terres se heurte à des conflits d'acquisition de terres avec des agriculteurs installés depuis des générations, eux-même en prise avec les difficultés de l'adaptation de leur ferme aux modèles productivistes.

Les jeunes dont la famille n'a aucun lien avec la profession et qui veulent s'installer sont soumis à des difficultés identiques et plus encore à la défiance des agriculteurs autochtones. Les mécanismes anciens de protection de la communauté agricole sont réactivés, faisant rempart à l'étranger et protégeant l' « entre-soi ».

L'analyse proposée par l'abbé Moulia reprend tout le propos :

« Que'm hè hèra de gai de, que'm hè hèra de gai de parlar uei de de las causas qui disen deu sociau, euh, que i avè ací, dissabte darrèr, ua junteta qui m'agrada hèra a jo, euh, que s'apèra lo G.F.A, groupement foncier agricole basco-béarnais, qui a dejà euh aidat euh joens e joenas a estar aulhèrs e aulhèras per ací. Aquò qu'ei quauquarren qui'm, qui'm tòca hèra per'mor euh que i a dilhèu, n'ei pas dilhèu, qu'ei segur, que i a ua quarantena d'ans, qui, euh, qu'èri estat hèra tocat, en vedent dejà, quant de bens e serén euh vagants, vueits e shens seguici e e bens qui euh averén permetut euh d'estar un vivéder entau monde, euh, qui non's meritavan pas d'estar apielats a d'autes bens entà 'us agrandir »¹³⁸.

138 Entretien du 10 décembre 2012 avec l'abbé Moulia :

Le prêtre missionnaire, qui accorde sa mission sacerdotale à son être tout entier, partage la réflexion et la posture des mouvements de jeunesse, et plus spécifiquement des mouvements de la jeunesse catholique de son époque.

Issues d'une seconde vague de mouvement de jeunesse, faisant suite aux Éclaireurs de France en 1911, au Scoutisme en 1920, la J.O.C. en 1927 et la J.A.C. En 1929, qui m'intéressent pour des motifs de contextualisation, sont des mouvements catholiques spécialisés.

Antoine PROST, dans son article *Jeunesse et société dans la France de l'entre-deux-guerres* théorise sur la réussite de la société française à limiter les conflits de génération.

« Paradoxalement pourtant le scoutisme et les autres mouvements de jeunesse ont été dans la France de l'entre-deux-guerres de puissants facteurs d'intégration sociale. L'affirmation de la différence a servi celle des solidarités. Pour trois raisons. En premier lieu les mouvements de jeunesse ne remettent pas en question le statut du jeune dans la société. Ils l'acceptent, ils l'assument, ils l'utilisent, ils ne le transgressent pas. [...] »

Potentiellement la démarche des mouvements d'action catholique mieux intégrés aux divers milieux sociaux est grosse d'oppositions plus vigoureuses comme le montrera au tournant des années soixante la lutte des anciens jacistes du Centre national des jeunes agriculteurs contre les caciques de la Fédération nationale des exploitants agricoles. [...] On peut même aller plus loin et soutenir – ce sera là notre deuxième raison – que dans les milieux populaires, la JAC et la JOC, loin d'affaiblir l'organisation sociale de la jeunesse, l'ont consolidée et renforcée. Le

« Cela me fait très plaisir de, cela me fait très plaisir de parler aujourd'hui de de choses que l'on dit du social, euh, il y avait ici, samedi dernier, une réunion qui me plaît beaucoup à moi, euh, ça s'appelle le G.F.A., groupement foncier agricole basco-béarnais, qui a déjà euh aidé euh des jeunes gens et des jeunes filles à devenir bergers et bergères ici. Ça c'est quelque chose qui me , qui me touche beaucoup parce que il y a peut-être, ce n'est pas peut-être, c'est sûr, il y a une quarantaine d'années, j'avais été très ému, en voyant déjà, combien de propriétés seraient disponibles, vides et sans succession et et des biens qui auraient permis d'être un endroit pour vivre pour les gens, euh, qui ne méritaient pas d'être rajoutés à d'autres biens pour les agrandir ».

principe majeur de ces mouvements était d'agir sur le milieu tel qu'il était pour le transformer, non de s'en mettre à part, fût-ce pour les meilleures raisons « .

Ces mouvements religieux de jeunesse de l'après-guerre, passant parfois de la mission à la protestation, vont donner lieu en Béarn à une expression particulière. Recherchant des solutions et des appuis aux problématiques de la vallée d'Aspe, l'abbé Moulia va croiser des paysans à l'instar de Jean Pitrau, qui ne se reconnaissent pas dans les stratégies développées par le seul syndicat agricole des années 1960, et qui réfutent les stratégies productivistes déconnectées des problématiques du monde paysan de montagne. L'association d'entraide paysanne qu'il monte se montre critique envers les aménagements du territoire de la Loi Montagne en 1972 mettant en exergue des politiques qui se détournent des difficultés économiques des agriculteurs et des éleveurs. Il en est ainsi de la création du parc national des Pyrénées et de la construction des stations de ski sur l'ensemble des massifs montagneux de France. L'abbé Moulia rencontra Jean Pitrau quand il était question de recevoir les objecteurs de conscience.

« Jo qu'avoï lo parat de'us recéber per'mor que coneishí plan lo paisan qui'us avè hèits arribar dinc aci. Aqueth paisan qu'èra au Vascoat a Tardets, Tardets, au pè de la Madelèna, au quartier de Arragne. (Que) S'aperava Jean Pitrau. Aqueth Jean Pitrau, desempuïsh lo tremblement de tèrra d'Arèta, que s'èra hèra hèra hìcat en camin tà hìcar los paisans a a s'aidar, a estar mei en solidaritat, hein, e l'ajuda, l'ajuda com euh com gran camin. E eth, aquera ajuda, que la practicava dejà hèra per'mor que vienè de lor enlà tà aidar los paisans de cí dab lo sindicat de la montanha qui començava a l'interior deu sindicat deus paisans, euh, sindicat de la montagne, tà aidar los paisans a, a har hèra mei de causas tà que s'i viscosi hèra mei en aquestes país. E alavetz com e'u calè un endret tà recéber aqueths gojats lo dissabte, lo dimenge mes tanben sus setmana quan quan calè euh euh repausà's drin tà l'un o trobar un temps libre tà nhaute e au men(sh) aci que vadó din(s) lo presbitèri d'Accós com un un lòc, un Q.G., d(r)in, euh, de quartier général d(r)in d deus objecteurs de conscience »¹³⁹.

139 Entretien avec l'abbé Moulia du 13 janvier 2011 :

C'est ainsi que de nombreux jeunes insoumis ont participé aux travaux dans les fermes en vallée d'Aspe. Ces expériences uniques et individuelles ont marqué la vallée. Mais rappelons tout d'abord l'histoire de ce mouvement pacifiste .

2.4.3.1 Les objecteurs de conscience

« En droit, un objecteur est un citoyen qui refuse d'accomplir ses obligations militaires au nom de ses convictions religieuses, philosophiques ou politiques. L'obligation militaire a néanmoins laissé place, en 1963-64, à l'exception de l'objection de conscience dans des conditions s'efforçant de n'accueillir que les objecteurs d'une part convaincus, d'autre part ne refusant pas toutes les formes de solidarité nationale et prêts enfin à faire un certain nombre de sacrifices pour respecter leur conviction »¹⁴⁰.

La signification du terme prend assez rapidement une valeur restrictive pour désigner seulement les individus qui refusent de s'engager dans une guerre. En France, les objecteurs de conscience se manifestent aussitôt après la première guerre mondiale. En 1924, le premier collectif pour l'objection de conscience se met en place. Cependant, jusqu'en 1963, aucune mesure touchant à l'objection n'est prise¹⁴¹. C'est à ce moment-là, pendant la guerre d'Algérie, que les objecteurs se manifestent dans le contexte qui suit la grève de la faim de Louis Lecoin et l'emprisonnement de centaines de jeunes. Le statut des objecteurs leur permet, dès mars 1966, de rendre service dans

« Moi, j'ai eu l'occasion de les recevoir parce que je connaissais bien le paysan qui les avait fait venir jusqu'ici. Ce paysan était au Pays Basque, à Tardets, Tardets, au pied de la Madeleine, au quartier de Arragne. Il s'appelait Jean Pitrau. Ce Jean Pitrau, depuis le tremblement de terre d'Arette (1967) s'était beaucoup investi pour inciter les paysans à s'aider, à être plus solidaires, hein, et l'aide, l'aide, comme euh, comme un grand chemin. Et lui, cette aide, il la pratiquait déjà parce qu'il venait depuis chez lui pour aider les paysans d'ici avec le syndicat de la montagne, pour aider les paysans à faire beaucoup plus de choses pour que l'on vive beaucoup mieux dans ces contrées. Et alors, comme il lui fallait un endroit pour recevoir ces jeunes le samedi, le dimanche mais aussi sur semaine quand quand il fallait euh euh se reposer un peu pour l'un ou trouver un peu de temps libre pour un autre et au moins ici, est né dans le presbytère d'Accous comme un lieu, un Q.G., un peu, euh, un quartier général un peu d des objecteurs de conscience ».

140 Définition « objecteur » : <http://www.cnrtl.fr/definition/objecteur>

141 Adaptation d'un extrait du texte sur <http://www.mocbzh.org/moc/histoire.php>

« des organismes et associations à but non lucratif. [Ils ont ainsi le choix] entre Cotravaux- qui réunit des associations telles que le Service civil international, Etudes et Chantiers ou les compagnons bâtisseurs- Aides à toute détresse et Brignoles » (Auvray, 1983 : 260-261).

La dimension de l'objection de conscience prend alors une nouvelle orientation.

« Il ne s'agit pas en effet de lutter seulement contre la guerre mais bien de combattre les facteurs qui en augmentent la probabilité, comme la misère, le racisme et l'injustice, l'ignorance et l'indifférence » (1983 : 260-261).

C'est dans ce contexte, élargi par la contestation de l'autorité lors des événements de 1968, que vont se retrouver, à partir de 1972, des objecteurs de conscience en vallée d'Aspe. Le monde paysan de la vallée, très en difficulté dans cette période doit beaucoup à l'engagement des insoumis au service militaire.

« Segond nivèu, euh, qu'èi avut euh a arcuelher euh gojats qui ne hasèn pas l'armada, qui aperavan objecteurs de conscience. Aquiu que m'a, qu'èi ua accion importanta qui èi avut, e n'i averi pas pensat, qu'ei [un paysan deu Vascoat, euh,] Jean Pitrau, qui m'avè hicat ad aqueth camin e aquiu qu'èi avut euh un ròtle sociau tanben jà per 'mor aqueths gojats qu'anavan aidar euh paisans qui ne podèn pas ni har sols, ni pagar aubrèrs »¹⁴².

Nombre d'entre eux choisiront d'y faire leur vie, s'engageant diversement en politique, au sein des municipalités, dans des mouvements contestataires, celui de l'opposition à la création du tunnel du Somport notamment.

« E aquiu, que i a avut jà un un un rayonnement important. E, a un segond nivèu, que n'i a qui son demorats tanben euh en la valea. »¹⁴³.

142 Entretien du 14 juin 2012 avec l'abbé Moulia :

« Second niveau [le premier est relatif à l'incitation à appliquer des modèles pour viabiliser les élevages initiés par des paysans au Pays Basque] euh, j'ai eu euh à accueillir euh des jeunes qui ne faisaient pas l'armée, on les appelait des objecteurs de conscience. Là il m'a, c'est une action importante que j'ai eue, et je n'y aurais pas pensé, c'est [un paysan du Pays Basque, euh] Jean Pitrau qui m'y avait incité et c'est là que j'ai eu euh un rôle social également parce que ces jeunes euh allaient aider des paysans qui ne pouvaient ni travailler seuls, ni payer des ouvriers ».

143 Entretien du 14 juin 2012 avec l'abbé Moulia :

Les objecteurs, de façon générale, refusaient leur affectation à l'O.N.F., comme ils l'avaient fait pour Brignoles, à laquelle était rattachée une caserne de pompiers, arguant de son organisation quasi para-militaire et contraire à leurs convictions.

« Dès le 7 mai [1972], une centaine de nouveaux objecteurs réunis à Lyon décident d'envoyer au ministère de l'Agriculture, dont dépend l'O.N.F., une lettre l'informant de leur refus catégorique : « Une affectation collective et obligatoire, quelle qu'elle soit », ne peut leur permettre de concrétiser les idées qui ont été à l'origine de [leur] refus du service militaire ».

S'informant sur les activités de cet organisme, ils s'aperçoivent que, si l'affectation paraît avoir une dimension écologique, l'O.N.F. est, en fait, un établissement à caractère industriel et commercial animé, au dire même de son directeur, d'une véritable obsession de la productivité » (Auvray, 1983 : 306-307).

Le décret de Brégançon, signé par Georges Pompidou au cours de l'été 1972, fixe des lois liberticides à l'encontre des objecteurs de conscience. Les nouveaux incorporés deviennent des « insoumis à l'O.N.F. ».

C'est, au travers de souvenirs mémorables que l'abbé Moulia relate ce contexte historique. Il en reprend quelques éléments, la plupart dans l'entretien du 13 janvier 2011, même si la venue de ces réfractaires conditionna le cours de sa mission et de ses choix sacerdotaux.

« En 1900 euh 72, qu'avoï lo parat de viver euh quauquarren de hèra hèra atipique tanben, exceptionnel. Aver a arcuelher gojats qui en plaça d'estar soldats, de har lo servici militari, avèn chausit de har un servici civil, çò qui s'apèra en francés objecteur de conscience qui començavan. A tau punt qui començavan que los purmèrs objecturs de conscience qu'èran regulièrs e los segonds insoumis shens aver hèit d'aute cause, ua auta causa que los autes mes que per'mor que entant que s'i passè ua lei euh aperada le décret de Brégançon qui obligava aqueths objecturs de servici civil a que

« Et là il y a eu oui un un un rayonnement important. Et à un deuxième niveau, il y en a aussi qui sont restés euh dans la vallée ».

crei que sia au men(sh) un an, lhèu dus tanben, que depen d'epòcas dilhèu a l'Office National des Forêts, l'O.N.F. e eths que digòn euh :

- Nosautes n'ei pas la nosta orientacion briga de partir a l'Office National des Forêts, mes que volem estar de servici civil. », voilà e qu'ei atau qui, euh entà pòder estar en çò deus paisans, euh estòn obligats de, obligats de de de d'estar insoumis, insoumis à l'O.N.F. E euh qu'avèn l'estatut en règla mes n'èran pas plan en règla dab l'aplicacion d'equeth estatut de l'O.N.F. »¹⁴⁴.

L'aventure va se prolonger quatre années durant, forgeant la conviction intime de l'abbé Moulia de se tourner vers une vie en communauté. Les jeunes accueillis au presbytère d'Accous sont tous chrétiens et tout au moins revendiquent-ils leur objection au service militaire pour des raisons religieuses.

« Bon alavetz, euh, aqui, aquera vida religiosa donc plan compresa com vida de comunautat, que comprençoi qu'èra tà jo un appel mes qu'èra tanben en tant que responsable pastoral d'equesta valea, com un moyen de deishar après jo ua presència de Gleisa. Aqui dejà purmèra causa qui'm hesè cercar euh d'aver ahars dab ua comunautat religiosa, e aquò qu'èra en setanta que, entre setanta dus e setanta euh sheis, que durà quate ans, après non podó pas continuar per'mor aquera comunautat em d'objecturs qu'èran, hum, hèra gahats dab ua comunautat qui apèran charismatique. Que vien d'un mot euh grèc qui vòu diser « doux » « Doux deu Sent Esprit. Sent Paul que parla de deu charisme, deus charismes de l'esprit e le, que i a ua un movament en la gleisa qui's ditz « le renouveau charismatique ». En biarnés, « la renavida carismatica » [...] E qu'ei atau qui chic a chic, èi avut lo parat de descobrir l'ordi Premontré, l'ordi Premontré. [inaudible] E abans d'arribar aqui, qu'èi qu'èi començat ua frasa qui n'èi pas fenida, la le la renavida carismatica on èran gahats los

144 Entretien du 13 janvier 2011 avec l'abbé Moulia :

« En 1900, euh 72, j'ai eu l'occasion de vivre euh quelque chose de très très atypique aussi, exceptionnel. Devoir accueillir des jeunes gens, qui au lieu d'être soldats, de faire le service militaire, avaient choisi de faire un service civil, ce qui s'appelle en français objecteur de conscience qui commençaient. Ils commençaient à ce point que les premiers objecteurs de conscience étaient réguliers et les seconds insoumis, sans avoir fait autre chose, autre chose que les autres mais parce que, entre temps, il était passé une loi euh appelée le décret de Brégançon qui obligeait ces objecteurs de service civil à je crois que c'était au moins un an, peut-être deux aussi, cela dépend des époques peut-être à l'Office National des Forêts, l'O.N.F., et eux, ils dirent euh :

- Pour nous, ce n'est pas du tout notre orientation de partir à l'Office National des Forêts, mais nous voulons être reconnus comme faisant un service civil,

voilà et c'est ainsi qu'ils euh pour pouvoir être chez les paysans, ils furent obligés de, obligés de de de d'être insoumis, insoumis à l'O.N.F.. Et ils avaient leur statut en règle mais ils n'étaient pas bien en règle avec l'application de ce statut de l'O.N.F. ».

nostes objècturs que s'aperava la Tiofanie e que's des.hesó a ad aqueth moment en las annadas ueitanta, d(r)in après, que's des.hesó. E abans de des.har, que i avè trebucs e au men(sh) n'i podom pas demorar nosauts. Dongas, que caló cercar ua nhauta comunòtat e qu'èi atau qui descobri l'ordi Prémontré »¹⁴⁵.

Le propos de l'abbé Moulia était d'expliciter la présence des objecteurs de conscience. Il justifie les raisons pour lesquelles l'expérience n'aboutit pas, du fait de considérations religieuses. De cette expérience féconde va naître la certitude du désir de vie communautaire et orienter son choix vers l'ordre des Prémontrés.

2.4.3.2 L'ordre des Prémontrés

À la croisée d'un itinéraire personnel et de l'histoire religieuse de la vallée, initié par une expérience atypique certes, mais exaltante et déterminante, l'épisode de vie communautaire avec les objecteurs de conscience va faire aboutir le projet de l'abbé : installer en vallée d'Aspe une présence religieuse efficiente, sous la protection de l'ordre monastique de Prémontré.

« Alavetz, aqueths objecturs de consciència que'm merquèn hèra a jo per'mor euh qu'avèn, euh, aqueths sheis qui èran crestians qu'avèn hèra de fe, que la vivèn plan e que m'ajudèn hèra a jo tanben a, mes d'ua nhauta manière e qu'èi aqui qui comprençoi que qu'èri hèit tà jo medish entà ua vita de pregar-Diu dab hrairs, ua vie de religieux »¹⁴⁶.

145 Entretien du 13 janvier 2011 (bis) avec l'abbé Moulia :

« Bon alors, euh, là, cette vie religieuse donc bien comprise comme une vie en communauté, j'ai compris que c'était pour moi un appel, mais c'était aussi en tant que responsable pastoral de cette vallée, comme un moyen de laisser après moi une présence de l'Église. Là déjà première chose qui me faisait chercher d'être en lien avec une communauté religieuse, et ça c'était en soixante-dix que, entre soixante-douze et soixante euh seize, cela dura quatre ans, après ça n'a pas pu continuer parce que cette communauté em d'objecteurs était euh, ils étaient enrôlés dans une communauté que l'on appelle charismatique.[...] Saint Paul parle du charisme, des charismes de l'esprit et le, il y a un mouvement dans l'Église qui se dit « le renouveau charismatique ». Et c'est ainsi que petit à petit, j'ai eu l'occasion de découvrir l'ordre prémontré, l'ordre prémontré [inaudible]. Et avant d'en arriver là, j'ai, j'ai commencé une phrase qui n'est pas finie, la le renouveau charismatique dans laquelle se trouvaient nos objecteurs s'appelait la Tiophanie et le mouvement se dissout à à ce moment-là dans les années quatre-vingts, un peu après, il se dissout. Et avant de se dissoudre, il y eut des ennuis et au moins nous nous n'avons pas pu y rester. Donc, il fallut chercher une autre communauté et c'est ainsi que j'ai découvert l'Ordre Prémontré.»

L'abbé Moulia insère ses choix dans un ensemble de traditions monastiques en vallée d'Aspe, des ordres de Saint Augustin jusqu'aux Prémontrés.

« Aquiu, que ... cau parlar d'ua tradicion hèra anciana en en aqueste endret. Que i avè hèra de maisons religiosas, de moenas, moenas pas plan. Qu'èran canonges. Un canonge qu'ei un chanoine. Mes canonge, com faïçon de viver. Los monges, les moines, qu'èra « Ora et labora », « Prie et travaille ». Canonge, « Laus Dei et cura animalum ». Louar, laudar a Diu, pregar, laudar e aucupà's de las amnas, de las amnas eh ! « Cura animalum », que diserem « vie de prière et de pastorale », hein. Que't ditz aquò ? [...]

En français, « vie de prière et de pastorale ». Çò qui, çò qui hèi jo e quan receboi, quan receboi aquera vocacion, qu'estoi hèra urós, e ací los Premontrés qu'èran demorats de 1314 dinc a la Revolucion, en tirant las annadas de las guèrras de religion e euh, canonges... de Sant Augustin, alavetz dejà los de Sarrança¹⁴⁷ qu'avèn Accós, e après qu'avón tanben Arcun. E après qu'avón tanben un quauquarren a Aidius, mes abans de l'aver eths, Sarrança e Accós tostemps eths, mes Aidius, Arcun, au bòrd deu Gave en a Bedós de cap tà Ataas, a Peira Nèra que i avè establissements qui dependèn de Santa Cristina deu Sompòrt, qu'i èra ua abadia tienguda peths per canonges de Sant Augustin e qui davan l'arcuelh aus pelegrins de Compostelle »¹⁴⁸.

146 Entretien du 13 janvier 2011 :

« Alors, ces objecteurs de conscience m'ont beaucoup marqué parce que euh ils avaient, euh, ces six qui étaient chrétiens avaient une foi profonde, ils la vivaient bien et ils m'ont beaucoup aidé à moi aussi, mais d'une autre façon, et c'est là que j'ai compris que que j'étais fait pour moi-même pour une vie de prière avec des frères, une vie de religieux ».

147 D'après les études menées par Bernard ARDURA, « l'origine et l'histoire de ce prieuré [celui de Sarrance] sont liées au pèlerinage qui a pour objet une statue de la Vierge, découverte longtemps avant la fondation, à proximité d'une source, au cœur de la vallée d'Aspe. [...] Sarrance ne fut jamais qu'un prieuré dépendant, mais à partir de 1546, il reçut par bulle de Paul III le titre d'abbaye. [...] La première mention officielle de l'hospice remonte à 1364, mais sa fondation était très antérieure. En 1569, le prieuré fut dévasté par les protestants, conduit par le baron d'Arros. [...] La reprise par l'abbé de la Castelle en 1609 marqua le début de l'ère des miracles. [En 1790], Les Prémontrés furent contraints d'abandonner Sarrance et la plupart d'entre eux préférèrent le serment constitutionnel. [...] En 1850, la famille Camou, propriétaire des bâtiments, les céda à Mgr Lacroix, évêque de Bayonne, qui, en 1852, en confia la garde aux Pères du Sacré Cœur de Betharram ». (Ardura, 1993 : 496-497).

148 Entretien avec l'abbé Moulia du 2 avril 2011 :

« Là, il faut ... parler d'une tradition très ancienne dans cet endroit. Il y avait beaucoup de maisons religieuses, de canonges, de moines pas vraiment. C'étaient des chanoines. Un canonge c'est un chanoine. Mais chanoine, dans la façon de vivre. Les moines, les moines, c'étaient « Ora et labora », « Prie et travaille ». Chanoine, « Laus Dei et cura animalum ». Louar, louer Dieu, prier, louer et s'occuper des âmes, des âmes, eh ! « Cura animalum », on dirait « vie de prière et de pastorale », hein. Ça te dit, ça ? [...]

Même si le propos n'est pas de fournir une étude circonstanciée sur l'ordre des Prémontrés, il me semble utile d'en donner quelque éclairage pour assurer la compréhension de l'ensemble de la démarche de l'abbé Moulia. Auguste MOLINIER, dans son ouvrage *Les sources de l'histoire de France- Des origines aux guerres d'Italie (1414)* écrit ceci :

« S. Norbert, fondateur de l'ordre de Prémontré, né à Xanten, sur le Rhin, vers 1085, d'abord clerc, puis chapelain de Henri V. Converti par un coup du ciel, il abandonne la cour et se met à parcourir les campagnes en prêchant la pénitence. En 1120, Barthélémy de Vir, évêque de Laon, l'attire près de lui et lui cède le lieu sauvage de Prémontré. Saint Norbert y fonde un nouvel ordre, soumis à la règle de Saint Augustin et qui fut très florissant surtout dans la France du nord, en Allemagne et dans les Pays-Bas. En 1124, il prêche à Anvers, contre l'hérétique Tanquelin¹⁴⁹, devient archevêque de Magdebourg en 1126, embrasse le parti du pape Innocent II, suit l'empereur en Italie en 1133 et meurt le 6 juin 1134. Honoré comme saint presque aussitôt, il n'a été officiellement canonisé qu'en 1582 par Grégoire XIII »¹⁵⁰.

L'ordre des Prémontrés se pose dès son origine, porté par la parole de son fondateur Saint Norbert, comme défenseur du dogme de l'Église catholique, lequel intègre à la fois des notions de transcendance et des notions d'immanence, contestées par les mouvements hérétiques dès le XI^{ème} siècle. Il se réfère à la règle de Saint Augustin. L'autorité ecclésiastique organise alors, et l'ordre des Prémontrés y contribue,

En français, « vie de prière et de pastorale ». Ce qui, ce que je fais moi et quand j'ai reçu, quand j'ai reçu cette vocation, j'en ai été très heureux, et ici, les Prémontrés ils étaient restés de 1314 jusqu'à la Révolution, en retirant les années de guerre de religion et euh , des chanoines ... de Saint Augustin, alors déjà ceux de Sarrance avaient Accous, et après ils eurent aussi Orcun. Et après aussi quelque chose à Aydius mais avant de l'avoir eux, Sarrance et Accous, toujours eux, mais Aydius, Orcun, au bord du Gave à à Bedous, vers Athâas, à Peyranère il y avait des établissements qui dépendaient de Sainte Christine du Somport, il y avait une abbaye tenue par par les chanoines de Saint Augustin et qui donnaient l'hospitalité aux pèlerins de Compostelle ».

149 Tanquelin était un hérétique dogmatique, prêchant une doctrine qui nie l'autorité de l'Église, qui affirme que la parole d'un laïque vaut celle d'un ecclésiastique et déclare sans valeur les sacrements et les pratiques religieuses. <http://www.jprissoan-histoirepolitique.com/articles/10-religions-s-reforme/1-heresie/lesheresiesavantlevaldeisme1173>

150 http://www.persee.fr/doc/shf_0000-0000_1902_num_2_1_912_t1_0261_0000_2?h=Norbert&h=saint

les clercs en communautés de chanoines. Chaque communauté cependant, tout en appliquant la règle de Saint Augustin, vit indépendamment, l'ensemble des communautés ne sera structuré qu'au XIX^{ème} siècle.

« Aqueth ordi Premontre que s'apèra atau Premontre que s'èra fondat en un lòc qui s'aperava Prémontré, com l'ordi de La Chartreuse, fondat au massif de La Chartreuse, com l'ordi de Citeaux en un lòc qui s'aperava Citeaux, com l'ordi de Camaldole en Camaldoli¹⁵¹. E que poderí continuar la lista hèra hèra longa atau.

Prémontré qu'èra un endret en l'Aisne, deu costat de Laon, e lo fondator Saint Norbert, la soa idea qu'èra hicar amassa euh la vita contemplative, contemplativa de de pregar Diu, la vita comunòtari dab la vita pastoral. Aidar los curèrs a aver un un un lòc on podèn pregar Diu e viver la vita comunòtari. Qu'ei çò qui'm calè a jo. Qu'ei atau qui dab un aumonier de Rosari euh de Bordeu, lo pèrè Fleuranseau, que'm hè descobrir l'abbaye de Mondaye en la, au Calvados, en Normandia, e qui euh euh e'm e'm proposè d'anar véder lo pèrè Abbé per'mor aqueth pèrè Abbé qu'èra en trin de har ua experiènça, la medisha que la noste euh dab un curèr e lo son diacre en l'Oise. E jo qui anèi ta'u véder dongas dab un joen qui èra dab jo tanben ancien objèctur qui avè tanben aqueth appel de vida religiosa, en la, vida religiosa en la valea. E que partim los dus e lo pèrè Abbé que'm digó açò :

- Que i a tres trebucs dessus la vòsta demanda de entà entà'vs arcuèlher en lo noste abbaye. Purmèr qu'avem mesurat sus la carta, 850 km entre Mondaye e Accous, o 840. Segond, euh qu'ès tot sol dab aqueth joen. Alavetz, sabem pas si podem har dab vosauts. Mes que i a tres causas qui ns'agradan hèra. La purmèra : qu'avetz laïcs dab vosauts, crestians laïcs dab vosauts, n'ètz pas sols, qu'avetz l'aconòrt de l'avesque e qu'avetz l'amistat de l'abbaye de Bellòc qui ei drin com ua comunautat parrainante, une communauté parrainante de votre projet. Lo pèrè abbé de Bellòc que ns'avè escrivut ua règla qui avem seguida pendent tres ans dab aqueth gojat. E qu'ei atau qui èm vaduts Premontres en aquesta valea. E qu'èm estats euh pendent dotze ans en comunòtat, euh mei, mei que de dotze ans, sheis e sheis dotze e ...e dus quatorze, o quinze, ua quinzena d'ans¹⁵² en comunòtat après sol shens estar sol qu'èi tornat aver un prètre dab jo, le prètre oblat e, deu Vascot, que tornava de missionari d'Africa e dab tostemps euh joens qui èran en recèrca o de vocacion o de fe. Aquiu qu'as la mea istuèra de Premontre, qu'ac vam deishar per uei aqui e que s'i vam tornar e... »¹⁵³.

151 L'ermitage de Camaldoli est fondé à Camaldoli dans les premières années du XI^{ème} siècle. L'ordre monastique vit selon la règle de Saint Benoît.

152 L'abbé Moulia a rectifié le nombre d'années : la vie en communauté a duré dix-sept années.

153 Entretien du 13 janvier 2011 bis avec l'abbé Moulia :

Les Prémontrés ont été remplacés par la Congrégation de Betharram, fondée par le basque Michel Garicoïts (1797-1863), destinée d'abord à évangéliser les pèlerins, puis missionnée à l'étranger, Uruguay et Chine par exemple. La Congrégation a fait l'acquisition du monastère de Sarrance en 1852. L'ordre des Prémontrés le lui a racheté tout récemment, à l'instigation de l'abbé Moulia. Le 15 septembre 2011, l'abbé y a passé sa première nuit.

« Cet ordre Prémontré s'appelait ainsi Prémontré, il s'était fondé dans un lieu qui s'appelait Prémontré, comme l'ordre de la Chartreuse, fondé au massif de la Chartreuse, comme l'ordre de Cîteaux dans un lieu qui s'appelait Cîteaux, comme l'ordre de Camaldule en Camaldolie. Et je pourrais continuer la liste ainsi, très longue.

Prémontré c'était un endroit dans l'Aisne, du côté de Laon, et le fondateur Saint Norbert, son idée c'était de joindre la vie contemplative, contemplative de de prier Dieu avec la vie pastorale. Aider les curés à avoir un lieu où ils pouvaient prier Dieu et vivre la vie communautaire. C'est ce qu'il me fallait à moi. C'est ainsi que avec un aumônier du Rosaire euh de Bordeaux, le père Fleuransau m'a fait découvrir l'abbaye de Mondaye dans la, au Calvados, en Normandie, et qui euh m'a proposé d'aller voir le père Abbé parce que ce père Abbé était en train de faire une expérience, la même que la nôtre euh avec un curé et son diacre dans l'Oise. Et moi, j'y suis allé pour le voir donc avec un jeune qui était avec moi, ancien objecteur qui avait aussi cet appel de vie religieuse, dans la, dans la vallée. Et nous sommes partis tous les deux et le père Abbé m'a dit ceci :

- Il y a trois objections à votre demande de pour pour vous accueillir au sein de notre abbaye. Premièrement nous avons mesuré sur la carte, 850 km entre Mondaye et Accous. Deuxièmement, euh vous êtes tout seul avec ce jeune. Alors nous ne savons pas si nous pouvons avoir affaire avec vous. Mais il y a trois choses qui nous plaisent beaucoup. La première, vous avez des laïcs avec vous, des chrétiens laïcs avec vous, vous n'êtes pas seuls, vous avez l'accord de l'évêque et vous avez l'amitié de l'abbaye de Bellocq, qui est un peu comme une communauté parrainante, une communauté parrainante de votre projet. Le père abbé de Bellocq nous avait écrit une règle que nous avons suivie pendant trois ans avec ce jeune homme. Et c'est ainsi que nous sommes devenus Prémontrés dans cette vallée. Et nous avons été euh pendant douze ans en communauté, euh plus, plus que douze ans, six et six douze et ... deux quatorze, ou quinze, une quinzaine d'années en communauté après seul sans être seul j'ai eu à nouveau un prêtre avec moi, le prêtre oblat et, du Pays Basque, il revenait de mission d'Afrique et toujours avec euh des jeunes qui étaient en recherche ou de vocation ou de foi. Ici tu as mon histoire de Prémontré, on va en rester là pour aujourd'hui et on y reviendra ... ».

Le monastère de Sarrance, situé sur un lieu fréquenté, étape de Saint Jacques de Compostelle, est le pivot d'une politique d'accueil, tant des pèlerins que des personnes en difficulté. Cette mission va trouver avec l'acquisition du lieu un nouvel essor.

2.4.3.3 La place du prêtre à l'intérieur de la communauté

J'ai déjà évoqué l'émergence d'une mission personnelle, fusionnant l'idéal de la personne humaine et de l'homme de Dieu. Les réponses apportées à la situation socio-économique de la vallée d'Aspe touchent à des considérations globales, telles les réponses aux besoins des agriculteurs face à l'exode rural, ou à des postures éthiques individuelles conduites par la foi, amenant à l'état d'objecteur. L'abbé Moulia ajoute à ces missions une vocation à l'égard des personnes en détresse, qui trouvent au monastère de Sarrance un lieu pour se reposer, se ressourcer, réfléchir et échanger, réactualisant les formes de la nécessaire solidarité.

2.4.3.3.1 La miséricorde

Le presbytère Saint Norbert d'Accous et le monastère de Sarrance sont deux lieux dans lesquels s'exerce la miséricorde. Leur vocation, selon la règle des Prémontrés, sur un axe de commerce et de pèlerinage millénaires, s'exprime dans l'accueil des individus. L'existence de cette hospitalité et sa valorisation tiennent à la fois au contexte géographique et historique, mais également à la volonté de la communauté religieuse qui réside dans ces deux lieux. L'accueil constitue une forme de réponse à la solitude des individus, éprouvés par les vicissitudes de l'existence produites par notre société, dans l'écoute et l'aide à la résolution des difficultés tant matérielles que spirituelles.

« E euh nhaute camin qui ei avut lo parat de viver i que vivem aci dilhèu mei per 'mor qu'èm mei plan situats, mei suu caminau qui va tà'Spanha, mei de monde qui vienen, que correspon tanben a ua hreita mei gran, tots aqueth joens o pas joens, òmis o

hemnas qui ne saben pas quin camin seguir i que son pro sols, euh, per la hèi ta o las hèitas de las loas vitas, que's tròban sols, que's tròban sols, e tà nosauts qu'ei euh un gran bonur deu'us poder euh arcuelhe'us, arcuelhe'us. E euh, qu'avem tostemps d'arcuelher lo qui vien lo ser, sopar, dromir, esdejuar e après que vedem suivant lo monde qui son, en francés que diserem au cas par cas, çò qui podem har »¹⁵⁴.

2.4.3.3.2 *L'interface dans des relations difficiles.*

À la question concernant son rôle social, l'abbé Moulia ajouta une fonction particulière des prêtres décrite par Serge BRUNET.

En val d'Aran, au XVII^{ème} siècle, Serge BRUNET distingue trois fonctions dévolues au prêtre. Si, bien évidemment, il a en charge la question de la mort, de sa liturgie, de l'organisation et de la tenue du repas funéraire, il administre une maison commune qui selon les lieux et les époques, porte le nom de *mesau* ou de *taula*. S'y tiennent des réunions entre prêtres dans lesquelles on élit les représentants des communautés, on désigne un comptable, on organise les ventes, les achats et les prêts. La troisième fonction s'adresse aux familles. Le prêtre a la compétence pour lever les testaments, paie les dots et règle les successions, maintenant ainsi l'équilibre à l'intérieur de la communauté.

La caractéristique des *mesaus* tient en leur unité, religieuse, politique et économique. On comprendra alors que, dans ces configurations-là, le prêtre des montagnes joue un rôle économique et social de tout premier plan ; son action est au service des *casas*.

154 Entretien du 10 décembre 2012 avec l'abbé Moulia :

« Et euh, un autre chemin que j'ai eu l'opportunité de vivre et que nous vivons ici peut-être plus parce que nous sommes mieux situés, plus sur le chemin qui va vers l'Espagne, plus de monde qui vient, cela correspond aussi à un besoin plus grand, tous ces jeunes ou pas jeunes, hommes et femmes qui ne savent pas quel chemin suivre et qui sont bien seuls, ils se retrouvent seuls et pour nous c'est euh un grand bonheur de pouvoir les accueillir, les accueillir. Et euh, nous devons toujours accueillir celui qui vient le soir, souper, dormir, déjeuner et après nous voyons, suivant les gens, en français on dirait au cas par cas, ce que nous pouvons faire ».

« Son action resta au service des casos, selon l'emboîtement traditionnel qui va de sa propre casa à la vallée tout entière.[...] Le sort des prêtres d'Aran est indissolublement lié à l'avenir politique de la vallée » (Brunet, 2001 : 204).

Les compétences pour tester, léguer et hériter du prêtre au même titre que tout laïc sont attestées de la fin du Moyen-Âge au début des temps modernes. Puis un changement de statut va s'amorcer. Le prêtre, sous l'influence croisée des réformes religieuses, de la réforme grégorienne, au XI^{ème} siècle, à la réforme tridentine au XVI^{ème} siècle, et de la dynamique de l'État bourbon, va se trouver exclu du patrimoine familial.

Si la mission religieuse ne fait aucun doute, l'activité du prêtre contemporain comme conseil ou décisionnaire dans les affaires familiales paraît surprenante. Pourtant, cette fonction semble importante tant les questions d'héritage au sein des communautés paysannes en affectent l'équilibre.

Bien que leur résolution n'ait plus la même acuité au XX^{ème} siècle, la connaissance des familles, de leur généalogie, des liens de cousinage qui ont fait force de loi dans les questions d'héritage jusque dans les années 1960, fait du prêtre un interlocuteur compétent.

« Alavetz, euh, ua nhaute causa, dab la parentat, oui, qu'èi après aquerò tot simplaments per çò qui disès au debut, aquera passion de voler saber las causas e e d'estar hèra pròche deu monde on vivi ; per'mor quan soi arribat, que i avè un partatge, un arrantjament de familha on se vivèva enqüèra l'ancièna lei, los hilhs de cosins qu'avèn eretat, entà l'arrantjament de la maison de Comtessa, e quauques ans après, jo qu'arribèi entre aqueths dus arrantjaments, quan se morí J. de D., la lei navèra qu'èra dejà passada e lo monde que descobrín que los sols eretèrs qu'èran los cosins pròpis vius de J. de D., e que i avè aciu, lo hilh d'un cosin pròpi deu mort [per]mor que i avè un oncle son cosin pròpi deu mor qui èra enqüèra viu] qui n'estó pas eretèr ; mes euh cinquanta ans euh pas cinquanta mes quaranta ans après, aquera lei n'ei pas enqüèra coneguda. Ah !

[...]

[arriders] Quan descobrí jo tà un eretatge dongas ua parentat mei pròche : [entre cosin propi e second cosin qu' i a l'oncles o la tanta per cosiatge ; que vòu díser cosin pròpi deu pair o de la mair. Que çò qui avoi lo parat d'explicar per un enterrament en hant comprèner a ua hemna qu'èra mei que seconda cosina ; e qu'ei aqui :alavetz nhaut parent que m'viengó trobar tà'm díser]¹⁵⁵ un un un parent qui n'èra pas mei eretèr per 'mor qu'èra sonque second cosin que'm digó : [gracias a vos, non soi pas mei eretèr] Jo que'u digoi « Lo notari que l'averé trobat- de qué qu'aquera parentat qu'èra mei pròche que la soa, - eh òc mes que l'averé costat »¹⁵⁶.

Dans cet environnement, l'abbé se propose d'aider les familles à résoudre les conflits qu'elles traversent :

« Sinon, euh, que i a tanben lo sociau de de véder quin aidar lo monde a viver mei mei en patz, aquò qu'ei l'Evangèli tanben, mei en patz, essajar de trobar solucions a arranjaments de familia, solucions a monde qui, qui n'èran pas apatzats, quin har las patz, aquò qu'ei quauquarren qui tota era mea vita m'a tribalhat, [...] »¹⁵⁷.

Pour clore ce passage consacré à la résolution des conflits liés à la conservation du patrimoine de la *casa* et à la résolution des questions d'héritage au sein de sa

155 Les précisions entre crochets ont été données hors micro :

156 Entretien du 12 avril 2011 avec l'abbé Moulia :

« Alors, euh, une autre chose, au sujet de la parenté, j'ai appris cela tout simplement, de ce que tu disais au début, cette passion de vouloir savoir les choses et d'être très proche des gens avec qui je vis ; parce que quand je suis arrivé, il y avait un partage, un arrangement de famille où l'on vivait encore avec l'ancienne loi, les enfants de cousins avaient hérité, pour l'arrangement, de la maison *de Comtessa* [c'est le nom de la casa], et quelques années après, quand je suis arrivé, entre ces deux arrangements, quand J.de D. est mort, la nouvelle loi était déjà passée et les gens découvrirent que les seuls héritiers propres étaient les cousins vivants de J. de D., et qu'il y avait là le fils d'un cousin propre du défunt qui ne fut pas héritier ; mais euh, cinquante ans euh, pas cinquante mais quarante ans après, cette loi n'était pas encore connue. Ah !

[...]

[rires]

Quand j'ai découvert moi, pour un héritage donc, une parenté plus proche, [entre cousin propre et second cousin, il y a l'oncle ou la tante par cousinage ; cela veut dire cousin propre du père ou de la mère. C'est ce que j'ai eu l'occasion d'expliquer pour un enterrement en faisant comprendre à une femme qu'elle était plus que seconde cousine ; et c'est là : un autre parent est venu me voir pour me dire] un un un parent qui n'était plus héritier parce qu'il était seulement second cousin, il me dit : « Le notaire l'aurait trouvé – que cette parenté était plus proche que la sienne – eh oui, mais ça lui aurait demandé du temps / du travail / de l'énergie ».

Cet extrait a été exploité dans la section 2.1 Une tension entre soi et la langue pour illustrer la perte de sens de certaines expressions. Ici, il est exploité pour des questions d'étude de la parenté mais surtout d'explicitation du rôle social de l'abbé en vallée d'Aspe.

communauté, signalons que le travail de l'abbé ne se limite pas à cet aspect important de la vie en société ; il propose en outre une aide individuelle pour les personnes affectées par une situation particulière et d'ordre personnel et y porte une attention marquée :

« [...] *je tanben aidar monde en l'esprava tanben... [...]... monde qui son espravats per un dòu, per ua malaudia, d'autres ahars, aidar* »¹⁵⁸.

Il répond à d'autres situations de détresse, comme celle qu'il décrit dans l'entretien du 23 février 2013 :

« *Abbé Moulia – Com tanben, la hemna qui'm telefonè, qu'ac sabes aquera ? ... e qui'm digó de nueit, saps pas aquera ? Un còp de telefòne a ua òra e mieja deu matin.*

F.S.P. – Aquera ne la sabi pas.

Abbé Moulia – Mossur curèr, que soi jo.

- E adishatz.

- Que sabetz que n'èi pas nada fe ?

- Que m'ac avetz pro dit.

- E òc, mes l'esprava qui vivi uei qu'ei tallaments tant grava, ne vedi pas a qui poderi aperar sinon a vos per 'mor de la vòsta fe a vos. A ua òra e mieja deu matin.

[...]

Que prengoi l'auto, a vint quilomètras en la montanha »¹⁵⁹.

157 Entretien du 10 décembre 2012 avec l'abbé Moulia :

« Sinon, euh, il y a aussi de voir comment aider les gens à vivre plus plus en paix, ça c'est l'Évangile aussi, plus en paix, essayer de trouver des solutions à des arrangements de famille, des solutions pour des gens qui n'étaient pas apaisés, comment faire la paix, ça c'est quelque chose qui m'a préoccupé toute la vie [...] ».

158 Entretien du 10 décembre 2012 avec l'abbé Moulia :

« [...] ainsi qu'aider les gens qui sont dans l'épreuve aussi ... [...] ... les personnes qui sont éprouvées par un deuil, par une maladie, d'autres ennuis, aider ».

159 Entretien du 23 février 2013 avec l'abbé Moulia :

2.5 Les femmes

Aux premiers temps du collectage, j'apportai une attention particulière au discours formel relatif aux femmes. J'attendais, je guettais la justification de mes représentations. Or, les femmes occupent le récit de l'abbé Moulia de même que les hommes, en des descriptions des rôles de chacun à l'intérieur de la communauté. Je pense en particulier aux rites touchant à la mort. Cependant, je ne sens pas de clivage particulier, si ce n'est celui que tout un chacun peut sentir à l'intérieur de la société française. Parfois, le récit pique le caractère féminin de cette propension qui serait féminine à médire. Le récit personnel s'efface et livre alors, en quelques contextes particuliers, des postures dévolues aux femmes comme autant de *topoi* dont on ne pourrait faire l'économie, et ce par nécessité de contextualiser.

2.5.1 Femmes et religion

Or, le récit est conforme à la culture religieuse de l'abbé et de l'ordre de Prémontré qui fait une place sans équivoque aux femmes, présentes tant dans les œuvres de miséricorde que dans la vie contemplative et communautaire. Bernard ARDURA affirme que

« Abbé Moulia - Comme cette femme aussi qui m'appela, tu la connais celle-là ? ... et qui me dit, pendant la nuit, tu ne la connais pas, celle-là ? Un coup de téléphone à une heure et demi du matin.

F.S.P. - Celle-là, je ne la connais pas.

Abbé Moulia - Monsieur le curé, c'est moi.

- Et bonsoir.

- Vous savez que je n'ai pas la foi ?

- Vous me l'avez assez souvent rappelé.

- Et oui, mais l'épreuve que je vis aujourd'hui est d'une telle gravité, je ne vois pas qui je pourrais appeler sinon vous à cause de votre grande foi.

À une heure et demi du matin.

[...]

J'ai pris l'auto, à vingt kilomètres en montagne ».

Une autre anecdote est relatée dans le roman de Pierre ADRIAN. ADRIAN, Pierre . *Des âmes simples*. Paris : Équateurs Littératures, 2016, p. 125-132.

« les chanoinesses norbertines continuent, dans la vie contemplative et à l'ombre de leurs cloîtres, la prière de l'Église pour la fécondité de l'activité pastorale exercée par l'ordre. Épouses du Christ, elles ont pour vocation de vivre en intime union avec le Seigneur, dans la célébration de la liturgie comme dans la méditation personnelle, dans les travaux manuels et intellectuels ou diverses formes de diaconie. Sans elles, l'ordre de Prémontré ne serait plus ce qu'il est depuis sa fondation » (Ardura, 1993 : 526).

2.5.2 Femmes et transmission linguistique

L'abbé Moulia affirme qu'il tient l'apprentissage et le niveau de la langue de son père, plutôt que de sa mère. Dans l'entretien du 14 avril 2012, il livre ceci :

« Soi solide que n'i a pas nat qui sap aquerò per'mor n'an pas avut aqueth bonhur d'aver, aquò qu'ei de Papà, Mamà ne sei pas si l'avè jamei enregistrat tot aquò »¹⁶⁰.

Il parlait un béarnais encore exempt des nombreux gallicismes qui émaillaient la langue de chacun. C'est pourtant souvent auprès des femmes de la maison qu'il cherche la justification de tel ou tel terme, ou expression entendue et recueillie ailleurs. Ce sont elles qui lui permettent de valider ou d'invalider tel ou tel mot du lexique, jusque dans la préparation de l'épreuve du baccalauréat :

« E alavetz, ua tanta mea que'm digó :

- Oh, en passant eth bac, sustot si't parlan deth repas après l'enterrament, ne digues pas, eh, e « l'aunor », digues « collacion », eh ! »¹⁶¹.

C'est à l'évocation du souvenir de la tante, *Tantina*, une sœur de sa mère qui vit sous le même toit que Pierre Moulia, que bon nombre de termes gascons reviendront à la mémoire de l'abbé.

160 Entretien du 14 avril 2012 avec l'abbé Moulia :

« Je suis sûr que personne ne sait cela parce qu'ils n'ont pas eu ce bonheur d'avoir, ça c'est de papa, maman, je ne sais pas si elle l'a jamais enregistré ».

2.5.3 Les femmes du quotidien

Dans les temps du récit de l'abbé Moulia, la place de chacun des individus à l'intérieur de la *casa* est normée, définie, pré-établie et non-déroatoire. Est-ce cependant différent pour nos contemporains ? Le récit permet d'étudier plus en avant la place des femmes dans la communauté et à l'intérieur de la *casa*, même si, dans le récit, elles apparaissent souvent en arrière-plan. Le collectage autorise l'évocation de la pluralité des figures maternelles, l'économie au féminin et les gardiennes du temple.

2.5.3.1 La figure maternelle

Les relations à l'intérieur de la maison ne sont pas régies par les codes d'aujourd'hui. La figure maternelle, unique pour nos contemporains, se démultiplie en autant de femmes que contient la maisonnée. L'éducation des enfants n'est pas dévolue à la génitrice, pardon pour ce terme, mais à l'ensemble de la communauté féminine vivant sous le toit de la *casa*.

161 Entretien du 26 janvier 2013 avec l'abbé Moulia :

« Et alors, une de mes tantes m'a dit : « Oh, en passant le bac, surtout si on te parle du repas après l'enterrement, ne dis pas « *l'aunor* », dis la « *collacion* » ».

Dans l'entretien du 5 décembre 2012, l'abbé Moulia lui prête ces propos, parlant de faute de langue si le béarnais s'éloigne trop du français :

« Une tante à moi, euh, je ne sais plus comment, moi j'avais entendu euh appeler le repas après un enterrement « *l'aunor* » ...

F.S.P. – ... « *l'aunor* »

Abbé Moulia – ... « *l'aunor* », je te l'avais dit, ça, oui.

F.S.P. – *Que'm brembi*. [je m'en souviens]

Abbé Moulia – Oui, et euh, et ma tante m'avait dit :

- Surtout en passant le béarnais au bac, ne dis pas « *aunor* », hein, dis « *collacion* », sinon tu aurais une faute, parce que ça ne ressemble pas au français. »

De même, lors de l'entretien du 26 janvier 2013, des propos analogues seront consignés. Les récits multiples de la même anecdote montrent combien la mise en garde de cette tante l'a marqué et lui donnent raison puisque les professeurs membres du jury s'étonnent de cette langue dont ils auraient qualifié le niveau d'exceptionnel.

« *Jo que sohetavi la bona hèsta a Tantina de casa. La hèsta de mau, de la de la bonne, la fête des mères.*

F.S.P. – La fête des mères !

Abbat Moulia – *Que la me hasèn hèstejar, Mamà e Tantina, com ua segonda mamà*
»¹⁶².

La tante est une sœur de sa mère. Il sera noté, au passage, un lapsus, que j'éluderai par discrétion. Cependant, faisant écho à mes souvenirs d'enfant, je me souviens, pour ma part, avoir également souhaité une bonne fête des mères à mes deux grands-mère, brouillant ainsi singulièrement l'identification de la figure maternelle. Ainsi s'objective ici la place qui sera réservée à la belle-fille de la maison, parfois juste considérée comme un apport de main d'œuvre supplémentaire et bienvenu, mais dépossédée de son rôle maternel, capté par la belle-mère ou une tante célibataire vivant sous le même toit.

Lorsqu'il parle de sa mère, l'abbé emploie l'expression *Mamà noste*. Cette expression mérite également que je m'y attarde un peu, par la différence de rapport à l'intérieur des familles qui s'est opérée en une génération. Je ne suis pas sûre que la traduction « notre mère » soit la plus appropriée, l'adjectif possessif *nosta* renvoyant en français à l'ensemble des personnes qui ont la même mère. Je pense plutôt, et parce que le contexte m'y invite, à considérer « *noste* » comme la traduction de la locution adverbiale « de chez nous », renvoyant la figure maternelle tout à la fois à un lieu, une maison – une *casa* - et à un ensemble d'individus. L'emploi du masculin m'a même interrogée. Pensant tout d'abord à un usage épïcène de l'adjectif, celui-ci suggère tout de

162 Entretien du 20 avril 2012 avec l'abbé Moulia :

« Abbé Moulia - Moi je souhaitais la bonne fête à Tantine de la maison, la fête de mal, de la bonne, la fête des mères.

F.S.P. - La fête des mères !

Abbé Moulia – On me la faisait fêter, Maman et Tantine comme une seconde maman ».

Les cadets et cadettes restés au service de l'ainé.e étaient souvent choyés. C'était le cas dans la famille de l'abbé Moulia.

go l'interprétation d'un pluriel collectif circonscrit par les contours de la *casa*. Il faut alors consentir à cette référence qui ne fait plus sens aujourd'hui, la connaissance, par tous, des cercles familiaux intégrés dans la *casa*. Lorsqu'un locuteur exprime *Mamà noste*, il est admis implicitement que son interlocuteur sait qui sont les référents indifférenciés par la locution adverbiale *a noste*. Le rôle de *Mamà noste* ne se limite pas aux fonctions maternelles.

2.5.3.2 Autour et dans la maison- l'économie au féminin

La communauté organise les tâches en fonction des capacités et des âges et du sexe des individus. On relève donc des activités plus spécifiquement masculines et d'autres plus féminines. Cependant, la distinction n'est pas aussi claire ; les femmes apportent leur contribution à l'économie autarcique de la *casa*, à la fois dans les travaux des champs et de la terre, et de l'économie familiale. Les plus jeunes travaillent dehors, les plus âgées à l'intérieur de la maison. Cette distribution du travail recoupe les fonctions d'éducation attribuées aux femmes les plus âgées. L'entretien du 20 avril 2012 présente une description du quotidien féminin :

« En aqueths casaus, qu'èra quauquarren de, qu'èra un dessin, aqueths casaus. Las hemnas que qu'i passavan hèra de temps au casau, eh. Sèi pas quin hesèn. Que las avès dab l'òmi au camp, que las avès a la cosina e lo dehens, e lo casau. La bugada qu'èra un tribalh, un chantièr shens fin, qu'èra un gran tribalh. Adara, sovent que i avè la gran-mair, gran-mair, hèra sovent tanben ua tanta... ah, ua viata »¹⁶³.

163 Entretien du 20 avril 2012 avec l'abbé Moulia :

« Dans ces jardins, c'était quelque chose de, c'était un dessin. Les femmes y y passaient beaucoup de temps au jardin, eh. Je ne sais pas comment elles faisaient. Elles étaient avec leur mari au champ, elles étaient à la cuisine et l'intérieur. La lessive, c'était un travail, un chantier sans fin, c'était un grand travail. Maintenant, souvent, il y avait la grand-mère, grand-mère, très souvent aussi une tante... ah, *ua viata* [une tante célibataire] ».

La tante célibataire¹⁶⁴, la *capdeta vielha*¹⁶⁵, est affublée d'une désignation spécifique qui lui assigne, en même temps que son rang dans la fratrie, son impossible prétention à prendre part à l'héritage. Par ailleurs, le qualificatif *vielha* renvoie à un âge qui sera désormais figé dans le temps et qualifié de « vieux », excluant toute perspective de conduire sa vie en dehors de la maison. Voici l'extrait du même entretien qui explique leur intérêt économique, au service de la maison de l'aîné-e :

*« E que disèn los capdèths qu'èran la fortuna de la maison. Un, n'a n'avèn pas dôt a har ni trossèu, et deux, qu'èran interessats a casa a tribalhar taus de casa »*¹⁶⁶.

L'entretien du 24 mars 2012 explique la difficulté des paysans à poursuivre leur activité dans les années post-guerre parce qu'ils ne trouvaient pas d'épouse. Il est vrai que les jeunes filles ne voulaient pas des difficultés qu'avaient endurées leurs mères et grands-mères.

Pierre BOURDIEU, observant le système des échanges matrimoniaux dans la société d'autrefois, écrit :

« S'il constituait une sorte de raté du système, le célibat des aînés n'était au fond que l'effet malheureux d'une affirmation excessive de l'autorité des anciens, clé de voûte de la société » (2002 : 51-52).

L'agriculture et l'élevage sont des domaines professionnels qui réclament une disponibilité sans concession et des auxiliaires disponibles pour seconder le chef d'exploitation. Les couples d'agriculteurs-éleveurs sont rares de nos jours, tant il est

164 « Célibataire » est une traduction inexacte. Il s'agirait plutôt d'une personne n'ayant pas été insérée dans le système économique communautaire et qui va rester au service de la *casa*, à condition de conserver son statut de « non-mariée ».

165 Pour les hommes, le terme pour exprimer le cadet célibataire est « *onco* » ou « *capdeth vielh* ». La terminologie est équivalente pour les deux sexes.

166 Entretien du 20 avril 2012 avec l'abbé Moulia :

« Et on disait que les cadets étaient la fortune de la maison. Un, il n'y avait pas de dot à faire, ni de trousseau, et deux ils étaient intéressés à la maison pour travailler pour ceux de la maison. »

difficile de dégager ne serait-ce qu'un revenu décent. A l'abandon des règles communautaires et des contraintes de la maisonnée, se rajoute la difficulté de monter des exploitations viables. Ainsi, le travail des femmes à l'extérieur de la ferme se justifie doublement : à l'émancipation de règles contraignantes, contestées par les nouveaux codes de la société française, se juxtapose l'apport d'un supplément de revenus à l'exploitation familiale. En filigrane, dans l'extrait suivant, daté du 24 mars 2012, apparaît le manque provoqué par l'absence de l'épouse au sein de la propriété.

« Que i a nhaute trebuc : un joen, qui ei qui ei paisan, si ei tot sol, qu'ei pres deu purmèr dia de l'an dinc au darrèr shens poder jamei jamei jamei partir, a part se a, mes que vad de mei anar mei clar, se a nhaute nhaute òmi a casa, com lo pair o lo hilh o un hrair, mes uei, qu'ei de mei en mei un òmi tot sol, e sovent qu'a la hemna qui tribalha tanben aulhors »¹⁶⁷.

Le supplément de revenus, apporté par une activité rémunérée extérieure à l'exploitation familiale permet le maintien de bon nombre de celles-ci. La source de revenus supplémentaire provient parfois d'un homme marié à une héritière exploitante agricole mais ce n'est pas exclusif des autres situations qui peuvent se présenter. Les *daunas* sont investies d'un rôle de régulation concourant au maintien de l'ordre communautaire.

2.5.3.3 Les gardiennes de l'ordre social

Jusqu'aux années 1960-1970, avec la descente des populations du haut vers le bas, de la campagne vers la ville, le modèle communautaire doit en partie tout au moins sa pérennisation à la reproduction du paradigme familial. Si lo *pair*, lo *mèste vielh* ou lo

167 Entretien du 24 mars 2012 avec l'abbé Moulia :

« Il y a une autre difficulté : un jeune, qui est paysan, s'il est tout seul, il est pris du premier jour de l'an jusqu'au dernier, sans pouvoir jamais, jamais jamais partir, à part s'il a, mais c'est de plus en plus rare, un autre un autre homme à la maison, comme le père ou le fils ou un frère, mais aujourd'hui c'est de plus en plus un homme tout seul, et souvent sa femme travaille également ailleurs ».

*mèste de casa*¹⁶⁸, garant des règles, affirme à l'intérieur de la *casa* son autorité, il matérialise la position de celle-ci au sein de la communauté dans un jeu d'équilibres économiques (Brunet, 2001 : chapitre XVIII). C'est la voix du dehors, celle qui a légitimité sur la place publique. Cependant, la *dauna*, ou toute personne de sexe féminin originaire de cette maison, participe elle aussi à la reproduction du système et ainsi à sa sécurisation, c'est-à-dire au maintien de l'équilibre de la *casa* autour de la problématique de l'héritage, mais aussi, pour l'exemple présenté plus loin, autour du maintien de l'aura de la famille, et en particulier du nom de la *casa* qui en est la représentation symbolique. La *casa* se doit d'être présente formellement, inscrite dans le paysage familial pour y exercer l'influence nécessaire à la préservation de ses intérêts propres. La voix de la *dauna* fonctionne à la manière d'une voix-off, mais dont on ne peut ni nier l'existence, ni l'efficacité.

Pour nommer le « chez soi », le gascon emploie *a casa* qui désigne le lieu dans lequel un individu parlant de soi vit. La préposition « chez », en langue française, renvoie à « l'intérieur de », à l'intérieur d'une communauté aux contours plus ou moins étendus ainsi qu'à « la maison où habite » une personne désignée et identifiable¹⁶⁹. Dans le cas du gascon, la préposition *a* dans l'expression *a casa* exprime selon le contexte ou le mouvement ou la territorialisation. L'expression se décline, comme en français, rattachée à l'adjectif possessif *a noste*, équivalent de traduction imparfaite de « chez nous », en *a vòste*, « chez vous » et en *a lor*, « chez eux ». Il semblerait que « chez », en y rattachant une personne, renvoie à une désignation personnelle. Par opposition, *a casa* est la formulation pour un groupe d'individus indifférencié mais identifié implicitement par l'ensemble des membres d'une communauté, rattaché à un nom et à un lieu.

168 *Lo mèste de casa* est le père, le vieux maître, le maître de la maison.

169 <http://www.cnrtl.fr/lexicographie/chez>

Émile BENVENISTE interprète ainsi le terme *dauna*. *Dauna* est une évolution phonologique de « dámar », « femme légitime ». Le terme appartient à la famille du nom-racine « dem/dam » qui signifie « maison », le suffixe « -ar » signifiant quant à lui « ordonner, ranger ». « Damar » est donc celle qui administre la maison. « Dem- » est également une racine verbale équivalente à « bâtir ». Il renvoie également au terme « structure » (Benveniste, 1994a : 296).

L'extrait de l'entretien du 22 août 2015 illustre, par le biais d'une anecdote, à la fois la règle qui régit la conservation du nom de la casa et les processus par lesquels celui-ci va se perpétuer. Il revient à la *dauna* d'user de son influence pour la protection des intérêts de la maison.

« Alavetz, aqueths euh de Sahouret que repujan tanben hèra hèra luenh, euh, de de de hilh de, hilh de, hilh de, hilh de tanben, 1625 tanben. E aqui, qu'avem euh, ua nhauta pròva de çò qui disi sovent : un capdeth, qui en anant gendre que perdè lo nom de l'endret d'on vienè, dab eth nom de on on anava. Aqueth que s'aperava Pauly, Paul, que sortiva de de Perulh d'Augèna e que se n'ei anat gendre a Sahouret de Poey. E qu'an trobat, abans aqueths, euh d'outes, d'outes noms atau e lo nom de Sahouret qu'èra tostemp demorat. E quan, a la mea generacion, la mea segonda cosia e's maridè dab un Miqueu, tantina nosta que digó :

- Oh ! Qu'averén devut guardar lo nom de Sahouret, Miqueu Sahouret ».

La tradicion de de l'espertit son, qu'ei la tradicion ancienne »¹⁷⁰.

Dans les communautés paysannes, - c'était du domaine de l'observable encore dans les années 1980, dans les familles où trois générations cohabitaient - la partition de

¹⁷⁰ Entretien du 22 août 2015 avec l'abbé Moulia :

« Alors, ceux de chez Sahouret, ils remontent aussi très très loin, euh, de de de de fils de, fils de, fils de, fils de aussi, 1625 aussi. Et là, nous avons euh, une autre preuve de ce que je dis souvent : un cadet, qui en allant gendre perdait le nom de l'endroit d'où il venait, avec le nom de là où il allait. Celui-là s'appelait Pauly, Pauly venait de chez Perulh d'Ogenne et il était parti gendre chez Sahouret à Poey. Et on a trouvé, avant ceux-là, euh d'autres, d'autres noms comme celui-là et le nom de Sahouret était toujours resté. Et quand, à ma génération, ma seconde cousine s'est mariée avec un Miqueu, Tantine « de chez nous » a dit : - Oh ! Ils auraient dû garder le nom de Sahouret, Miqueu Sahouret. »

La tradition de son esprit, c'est la tradition ancienne ».

la parole selon le sexe suivait l'espace du dedans et de l'en-dehors de la *casa*, donnant le sentiment de l'effacement de la parole féminine, dont l'exercice s'avérait toutefois efficace et autonome dans le champ de l'intime.

3. Des formes de discours et des identités formalisées

L'étude du récit peut se concevoir comme l'extraction de données ethnographiques. Cependant, les formes du récit sont à prendre en compte, de même que la recomposition du récit exigé par l'étude que je mène. Le narrateur revêt une pluralité de narrations, qu'il convient de relever comme autant d'indications de la représentation de sa langue.

3.1 Du récit autobiographique à la recomposition de plusieurs récits, le statut du discours

Exprimer la volonté de se raconter au travers du récit autobiographique implique en amont de la part du narrateur, la réflexion dont l'objet est le désir de fixer et de figer définitivement nombre d'événements qu'il a traversés, en tant qu'acteur et spectateur, modelés au gré de sa mémoire et infléchis par ses choix. S'agit-il de pacifier le passé, de mettre un terme à des questions qui ne trouveront pas de solution, celle centrale de la langue, puisque sa biographie peut se dire sous cet aspect particulier, la langue intime et la langue sociale ? Le propos ne peut être de se saisir du réel, sinon d'une multiplicité de réalités personnelles, modelées par deux paramètres : l'observation participante et le statut fictionnel du discours anthropologique.

3.1.1 Du récit unique aux récits multiples, ou le deuil de la Vérité.

Le récit autobiographique en anthropologie présente des caractéristiques telles que l'on n'obtient pas un récit unique mais des récits multiples. La composition d'un récit, ou plutôt sa reconstitution, car issue d'entretiens multiples tirés de temporalités différentes et de contextes dissemblables, existe par ma volonté et la nécessité de produire un récit cohérent, conforme et fidèle aux propos, au projet de l'abbé Moulia. Il endosse en cela les caractéristiques d'une monographie. Nous nous trouvons, à ce moment précis de mon écriture et de votre lecture, à la mise en abyme d'une lecture double, de l'informateur à l'ethnologue, dont la posture initiale était de consigner une mémoire, puis de l'ethnologue au lecteur, comme le théorise Jean COPANS (2011 : 32-45). De surcroît, l'opération de l'anthropologue fait se juxtaposer, coïncider la recherche, la matière à son questionnement intime et personnel. Il s'opère alors, à l'intérieur des passages du collectage retenus, une ligne de partage que l'épistémologie pourrait étudier. Paul RICOEUR ne nous alerte-t-il pas sur toute opération humaine qui consiste à régler une dette que l'on a tous avec le passé ? Celle-ci concerne le travail de l'historien, mais j'y trouve bien des analogies avec l'itinéraire que j'emprunte :

« Une conviction robuste anime ici l'historien : quoi que l'on dise du caractère sélectif de la collecte, de la conservation et de la consultation des documents, de leur rapport aux questions que leur pose l'historien, voire des implications idéologiques de toutes ces manœuvres – le recours aux documents signale une ligne de partage entre histoire et fiction : à la différence du roman, les constructions de l'historien visent à être des reconstructions du passé. À travers le document et au moyen de la preuve documentaire, l'historien est soumis à ce qui, un jour, fut. Il a une dette à l'égard du passé, une dette de reconnaissance à l'égard des morts, qui fait de lui un débiteur insolvable » (Ricoeur, 1985 : 253).

L'anthropologue du « dedans » se confronte, à ce moment de l'écriture, à une nouvelle mise en abyme : la fréquentation de sa propre histoire, l'écho de ses propres souvenirs et des observations consignées. Je suis cette anthropologue du « dedans » qui pensait avoir indexé sa mémoire hors de soi, capable de donner à lire « des faits dépouillés de toute équation personnelle » comme l'écrit Marcel JOUSSE (1978 : 29). La recomposition du récit de l'abbé Moulia inclut désormais ce paramètre déterminant, empruntant les parcours d' une analyse positive mais aussi en creux, recherchant les manques et les silences dans les formulations du discours, cette quête étant d'abord rendue possible par l'éclairage de mon parcours personnel. Quelques fragments du récit sont ainsi demeurés en suspension, dans ma mémoire, se manifestant par une curiosité linguistique ou réactualisant un souvenir, sans que je sache vraiment comment les interpréter, mais présents cependant.

Mondher KILANI ne conclut-il pas que

« [...] un fait ou un document sont le produit d'une schématisation, d'une représentation actualisée dans et par un discours, représentation d'un objet pour un sujet- c'est-à-dire un ensemble d'informations qui signifient en fonction d'un problème, d'une finalité, d'une tâche à remplir » (Grize, 1984, p.10-11) Ensuite, un fait ou un document définissent moins l'essence d'une certaine réalité qu'un certain parcours à l'intérieur d'un savoir en constante élaboration et négociation. En d'autres termes, ce n'est que d'un certain point de vue que les documents et les faits émergent d'un contexte » (2014 : 92).

J'ajoute que plus le texte est lu, travaillé, organisé en un tout cohérent pour le lecteur, mieux on expérimente l'éloignement de cette vérité mystique qui constituait la quête initiale du collectage, mieux on appréhende le « *statut fictionnel du discours anthropologique* » Kilani dans Londei et Santoné, 2013 : 115), constitué de « *tropes permanents destinés à modéliser le réel et à le donner à voir* ». La déconstruction puis la reconstruction du texte permet de faire émerger des paramètres. Considérons le récit

et sa mise en scène. Le premier a été exploité précédemment. Reste alors sa mise en scène par le narrateur, face à une enquêtrice investie de statuts dépendant des propos qui sont tenus.

3.1.2 Ajustement du réel : mettre en scène une réalité

Le récit autobiographique permet à l'individu de se mettre en scène, au travers de personnages multiples, dont on décrit les paroles, les pensées et les agissements passés. Dans le même mouvement, il permet de tracer une réalité conforme à l'individu. Le récit est ainsi, dans sa forme dynamique, la somme et l'ajustement d'un itinéraire individuel à une personne qui se raconte, qui raconte le soi d'un temps passé et l'actualise au présent. Mais encore, nous ne sommes pas en présence d'un seul et unique récit, dont la cohérence est dans son « tout », mais face à une mosaïque de récits multiples, dont la chronologie est effacée, parfois bousculée, et que le langage vient poser à distance.

La posture de l'abbé Moulia, dans sa fonction d'informateur, de témoin, a considérablement évolué au cours des cinq années de collectage. Il a abandonné « *l'image adéquate de soi* » (Jousse, 1978). Si nous considérons le paradigme diachronique, en 2010, lorsque débute notre projet, l'analyse du discours adjoint un auditoire non-loquent dans un présent, cas de figure dans lequel des « loquents » sont absents physiquement mais présents dans le récit. Pendant cette période de deux ans, le collectage réside en un dialogue à une seule voix. À partir de 2012 et jusqu'en 2014, la forme du discours est celle du présent adjoint au « loquent » et l'action de l'allocutaire se limite à des actions qui se voulaient neutres. La neutralité est une posture vaine et se comprend seulement comme l'exercice de la sincérité et de l'objectivité. La question de l'engagement de la chercheuse ne peut ni se gommer ni se minorer. L'enquête qualitative est l'instrument choisi pour s'extraire de l'objet de l'étude. À partir de 2014,

on assiste à un effacement progressif de l'allocutaire dans le discours. Quant à sa nature, le discours à visée persuasive se concrétise sur les deux premières années (Amossy, 2000).

L'auditoire supposé prend consistance au contact de l'actualité, des obstacles à surmonter, des conflits à traverser, à résoudre et des réflexions engendrées. Le discours traverse et croise la vie de l'abbé, celle de ses proches et du monde plus vaste de la vallée d'Aspe et de la plaine de Navarrenx, la vie passée et celle du présent, l'une venant à l'appui ou à l'encontre de l'autre. Cela n'est rendu possible que par la nature des entretiens, choisir d'adopter de laisser le témoignage se dérouler sans contrainte définie, permettant ainsi cette articulation, cette cohésion et cette structuration entre différents épisodes et temps de la vie, donner alors, sur un temps long, le temps au récit de rentrer en cohérence et même en résonance. La segmentation du discours en séquences offre alors de comprendre le lien entre territoire, individus, langue, culture et temporalités.

Nous passerons de la représentation de notre travail en performance oratoire dans la première année, et jusqu'en 2014, à un discours à visée persuasive où

« la centralité de la doxa ou opinion commune » (Amossy, 2000 : 41).

occultera le témoignage singulier espéré.

Vient ensuite et enfin, ce qui a priori n'était pas pressenti, l'effacement de l'allocutaire : absence d'auditoire fantasmé, assigné à un statut particulier, ouvrant alors à l'histoire personnelle la possibilité de se raconter.

La vision prométhéenne du récit dans ses débuts, qui consiste à conduire les hommes de l'ignorance à la connaissance, passage au demeurant obligatoire tant

l'indigence est grande de la connaissance de l'histoire des hommes de Gascogne, interroge l'anthropologue.

Le récit est explicatif par les liens de causalité, mû par une rationalité spécifique qui semble agréger certaines valeurs et faire corps avec elles, fonctionnant comme autant d'assujettissements à des valeurs particulières. Ainsi se fonde au fil des entretiens l'autorité du discours, sa force de persuasion.

La rationalité spécifique du récit s'attache également au passeur de mémoire porteur du récit, à l'homme, dont le projet est de conjurer l'oubli, enfin à la restitution d'une mémoire accumulée quarante-neuf années durant et tirant son autorité de ce paramètre. L'abbé prête sa parole, sa mémoire, sa gestuelle, son regard aux gens qui n'ont pas d'histoire à proprement parler, il crée pour eux une histoire qu'il déroule, y insère la sienne, celle du berger des âmes, du défenseur de sa langue maternelle, passant du « je » narrateur » au « je » sujet. Habitué à parler devant un auditoire étendu, ouvert sur le monde extérieur, c'est préalablement à toute analyse un tribun, un prêtre en chaire.

Détachant sa lecture et son observation du jeu des identités explicites présentes dans le récit, l'identité familiale, religieuse, linguistique, se présentent alors des identités implicites de soi.

Il semble bien que le chant d'amour, l'hommage sans concession aux pairs ne puisse exister sans rompre la résistance à parler de soi, prégnante au tout début du mois de mars 2010.

Puis-je alors dresser une typologie des identités qui se révèlent dans les récits, reprenant pour cela la recension des diverses attitudes, positions et prises de position ?

3.2 « Je » identitaires multiples

Parfois, je me suis identifiée à une archéologue des mots pour employer un néologisme, recherchant dans les vestiges offerts par le corpus des récits, des souvenirs, des histoires, entrant parfois en résonance avec mes propres souvenirs, tour à tour les adoptant ou les repoussant. De cette vibration est née une habitude de défiance vis à vis de l'intuition qui conduit mes choix. J'ai longtemps erré parmi les souvenirs de l'abbé, qui, une fois consignés, devenaient captifs d'eux-mêmes, pour m'intéresser, suite à la lecture de l'ouvrage de Mondher KILANI (2014), à la trace qu'ils abandonnaient sur leur passage, à

« ... la notion de trace en tant que construction d'un rapport de sens qui institue une médiation entre le « plus » du passé et l'« encore » du présent » (Kilani, 2014 : 83).

Cette notion m'a permis de mettre en œuvre de nouveaux filtres de lecture, révélant l'existence de quatre postures, quatre identités parmi les plus marquantes, soit par leur occurrence, soit par la force qu'elles exercent sur le récit ou qu'elles ont pu développer sur ma personne. Au centre de ce travail, l'énonciation, à savoir l'acte même de dire. Il s'agit de prendre en compte la situation d'interlocution, celle qui ici va produire des postures chez l'informateur.

« Ce nouveau type d'investigation est d'autant plus prometteur qu'il met au centre de la problématique, non plus l'énoncé, mais l'énonciation, c'est-à-dire l'acte même de dire, lequel désigne réflexivement son locuteur. La pragmatique met ainsi directement en scène, à titre d'implication nécessaire de l'acte d'énonciation, le « je » et le « tu » de la situation d'interlocution » (Ricoeur, 1990 : 55).

Le discours produit au cours de ces cinq années met en jeu à la fois le pouvoir et le désir. Ce sont des discours « qui se disent », se répètent et se mettent et se remettent en scène. La répétition est un moyen d'imposer un point de vue, de l'ériger en vérité,

puis in fine, de se faire justice. Elle fonctionne auprès de l'auditoire fictionnel que je représente comme un procédé de persuasion et d'auto-persuasion.

Au « je », qui endosse tour à tour les postures du témoin, du porte-parole, du professeur et du veilleur, postures qui font chacune l'objet d'une analyse, correspond une posture fictionnelle du « tu ». Me voici, dans ces moments, endossant la fonction d'allocutaire, à laquelle les caractéristiques suivantes sont attribuées : personne de sexe féminin, plus jeune de vingt-deux ans, identifiée à l'appartenance à des groupes multiples, familial et territorialisé, amical et professionnel. Le titre de professeure « d'occitan » alimentera le conflit à bien des propos. Les catégories de genre, d'appartenance sociale fonctionneront comme des qualités attribuées à un auditoire virtuel. L'objectif du locuteur-informateur sera alors de déconstruire un ensemble d'idées reçues construites par l'appartenance à ce groupe.

À titre d'exemple, voici une illustration des caractéristiques qui ont pu m'être assignées pendant les temps de collectage :

« E son pair e son¹⁷¹ mair ne parlavan que biarnés mes qu'avèn cregut de har plan en parlant francés. E çò qui m'ei hèra dur a diser, mei aqueras maisons èran marcadadas per la Glèisa e mei e parlavan en francés. E qu'ei vertat que qu'ei nhaute, euh jo que disí e nhaute, nhaute bremba , nhaute souvenir, com disès, sovenir [jo ?], que's ditz « bremba » [...] »¹⁷².

Les caractéristiques de l'auditoire virtuel, catalysées par ma présence, sont ajustées à l'acte locutoire, opération prédicative, autrement dit, suivant Paul RICOEUR,

171 La transcription est fidèle à l'enregistrement. L'emploi de l'adjectif possessif masculin « son » en place du féminin « sa » me semble être une analogie à l'emploi de l'expression « « sa » pair e « sa » mair, fréquente chez les locuteurs natifs de la vallée d'Aspe.

172 Entretien du 05 décembre 2012 avec l'abbé Moulia :

« Et son père et sa mère ne parlaient qu'en béarnais mais ils avaient cru bien faire en parlant français. Et ce qui m'est très difficile à dire, plus ces maisons étaient marquées par l'Église et plus il parlaient en français. Et c'est vrai que j'ai un autre, euh, moi je dis et un autre, un autre souvenir, un autre souvenir, comme tu disais «sovenir». [moi ?], on dit « bremba » [...]».

dire quelque chose sur quelque chose (1990 : 55-60). Cependant, non seulement à chaque posture est associé un acte locutoire mais celui-ci est traversé par ce que le locuteur fait en parlant. L'acte illocutoire, puisque c'est de cela qu'il s'agit, implique le faire dans le dire (Ricoeur, 1990 : 58).

La posture adoptée, le « faire dans le dire », suppose des caractéristiques prêtées à l'auditoire, son acceptation tacite et totale ou son désaccord profond. Il arrivera, dans les sujets où nous sommes en désaccord, que le caractère fictionnel de l'auditoire s'efface au profit d'un auditoire dont le « je » et le « tu » ont intériorisé leurs différends.

3.2.1 Le témoin

3.2.1.1 Témoignage d'un homme

Dans la réactualisation du passé au présent, par l'intermédiaire du récit, la parole fonctionne comme une ligne de passage entre les différentes temporalités, transbordant, qui un témoignage direct, qui un témoignage indirect. Ce que nous nommons communément « souvenir » opère également comme une trace, un passage, un rapport de sens. Ce sentiment de nouveauté, qui fut le mien, lors de nos multiples rencontres, convoque nos affects respectifs. De la nouveauté, il n'en est rien,

« le nouveau n'est pas dans ce qui est dit, mais dans l'événement de son retour » (Foucault, 1971 : 28).

3.2.1.1.1 Aller aux confins de la mémoire puis porter l'histoire non écrite des gens sans histoire

L'abbé Moulia, en préambule de notre travail, et régulièrement pendant les deux premières années, répondant ainsi à mon étonnement sans cesse renouvelé, a expliqué qu'il était en possession de souvenirs allant jusqu'aux trois générations antérieures,

justifiant cette singularité par son rang de naissance et celui de son père¹⁷³. La mémoire qu'il réactualise, lorsque la souvenance quitte la maison, s'ancre davantage dans la lignée paternelle. Durant toute sa vie, il a porté une attention particulière à l'observation de la vie en train de se faire, la concaténation de ses souvenirs ou des souvenirs de tiers. Le témoignage indirect permet de prolonger la mémoire dans le temps passé, reliant la réminiscence¹⁷⁴, au sens psychologique, souvenir où domine plus ou moins l'affect, évoquée par des tiers à la sienne et construisant ainsi un souvenir sur un temps plus long que celui de la mémoire de sa génération. L'association, dans l'analyse du corpus, des mots-clés « témoignage indirect », « témoignage direct » et « biographie » permet de construire cette observation. L'extrait suivant comprendra la conservation des mots-clés pour appréhender ma démarche :

« E la tradicion, euh, de minjar en las duas euh, casas, aquera qu'ei ua tradicion qui's hesè en tot lo Biarn, eh [communauté]. Que l'èi entenu a díser; de monde de costat de Nai e de Pontac, deu costat d'Ortes, donc tot lo Bearn [témoignage indirect]. Que s'ei lhèu guardada mei en la valea d'Aspa, dilhèu ua generacion de de mei, per'mor [biographie] qu'èi vist jo, euh, monde vielhs, qui s'èran maridats dab aquera mòda, en 20 o atau, en d'aqueras annadas »¹⁷⁵.

L'application constante à étendre la mémoire aux confins des trois générations précédentes entretient-elle un rapport avec la nécessité de conjurer la mort ? En ce sens, pourrais-je hasarder que le collectage fonctionne comme une catharsis ? Car le processus de narration et de dépose de ses souvenirs, de ses conflits auprès d'un tiers, ne les relègue-t-il pas à distance, les dépouillant de leurs affects ?

173 Précisons par ailleurs que son père est né en 1884, son grand-père en 1848 et son arrière grand-père en 1807.

174 <http://www.cnrtl.fr/lexicographie/r%C3%A9miniscence>

175 Entretien du 09 octobre 2010 avec l'abbé Moulia :

« Et la tradition, euh, de manger dans les deux euh, celle-ci, c'est une tradition qui se faisait dans tout le Béarn, eh [communauté]. Je l'ai entendu dire, de gens du côté de Nay et de Pontacq, du côté d'Orthez donc tout le Béarn [témoignage indirect]. Elle s'est peut-être plus gardée dans la vallée d'Aspe, peut-être une génération de de plus, parce que, [biographie] moi j'ai vu, euh, des vieilles personnes, qui s'étaient mariées en suivant cette façon de faire, en 20 ou par là, dans ces années ».

« Mes ne pòts pas im, jo qu'èi hèra sofrit de véder, sofrèishi enqüèra eh, que'm, que se'm passa per'mor que pensi que là, tà jo uei er Evangèli qu'ei viengut euh euh, qu'ei viengut a estar hèra mei hòrt que la la transi, la transmission mes que s'i a pergut hèra hèra de causas »¹⁷⁶.

En même temps que nous appréhendons la distance qui séparent nos deux générations, la thématique de la perte s'égrène au fur et à mesure de nos entretiens. Présente dès les premiers instants de notre rencontre, elle s'invite régulièrement dans nos réunions de travail. La thématique de la perte et la posture induite par le témoignage sont liées par le contrat d'écriture adopté dès le début de nos entretiens en mars 2010.

3.2.1.1.2 Raconter la perte

L'abbé Moulia lie l'altération de la langue, tant du point de vue lexical que syntaxique, à la disparition des coutumes et des traditions qui se sont vidées de leur sens. L'observation de la relation entre une forme de perte de la langue, sur son versus d'altérité et autour du processus inexorable de transformation des langues, d'une part, et la disparition, tout au moins hors du champ social des traditions et des coutumes d'autre part, confirme l'intime dépendance de la langue à la vision du monde des locuteurs qui la portent. Pour exemple, dans l'entretien du 20 septembre 2010, il commence son récit en déclarant qu'il va parler de tout ce qui touche à la mort et au deuil, puis, il poursuit en observant que ce qu'il va dire persiste dans quelques endroits du Béarn et s'est perdu dans d'autres. Il établit ensuite une analogie avec la langue, en exposant les mêmes observations de présence-absence sur le territoire. S'ensuit une observation de l'altérité de la langue sur le terme lexical particulier du « *desbromb* », l'oubli. Il exemplifie ainsi le processus de diglossie dont il a été l'observateur. Se noue ici un jeu étroit et profond

176 Entretien du 29 juin 2014 avec l'abbé Moulia :

« Mais tu ne peux pas im, moi j'ai beaucoup souffert de voir, je souffre encore eh, cela, cela me passe parce que je pense que là, pour moi, aujourd'hui l'Évangile est parvenu euh euh, il est parvenu à être beaucoup plus fort que la transi, la transmission, mais on a perdu beaucoup beaucoup de choses. ».

entre les considérations lexicales et coutumières. Suivons le fil de l'exposé : le terme « *desbromb* » laisse sa place à un gallicisme, tandis que la tradition, dans sa globalité, disparaît. Cependant, l'abbé expose ici la tradition liée à la mort. Non seulement, dans le même propos, il parle de perte de la langue et des traditions, mais également de la thématique de la mort. Néanmoins, dans le récit, on observe une fixité temporelle, un ancrage chronologique permanent. Se heurtent alors la perception intime du monde par chacun, indexée à son histoire personnelle et le processus de changement, apprécié avec la focale de l'altérité.

3.2.1.1.3 Éclairer le discours d'un point de vue ontologique

Examinons l'étude des propriétés de ce discours, d'un point de vue ontologique. Sont exposées à la fois la réalité de la prégnance hétérogène de la diglossie sur le territoire gascon ainsi que la temporalité de la disparition des traditions sur l'espace béarnais lié au fantasme de la possible reconstruction d'un tout d'un état antérieur.

La deuxième analyse discursive sous ce même point de vue est le lien entre langue et tradition : la tradition est portée par la langue, dans une relation de commutativité. Donc, si la langue s'efface, la tradition s'efface ; est-ce le seul angle d'analyse ? Rien n'est moins sûr. Cependant, si la tradition se perd, la langue garde son signifiant mais perd son signifié. La permanence du mot masque la perte de sa substance. L'expression orale en langue gasconne aujourd'hui exprime cette altération que les locuteurs dont le gascon est la langue maternelle ne manqueront pas de pointer, manifestant qui de l'incompréhension qui de l'irritation.

La troisième analyse du discours porte sur les thématiques de la mort, de la perte et de l'oubli. Elles recentrent métaphoriquement le projet personnel de collectage de

l'abbé Moulia sur l'objectif de la conservation ethnographique de la mémoire et dans une ambition plus large de réhabilitation d'une langue et d'une culture abandonnées et méprisées par les siens.

« Per exemple, qu'avèm guardat en hèra d'endrets deu Bearn «desbrombar» tà diser «oublier». Mes n'avem pas guardat «brombar» e que disem «sovièner» o «rapelar» e en la valea de Varetons e d'Aspa, qu'avem guardat «brembar» e «desbrembar» que's compren dab «brembar». «Brombar» que's compren, «desbrombar» que's compren dab «brombar». E que n'i a hèra chic qui sabèn que los grans-pairs e las grans-mairs que disèn plan «brembar» o «brombar» shuivant los endrets. La medisha causa tà diser «hicar» que n'i a hèra uei qui disen «méter» en disent ... « aci, n'avem pas jamei dit «hicar» ». Aquiu, qu'ei d'engüèra hèra mei pròche, per 'mor aqui n'ei pas lo grand-pair qui disè « hicar», qu'ei lo pair e la mair. Que disi aquò per 'mor çò qui vau diser sus lo dòu, sus la mort, euh qu'ei d'engüèra hèra mei vishcut. Hèra de monde que s'an desbrombat uei la tradicion qui's vivè que i a a pena quauques ans e qui jo ei tostemps vishcut a casa e conegut aci en la valea d'Aspa on soi desempuish quaranta tres ans »¹⁷⁷.

Or, sur le champ de la perte et de l'oubli, réactualiser le passé sur la scène du présent ne modifiera en rien le cours du temps et l'inéluctabilité de cette altération. Le réactualiser, c'est donc aussi prendre conscience de sa finitude, de la cristallisation de certaines postures et procéder à un réagencement de son projet de vie, dans une perspective dynamique. Cependant, si je me réfère à la définition de l'énoncé performatif, « le simple fait d'énoncer équivaut à accomplir cela même qui est énoncé »,

177 Entretien du 20 septembre 2010 avec l'abbé Moulia :

« Par exemple, on a gardé dans beaucoup d'endroits du Béarn « *desbrombar* » pour dire « oublier ». Mais on n'a pas gardé « *brombar* » et on dit « *sovièner* » [souvenir] ou « *rapelar* » [rappeler] et dans la vallée de Barétous et d'Aspe, on a gardé « *brembar* » [se rappeler] et « *desbrembar* » [se dé-rappeler]. « *Brombar* » se comprend, « *desbrombar* » se comprend avec « *brombar* ». Et il y a très peu de personnes qui savent que les grands-pères et les grands-mères disaient bien « *brembar* » ou « *brombar* » en fonction des endroits. La même chose pour dire « *hicar* » [mettre], il y en a beaucoup aujourd'hui qui disent « *méter* » en disant ... « ici on n'a jamais dit « *hicar* » ». Là c'est encore beaucoup plus proche, parce que là ce n'est pas le grand-père qui disait « *hicar* », c'est le père et la mère. Je dis cela parce que ce que je vais dire sur le deuil, sur la mort, c'est encore beaucoup plus vécu. Beaucoup de gens ont oublié aujourd'hui la tradition qui se vivait il y a à peine quelques années et que moi j'ai toujours vécue à la maison et connu ici dans la vallée d'Aspe où je suis depuis quarante trois ans ».

« La théorie des actes de discours est bien connue. Aussi serais-je bref dans le résumé de son développement, d’Austin à Searle. Le point de départ a été, comme on sait, la distinction établie dans la première partie de Quand dire c’est faire, entre deux classes d’énoncés, celle des performatifs et celle des constatifs. Les premiers sont remarquables en ceci que le simple fait de les énoncer équivaut à accomplir cela même qui est énoncé » (Ricoeur, 1990 : 57).

3.2.1.1.4 Considérer les paramètres du témoignage anthropologique

Mais la forme du récit, l'éidos, est-elle permanente ? Le paradoxe, l'aporie, réside dans la nature du projet de l'évocation du souvenir. Équivoque au premier jour¹⁷⁸, il perdra une partie de sa charge émotive, car confronté au temps présent, quand le désir est de concilier passé et présent. En revanche, il peut retrouver une acuité vivace si le projet est de réfuter les changements induits mécaniquement par le temps qui passe et les mutations sociales. C'est cette coïncidence qui fondera la preuve pour le racontant, la preuve pour soi et pour toutes les personnes au nom desquelles il a parlé, et c'est cependant l'émotion réactivée par le souvenir qui le guide. S'il est vrai que l'Histoire viendra au secours du récit ethnologique, aucun document écrit ne pourra cependant l'accréditer, ne pourra concilier ou ré-concilier cet ajustement du passé à sa propre

178 Le carnet de terrain est utile pour consigner ses propres sentiments. Il fonctionne alors comme un journal intime et permet de revenir sur des observations fugaces, qui, si elles n'avaient pas été consignées par écrit, auraient été aussitôt oubliées. Elles sont tantôt consignées en français, tantôt en gascon, selon la langue dans laquelle je pense à ce moment-là. Voici donc une observation faite au cours de l'entretien du 02/04/11 :

« A moment dat qu'èi pensat que l'abbat e legè lo monde dab las soas bajaulas de curèr mes aqui que'm demandi se non son pas bajaulas tà léger sonque e mei simplament un monde saunejat e idealizat, en totas causas qui m'a contadas aqui desempuish era debuta deth prosei que i a mei d'un an »

« À un moment donné, j'ai pensé que l'abbé lisait le monde avec ses lunettes de curé mais là, je me demande si ce ne sont pas des lunettes pour lire seulement et plus simplement un monde rêvé et idéalisé, pour toutes ces choses qu'il a racontées là et depuis le début de son récit il y a plus d'un an ».

C'est le moment où je commence à me détacher de sa parole, comme parole sanctifiée . Cela fait donc un an de rencontres.

vision du réel. La matière du corpus permet d'étayer le parcours singulier, de donner à voir des hommes traversant leur histoire et l'Histoire. Je me pencherai au chevet de la trace, manifeste dans nos faits et gestes et dans notre langage contemporain. C'est en partie l'émotion qui gouverne nos propos, qui convoque les souvenirs mais c'est le désir qui est en amont de tout cela. La réactualisation de la mémoire s'articule aussi bien sur un enchaînement de souvenirs liés par un lieu, une personne, des assonances, autant de stratégies de la trace mnésique, sollicitée par des processus qui échappent aux stratégies mentales. Elle structure le réseau et constituera pour moi un premier balisage. La taxinomie de la trace se décline en deux acceptions. La première jalonne le récit, du souvenir à la trace mnésique. La deuxième acception surgit au fil de l'analyse pour cette qualité d'interroger soit l'absence de sens du matériau linguistique sélectionné, soit la cohabitation ou la concurrence de plusieurs termes pour un même signifiant. Cette seconde acception occupera une partie du travail du chapitre III. La trace mnésique est ou n'est pas. Si elle n'est pas, cela ne veut pas dire qu'elle n'existe pas, elle est dans la présence d'un signifiant et dans l'absence du signifié. Hors de l'illusion ontologique, elle dénonce les postulats de l'unité, de l'identité, de la stabilité et démontre l'absence de sens.

« Le langage et le social sont transparents et pour ainsi dire équivalents. Le premier dans sa neutralité instrumentale vise à signifier un contenu, à révéler une réalité (c'est la conception de la science qui part à la recherche du signifiant caché), comme si le réel pouvait être étranger aux mots, comme s'il existait enfoui quelque part un contenu indépendamment de la forme construite pour le signifier, comme s'il s'agissait seulement de nommer la présence de significations, préexistantes à l'acte même de l'énonciation. La notion de représentation dans ces conditions, se donnant tout entière pour représentation de ce qui est présent, refuse l'écart entre le signifiant et le signifié, entre les mots et les choses, la séparation, l'absence (notamment de signifiant lorsqu'il s'agit de traduire un terme provenant d'une culture étrangère et qui n'a rigoureusement pas d'équivalent), refuse l'errance et l'erreur qui sont le propre de tout itinéraire scientifique. Elle conduit à l'illusion

ontologique de l'unité, de l'identité, de la stabilité et de la permanence du sens » (Laplantine, 2010a : 98-99).

3.2.1.2 Témoignage d'un abbé puis d'un abbé Prémontré

L'unique conflit qui traverse le collectage dans les passages dédiés à sa vie professionnelle sont liés à l'usage de la langue et, à la marge, l'historisation de sa mémoire. Ses pairs lui ont souvent reproché de falsifier voire d'inventer des rituels, ainsi ceux qui entouraient la mort. Il en témoigne dans le passage suivant, tiré de l'entretien du 29 juin 2014 :

*« Qu'èi qu'èi avut euh eth parat de [har] tot un memòri sus quin se passava un dòu en un autescòps, e quan l'èi escrivut qu'èi avut curèrs qui m'an dit :
- Mes çò qui as escrivut aqui, que l'as euh sabut, o que t'ac as inventat ? Eths que s'ac an tot a fèit tirat de l'idea. »¹⁷⁹.*

Les prêtres sont, au même titre que les autres individus de la société, traversés par des choix, négociant leur double identité linguistique et culturelle en la considérant dans sa dualité, intégrant alors souvent une vision péjorative de leur langue et résolvant chacun à leur façon les représentations qu'ils en ont. La question linguistique se négocie ou s'ignore, puisqu'il n'y a pas de nécessité absolue à le faire, comme ailleurs dans le champ social, au cœur des missions sacerdotales. Dans l'ordre des Prémontrés, la fonction de l'abbé se définit ainsi :

« L'abbé prémontré, appelé aussi prélat ou prévôt, remplit, au nom du Christ et pour les frères de son abbaye qui est une vraie famille, un service particulier, en tant que tête de la canonie. Sous sa conduite, tous sont frères. Il lui appartient de stimuler ses frères sur la route de l'Évangile, et de les envoyer en mission au nom de la communauté. Avec

179 Entretien du 29 juin 2014 avec l'abbé Moulia :

« J'ai j'ai eu euh l'occasion de [faire] tout un mémoire sur comment se passait un deuil dans un autrefois, et quand je l'ai écrit j'ai eu des curés qui m'ont dit :

- Mais ce que tu as écrit là, tu l'as euh appris, ou tu l'as inventé ? »

Eux, ils se le sont vraiment sorti de l'esprit ».

profondeur et esprit, Monseigneur Calmels a dessiné à grands traits le portrait de l'abbé prémontré, en s'adressant en ces termes à un abbé nouvellement élu :

« Être abbé, Révérendissime Père, est une grâce – une grâce, mais pas un privilège. Une charge plus qu'un honneur. Une grâce qui doit se payer. On saura vous la faire payer et même assez cher. Et aux préposés bénévoles, à cette perception, il vous sera difficile d'exiger qu'ils vous rendent la monnaie » (Ardura, 1995 : 527).

Les relations entretenues par un abbé prémontré avec ses frères sont teintées de la lucidité qui régit les relations entre laïcs, ou plus simplement entre êtres humains. Aucun formatage particulier des relations entre frères n'est explicitement énoncé. Je pourrais, confortée par les divers témoignages du corpus, m'interroger sur l'existence d'une charte des relations entre moines de communautés diverses. Bref, pour revenir aux conflits de langue, s'ils sont au cœur de l'exercice religieux, ils n'en demeurent pas moins aussi âpres que dans la vie civile, les prêtres n'échappant pas aux questions qui traversent leur temps et à l'exigence de résolution que leur opposent les fidèles. Ils sont des locuteurs de langue française ou « régionale », dans un espace linguistique où les deux langues sont placées en concurrence, sur le plan de l'adéquation de la liturgie à une langue plus convenable, plus adaptée qu'une autre. Ce n'est plus l'usage du béarnais qui crée le conflit, sinon les représentations auxquelles les locuteurs l'assimilent. Aujourd'hui, cette question ne se pose plus en Béarn, la messe en béarnais est devenue une exception.

Les locuteurs de langue dite aujourd'hui « régionale », nommée communément « patois » au XX^{ème} siècle, et ce depuis bien avant la Révolution française, ont intégré les notions de « variété haute » et de « variété basse » de leur langue. Le prestige, induit par l'exclusivité de l'usage dans certaines fonctions a conduit les locuteurs à juger leur langue en fonction de son usage social.

3.2.1.2.1 *Partition et règles d'usage des variétés hautes et basses*

Trois des critères, déterminés par Ferguson, et cités par Louis-Jean CALVET, soit la

« répartition fonctionnelle des usages, on utilise la variété haute à l'église, dans les lettres, dans les discours, à l'université, etc., tandis qu'on utilise la variété basse dans les conversations familières, dans la littérature populaire, le fait que la variété basse soit acquise « naturellement » (c'est la première langue des locuteurs) tandis que la variété haute est acquise à l'école, [et enfin] le fait que la variété haute jouisse d'un prestige social dont ne jouit pas la variété basse »¹⁸⁰.

retiennent mon attention.

Abbat Moulia – [...] Mamà qu'avè ua tanta sur, ua cosia pròpi sur, vaduda en onze, Mamà en tres, qu'èra mei joena, e euh un beau frair dequera sur, que hesèn un repas de familha a noste, dens las annadas cinquanta e qu'enteni enquèra aqueth Laurent de B. diser :

- Ah, de doman enlà e de ueit dias, que va càler parlar francès a noste per'mor que recebem la sòr sur».

E aquera sòr sur, que's credè obligada de parlar en francès »¹⁸¹.

La traduction du passage fait apparaître la locution « *a noste* » dont la précision n'est a priori pas nécessaire lorsqu'on se place dans une perspective de traduction en langue française. Elle manifeste cependant l'accueil de la langue française dans un espace qui lui échappe d'ordinaire. L'usage social de la « *variété haute* » a relégué la

180 Se reporter à la section 2.1 Une tension entre soi et la langue.

181 Entretien du 05 décembre 2012 avec l'abbé Moulia :

« [...] Maman avait une tante sur, une cousine propre religieuse, née en onze, Maman en trois, elle était plus jeune, et euh un beau-frère de cette sœur, ils faisaient un repas de famille chez nous, dans les années cinquante et j'entends encore Laurent de B. dire :

- Ah, à partir de demain et pendant huit jours, il va falloir parler français chez nous parce que nous recevons la sœur religieuse ».

Et cette sœur religieuse, elle se croyait obligée de parler en français.».

« *variété basse* » à l'intérieur des maisons et dans des espaces professionnels spécifiques comme le monde agricole, le seul capable encore pour quelque temps de porter le lexique de l'agriculture, pas véritablement tombé en désuétude dans les années mille neuf cent cinquante. L'obligation faite aux membres de la famille de s'exprimer exclusivement en français, dans cet épisode de la vie familiale, montrant l'autorité dédiée aux ecclésiastiques, est vécue comme une intrusion insupportable, à la fois parce qu'elle émane d'un pair de la communauté religieuse et qu'elle affecte un des rares lieux dans lesquels l'usage du gascon est autorisé.

En outre, la règle, la convention d'usage de langue que chacun s'applique à soi-même en tant qu'émetteur d'un message vaut aussi pour l'interlocuteur, le récepteur, contraint d'utiliser pour formuler ses réponses, la même langue. C'est ainsi que l'on fait comprendre, la force de l'usage faisant loi, aux jeunes générations d'utiliser exclusivement la langue française. Il en est de même, ainsi, pour les adultes, qui parce qu'ils exercent une profession perçue comme prestigieuse dont la langue référente est la « *variété haute* » sont tenus de respecter cette règle intégrée, et de manifester à ces personnes qu'elles ne font plus vraiment partie de la communauté. Bon nombre de personnes parties en région parisienne dans ces mêmes années pour y travailler se sont vues confisquer la possibilité de parler la « langue du pays » par leurs pairs, restés toutefois pour des raisons similaires sur le territoire d'exercice de la langue.

Les représentations de la langue déterminent ainsi à la fois les lieux de son exercice et la désignation de la légitimité des personnes habilitées à imposer leur usage de la langue, ici, la sphère religieuse a autorité sur le monde paysan.

Le monde paysan gascon renvoie aux membres de sa communauté leurs trahisons, en terme de mouvement dans l'espace territorial, social et linguistique : exil dans un

environnement de langue et de culture française, en rupture avec les codes de la communauté paysanne, choix d'une profession qui participe à la détermination du rang social des individus, vécu comme une menace et une fragilisation supplémentaire de la communauté. L'extrait choisi, toujours dans l'entretien du 05 décembre 2012 exemplifie l'exercice de cette loi « *under-ground* » :

« *Abbé Moulia – Quau quauquarren de hèra, hèra, hèra, hèra generalizat.*

F.S.P. – Mmm. E perqué ?

Abbé Moulia – Je ne porte pas de jugement de valeur, mais je dis le fait. E qu'èra drin atau tanben, adara que vòu ajotar totun, quan quauqu'un, mei lèu que d'estar sur o curèr èra regent, professor; qu'èra la medisha causa... mes de la part invèrsa. N'èra pas lo regent o lo professor qui volè parlar biarnés, que son los autes hrairs e sòrs qui's credèn obligats de 'us parlar en francés. Jo vist »¹⁸².

Conséquence de ce processus, l'appauvrissement du lexique du gascon, induit tant par sa raréfaction d'usage que par sa proximité linguistique avec la langue française, toutes deux catégorisées par Pierre Bec « *romania occidentale* », la communication en gascon intègre dès lors deux préoccupations. D'une part, une négociation conduisant à s'assurer de la compréhension de son interlocuteur, optant alors pour le choix de mots-passerelles, reconnus pour leur qualité de mots transparents d'une variété dialectale à l'autre ou du gascon au français comme en témoigne l'abbé dans l'extrait suivant :

« *[...]jo tanben qu'emplegui mots tà'm har comprèner tanben, ne disi pas l'« ostau », que disi « maison », aquiu tanben qu'ei tanben tà's har comprèner »¹⁸³.*

182 Entretien du 05 décembre 2012 avec l'abbé Moulia :

« *Abbé Moulia - Quel quelque chose de très, très, très, très généralisé.*

F.S.P. - Mmm. Et pourquoi ?

Abbé Moulia - Je ne porte pas de jugement de valeur, mais je dis le fait. Et c'était un peu comme ça aussi, maintenant, je veux ajouter aussi, quand quelqu'un, plutôt que d'être sœur ou curé était instituteur, professeur, c'était la même chose ..., mais à l'envers. Ce n'était pas l'instituteur ou le professeur qui voulait parler béarnais, ce sont les autres frères et sœurs qui se croyaient obligés de leur parler français. Vu par moi ».

183 Entretien du 17 novembre 2010 avec l'abbé Moulia :

D'autre part, une hiérarchisation de l'usage des langues en fonction des sujets traités, et ce quelle que soit la place du locuteur dans la hiérarchie sociale, lorsque la génération post-seconde guerre mondiale dispose de l'usage du français.

3.2.1.2.1 L'usage de la langue dans l'Église en Béarn

Comment, dans ce contexte, les usages de la langue gasconne vont-ils se déterminer ?

Tout d'abord, l'observation de la présence de la langue dans les offices religieux montre de grandes disparités entre le Béarn et le Pays Basque. En effet, l'Église catholique en Pays Basque a suivi les préconisations du Concile de Vatican II. Sous la direction de Monseigneur Etchegaray, qui participa à son élaboration, les ecclésiastiques ont su anticiper la grande réforme du Concile. Lorsque le texte concernant l'usage des langues parut, les prêtres basques étaient prêts à le mettre en œuvre. Que recommande-t-il ? L'article 101 du chapitre consacré à la Sainte Liturgie forme les injonctions suivantes quant au cadrage de l'usage de la langue par les prêtres.

« § 1. Selon la tradition séculaire du rite latin dans l'office divin, les clercs doivent garder la langue latine ; toutefois, pouvoir est donné à l'Ordinaire de concéder l'emploi d'une traduction en langue du pays, composée conformément à l'article 36, pour des cas individuels, aux clercs chez qui l'emploi de la langue latine est un empêchement grave à acquitter l'office divin comme il faut.

§ 2. Quant aux moniales et aux membres, hommes non clercs ou femmes, des instituts des états de perfection, le supérieur compétent pour leur accorder d'employer la langue du pays dans l'office divin, même pour la célébration chorale, pourvu que la traduction soit approuvée.

« [...] moi aussi j'emploie des mots pour me faire comprendre aussi, je ne dis pas l' « *ostau* », je dis « *maison* », là aussi c'est aussi pour se faire comprendre ».

§ 3. *Tout clerc astreint à l'office divin, s'il célèbre celui-ci dans la langue du pays, avec un groupe de fidèles ou avec ceux qui sont énumérés au § 2, satisfait à son obligation du moment que le texte de la traduction est approuvée* »¹⁸⁴.

De même, l'article 36, au paragraphe 2, précise la volonté de l'Église de s'adapter aux diverses configurations à des fins de « *restauration et de progrès de la liturgie* » :

« *Toutefois, soit dans la messe, soit dans l'administration des sacrements, soit dans les autres parties de la liturgie, l'emploi de la langue du pays peut être souvent très utile pour le peuple ; on pourra donc lui accorder une plus large place, surtout dans les lectures et les monitions, dans un certain nombre de prières et de chants, conformément aux normes qui sont établies sur cette matière [...]* ».

Si l'Église catholique a pu anticiper et préparer la réforme grâce au rôle tenu par monseigneur Etchegaray dix ans avant la parution des textes et la préconisation de l'usage de la « langue du pays » dans la liturgie, qu'en est-il en Béarn ?

Sur ce point, le témoignage de l'abbé Moulia renseigne sur les conflits qui existaient entre tenants de l'usage de la langue française et tenants de l'usage de « langue du pays » dans la liturgie. L'origine du conflit réside certainement tout d'abord dans l'absence d'une personnalité ayant, comme Monseigneur Etchegaray, autorité sur ce point-là, et sur l'absence de ressources écrites sur lesquelles s'appuyer pour dire la liturgie en gascon.

Cela dit, la résolution de la problématique du choix de la langue appartient désormais aux individus qui portent la charge de l'administration de la liturgie. Il n'y aura donc pas en Béarn de réponse organisée et collective du milieu ecclésiastique, chacun se positionnant en fonction de ses intimes convictions et représentations de sa propre langue, celle du pays s'entend. Ce beau passage de l'entretien du 01 décembre

¹⁸⁴ *Concile œcuménique Vatican II. Constitutions – Débats – Déclarations*, Paris, Éditions du Centurion, 1967. [1^o éd. 1928], p. 190.

2012 retrace les stratégies des prêtres et des pratiquants, tous divisés sur la place que peut légitimement prendre la langue du pays, à quelques kilomètres d'un territoire, le Pays Basque, où l'autorité du cardinal suffira pour créer des convergences d'utilisation de la langue.

« Alors euh, le, ça a donné lieu à ce problème-ci, je crois que on en a déjà parlé mais je ne suis pas sûr euh, Monseigneur Gieure, évêque de Bayonne¹⁸⁵, euh, écrivait en 1923, ce n'est pas d'hier, il y a presque un siècle, euh, aux curés du Béarn, euh, dont il avait constaté qu'une grande majorité avait abandonné le béarnais pour la prédication et pour la catéchèse, c'était fait encore avant, je pense que ça a dû coïncider avec euh, l'école, le français à l'école, ou l'école obligatoire plutôt, euh, il leur écrivait ceci, euh :

- Vous euh, vous faites de très beaux sermons , vous vous régalez à en faire de très beaux à la mode de Bossuet mais vous ne nourrissez pas votre peuple ne parlant pas sa langue.

Et et le grand-père d'un prêtre né en 1909, le grand-père d'un prêtre né en 1909, en vallée d'Ossau, euh, qui à Bielle, qui allait à la messe tous les dimanches, un des rares qui y allaient encore à ce moment-là, là on est mettons dans les années euh trente mettons, trente, trente et quelques, disait à son petit-fils :

- Euh, qué vòu diser euh lo Paraclet ? »¹⁸⁶.

- Lo Paraclet, qu'ei euh lo Sent Esprit euh en tant que aqueth qui defen contre lo mau. ».

- Mes tà qué, perqué n'ac disè pas aqueth curèr qui non parlava que deu Paraclet shens nse diser qu'èra l'Esprit Sent ? »

Tu vois un peu le le le le mal, donc l'évêque qui disait « ne nourrit pas sa langue. Mais ce que j'ai appris beaucoup plus récemment, c'est que, euh, le curé de Lurbe, ici, à côté, entre Eysus et Sarrance, le curé de Lurbe avait répondu à cette lettre de Monseigneur Gieure, en 1923, lui disant :

185 Monseigneur Gieure a été évêque de Bayonne, Lescar et Oloron de 1906 à 1934.

186 Entretien du 01 décembre 2012 avec l'abbé Moulia :

- Euh, qu'est-ce que cela veut dire *lo Paraclet* ? »

- *Lo Paraclet*, c'est euh le Saint Esprit euh celui qui défend contre le mal. »

- Mais dans quel but, pourquoi ne le disait-il pas ce curé qui parlait du *Paraclet* sans nous dire que c'était l'Esprit Saint ? ».

- Monseigneur, je suis béarnais, béarnophone, béarnophile, béarnisant. Avec quelle joie j'aurais continué à assurer mes prédications et la catéchèse dans la luenga mairana¹⁸⁷, mais je me suis posé la question : quel effet cela aurait eu sur mes élèves ou sur mes paroissiens que de parler des choses de Dieu en cette langue alors qu'ils apprenaient tout le reste en langue française ? » .

Les paroissiens, de leur côté, étaient également divisés sur la pratique de la langue gasconne dans la liturgie. Les arguments sont en tous points identiques à ceux des prédicateurs, partagés sur les critères de choix d'une langue de prédication plutôt qu'une autre. Ainsi, dans le même entretien, un paroissien rétorque au prêtre qui dit la messe en béarnais :

« Ce curé-là, je ne sais pas d'où il venait, nommé à Orin, le, là nous sommes dans les années vingt et quelques, boh, c'est très vieux mon histoire, ou maxi trente, maxi trente, mais pas plus eh, entre vingt et trente, mettons plutôt vingt, plutôt vingt, en tout cas, ça remonte à très très loin. Il avait assuré la prédication en béarnais, et à la fin de la messe, on lui dit :

- Mossur curèr, aci n'èm pas pècs, que va càler parlar en francés ! »

I eth curèr que respongó :

- Oh, si vosauts n'ètz pas pècs, jo que vau essayer de non pas tròp paréisher ! »¹⁸⁸.

L'absence d'autorité dans ce domaine engendra de nombreux conflits entre pairs. Voyons cela sous un abord plaisant. L'anecdote revient, pour la seconde fois, à la mémoire de l'abbé en m'expliquant l'expression *plan de dòu har*¹⁸⁹. Nous sommes à ce moment-là de l'entretien dans une discussion ayant trait à la langue et non sur les

187 La langue maternelle.

188 Entretien du 01 décembre 2012 avec l'abbé Moulia :

- Monsieur le curé, ici nous ne sommes pas idiots, il va falloir parler en français !

Et l'autre lui répondit :

- Oh, si vous n'êtes pas trop idiots, pour ma part, je vais essayer de ne pas trop le paraître ».

La conversation a tout de même lieu en béarnais.

189 « C'est bien dommage. »

conflits entre prêtres. Au cours d'un repas chez lui, où étaient présents nombre de prêtres, l'abbé faisait passer un plat de carottes :

« Que se m'escapè un dia, que servivi a taula, atau, en ua junteta a noste e que hesi arrèrcórrer un plat, de carròtas.

E un dequeths curèrs qui serviví, un dab qui me'n vedi hèra, (que') m digó :

- Je sais que ça rend aimable, mais je n'y tiens pas. »

Aquò que'm sorti shens-ne pensar ua segonda, atau, tot blos :

- Oh, b'ei hèra de dòu har ! »

Que demorè ua segonda, la la la forcheta o culhera, a's demandar si la m'anava aborrir o non. Non l'aborri pas »¹⁹⁰.

L'absence de coordination, de fédération, de consensus autour de l'usage de la langue gasconne dans la liturgie dit aussi le statut de non-existence qui lui est affecté : ne pas négocier les orientations linguistiques de l'Église en Béarn, c'est assigner à la langue une absence de reconnaissance. N'étant pas discutée dans les instances décisionnaires, la langue n'existe pas et le conflit se retrouve retranché dans les relations inter-personnelles. C'est ce que nous livre l'abbé dans le passage suivant :

« E un seminariste qui dejà èra hèra marcat per, qu'ei tostemp curèr, eh, qu'està mèma curèr [...]. Hèra dejà marcat per ua tuma, mes ua tuma, mes ua tuma de cap a la cultura biarnesa, mes a har paura.

190 Entretien du 09 février 2013 avec l'abbé Moulia :

« Cela m'a échappé, un jour je servais à table, comme ça, dans une rencontre chez nous et je faisais repasser un plat, de carottes.

Et un de ces curés que je servais, un avec qui c'était difficile pour moi me dit :

- Je sais que ça rend aimable mais je n'y tiens pas.

Ça, ça m'est sorti sans y penser une seconde, comme ça, d'un trait :

- Oh, que c'est bien dommage !

Il est resté une seconde la la fourchette ou cuillère, à se demander s'il allait me la jeter à la figure ou pas.

Il ne me l'a pas jetée ».

[...]

A har paur. A'u har en.maliciar sonque de parlar en biarnés. Que'u hesè en.maliciar com n'ei pas possible e e qu'èra un, n'a pas jamei parlat en francés dab pair e mair ... e qu'a un hrair qu èi encontrat en la mea mission de « monde rural » qu'èra en engüera pire, sordeish »¹⁹¹.

Le conflit opère de même sur le terrain du prestige de la langue, entre langue basque et béarnais, pour reprendre une expression courante. Et voici que la formulation dit déjà, de manière implicite certes, l'actualisation de la hiérarchisation des langues se trouvant immédiatement en deçà de la langue française. Le conflit de valeurs attachées aux langues prend une tonalité particulière dans la sphère religieuse de l'évêché de Bayonne, le basque ayant retrouvé du lustre grâce au travail opéré par Monseigneur Etchegaray et ainsi regagné une forme de légitimation. C'est l'affaire d'un groupe social, où le combat pour la réhabilitation du gascon devient un combat d'individus isolés. Cette réinsertion de la « langue du peuple » à l'intérieur du terrain religieux autorise une nouvelle forme de mépris, comme pour consacrer son prestige retrouvé. Le propos de l'abbé Moulia, dans l'entretien du 09 février 2013, glisse de l'évocation du langage sifflé des bergers d'Aàst à une anecdote du séminaire de Bayonne :

« Abbat Moulia – [...] Qu'ei com quan parlan de shiular, aqueths shiulares d'Aast. [...] Mes, en shishanta sèt, que s'i n'i avè hèra parlat, pas en shishanta sèt, en shishanta, l'an qui entrèi jo au seminari, qu'i avè un, shishanta tres qu'èra, per'mor qu'èri ja a Baiona, qu'i avè un, qu'aperavan « le babillard », on hicavan las causas, « babiller ».

F.S.P.- Òc.

191 Entretien du 09 février 2013 avec l'abbé Moulia :
« Et un séminariste qui était très marqué par, il est toujours curé, eh, il a même été curé [...] Déjà très marqué par un conflit, mais un conflit, mais un conflit envers la culture béarnaise, mais à faire peur. [...] À faire peur. À le faire mettre en colère seulement en parlant en béarnais. Ça le mettait en colère comme ce n'est pas possible et et c'était un ... il n'a jamais parlé en français avec son père et sa mère... et il a un frère, je l'ai rencontré dans ma mission de « monde rural », c'était en encore pire, pire ».

Abbat Moulia – E un vasco qu'avè escrib, qu'avè pres ua paja de journal :

- Nous parlons, le béarnais siffle. »

Qu'èra hèra beròi ! (dab ironia) »¹⁹².

L'abbé Moulia s'engage dans une entreprise de réhabilitation de la langue de la liturgie, traduisant lui-même les prières et prenant le parti d'une langue au plus proche de la variété dialectale de la vallée d'Aspe. Lors d'une conversation consacrée à la conjugaison, il explique qu'il a utilisé une forme rare du verbe « être » pour traduire « notre Père qui êtes aux cieus ». À ma connaissance, cette forme existe également en vallée de Barétous. La conjugaison du verbe être est identique à la forme convenue aux trois premières personnes du singulier et à la première personne du pluriel de la conjugaison du verbe être *ÈSSER / ÈSTRE* en occitan ancien. Pour autant, cette conjugaison ne présente pas, en occitan moderne, un paradigme régulier : *que soi, qu'ès, qu'ei, qu'em, qu'ètz, que son*. Les formes SG1 et PL3 continuent la forme du latin classique, respectivement « *SŪM* » et « *SŪNT* ». Si les formes SG2 « *ès* » et SG3 « *ei* » reprennent la morphologie de l'occitan ancien construite sur celle du latin classique, en revanche, les formes PL1 et PL2 en divergent.

« E tanben euh « que soi, qu'ès, qu'ei, que som, que sotz e que son ». Euh alavetz, que som » tà « qu'em », e « que sotz » tà « qu'ètz »¹⁹³.

192 Entretien du 09 février 2013 avec l'abbé Moulia :

« Abbé Moulia : - [...] C'est comme quand on parle de siffler, ces siffleurs d'Aast [...] Mais en soixante-sept, on en avait beaucoup parlé, pas en soixante-sept, en soixante, l'année où je suis entré au séminaire, il y avait un, c'était en soixante-trois parce que j'étais déjà à Bayonne, il y avait un, on l'appelait « le babillard, où on mettait les choses, babiller.

F.S.P. - Oui.

Abbé Moulia : Et un basque avait écr..., il avait pris une page de journal :

- Nous parlons, le béarnais siffle.

C'est très joli ! (avec ironie) ».

193 Entretien du 12 avril 2011 avec l'abbé Moulia :

La forme PL1 *som* s'analyse ainsi, selon Maurice ROMIEU et André BIANCHI :

« La forme du latin classique « SŪMUS » n'est pas continuée : em remplace l'évolution d'une forme « ĒMU(S) », analogique du PL2 « ĒSTIS » [...]; sem représente l'évolution de « SĒMUS », avec un s- initial analogique du SG1 et PL3 » (Bianchi et Romieu, 2002 : 331-332).

Plus proche de nous, et considérant la proximité géographique avec la vallée d'Aspe, la parenté avec l'espagnol, autre langue romane, signe une étroite relation entre les habitants des deux versants pyrénéens.

La forme PL2 « *sotz* », quant à elle, procède par analogie avec les formes SG1, PL1 et PL3. Elle conserve le radical du verbe être en latin classique auquel on ajoute la désinence *-tz* de la 2ème personne du pluriel, présente à la fois en occitan ancien et en occitan moderne.

« Eth Noste Pair, jo qu'èi hicat, « Noste Pair qui sotz en cèu », e alavetz euh que s'ei conservat peu moment a Lascun e a Lhèrs » »¹⁹⁴.

L'utilisation de la langue pour les prières, tout en la réimplantant dans son univers religieux, permet également la conservation de formes verbales et lexicales autochtones.

L'abbé Moulia affectionne la recherche des particularismes qui confèrent à la langue une richesse et une plasticité reconnues ou au contraire déniées. Il affecte à l'entreprise de collectage de sa mémoire un objectif personnel : réhabiliter, autant que sa mémoire l'y autorise, les singularités de la langue. Le témoin cède la place ici, au porte-parole, dans son entreprise de lexicographie bien sûr, mais également dans le dessein de

« Et aussi euh « que soi, qu'ès, qu'ei, que som, que sotz et que son ». Euh alors, « que som » pour « qu'em » et « que sotz » pour « qu'ètz ».

194 Entretien du 12 avril 2011 avec l'abbé Moulia :

« Le Notre Père, moi j'ai mis « *Noste Pair qui sotz en cèu* », et alors euh ça s'est conservé pour le moment à Lescun et à Lhers ».

réhabiliter la parole de ses pairs, famille, paroissiens, amis, et ce sont les contours de cette posture que je vais m'efforcer de circonscrire.

3.2.2 Le porte-parole

La posture du porte-parole c'est d'abord une parole différée dans un contrat analogue à celle qui est portée par le témoin jusqu'aux thématiques abordées nourrissant le concept d'altérité. Nous sommes toutefois en présence d'une triangulation : l'allocutaire, l'auditoire fictionnel et moi, sauf à catalyser dans ma personne, qui ne pourra se sentir détachée du discours produit, cet auditoire fictionnel. Ensuite, deux fonctions du discours sont à relever. Les fonctions d'objectivité et de neutralité semblent les plus évidentes. C'est ce que l'on admet attendre d'un porte-parole. La posture, dans le discours qu'elle met en scène, peut également se prévaloir de façonner deux sortes d'auditoires distincts. Le discours produit peut se trouver en accord comme en désaccord entre « je » et l'auditoire.

3.2.2.1 Le porte-parole en quête d'objectivité

J'ai nommé cette posture « le porte-parole » pour sa caractéristique première et évidente de recherche d'objectivité. Dans un groupe constitué, la personne qui endosse ce rôle occulte ses propres affects et se met à la disposition du groupe. Le groupe, pour le sujet qui nous occupe, n'existe plus. Il est composé de l'ensemble des personnes, souvent âgées au moment des rencontres, dont l'abbé a croisé la route pendant son sacerdoce. Par sa volonté de refaire vivre l'histoire des personnes qui n'en ont a priori pas, si l'on se tient à nos définitions convenues de l'Histoire, il règle une dette à l'égard du passé et s'emploie à produire une transmission fidèle des savoirs confiés. La taxonomie de l'ensemble de ces savoirs se décline en savoirs techniques, en témoignages à caractère anthropologique, en anecdotes. Le matériau assemblé,

thésaurisé, brosse la peinture d'une société et de ses pratiques aujourd'hui révolues, explicite les cadres dans lesquels la vie s'exerçait, contrainte à la fois par des règles communautaires et par le milieu montagnard. N'y a-t-il pas un besoin de réhabilitation, tant de sa parole que du contenu qu'il défend, au regard de l'accusation acerbe qui lui est adressée, de manière récurrente, par ses pairs de falsifier la réalité passée ?

3.2.2.2 « Je » et l'auditoire

Toutefois, dans une certaine mesure, la posture du porte-parole s'agrège à celle du témoin, dont la véracité des informations est ponctuée soit d'un magistral « *jo vist* »¹⁹⁵, soit d'un témoignage de seconde main pour lequel on ne manquera pas d'observer une mise en abyme. L'extrait du collectage tiré du 12 avril 2011 vient exemplifier cette affirmation, en appui d'une démonstration qui précède au sujet des degrés de parenté qui sont pris en compte en Béarn, celui des « *segonds cosins* » : se poser alors en observateur impliqué dans l'affaire d'arrangement de famille qu'il relate conforte la véracité des propos.

«[...] per'mor quan soi arribat, que i avè un partatge, un arrantjament de familha on se vivèva enquèra l'anciana lei, los hilhs de cosins qu'avèn eretat entà l'arrantjament de la maison de Comtessa e quauques ans après, jo qu'arribèi entre aqueths dus arrantjaments, quan se morí J. de D., la lei navèra qu'èra dejà passada e lo monde que descobrín que los sols eretèrs qu'èran los cosins pròpis vius de J. de D. »¹⁹⁶.

De même, nous sommes en présence d'un énoncé performatif où le simple fait d'énoncer équivaut à accomplir cela même qui est énoncé. Dans le cas présent, le simple fait d'énoncer contribue à réactualiser sur la scène du présent cela même qui est

195 « *Jo vist !* » : « Vu par moi ! »

196 Entretien du 12 avril 2011 avec l'abbé Moulia :

« [...] parce que quand je suis arrivé il y avait un partage, un arrangement de famille dans laquelle on vivait encore selon l'ancienne loi, les enfants de cousins avaient hérité pour l'arrangement de la maison de Comtesse [c'est le nom de la *casa*] et quelques années après, je suis arrivé entre ces deux arrangements, quand J. D. est mort, la nouvelle loi était déjà passée et les gens découvrirent que les seuls héritiers étaient les cousins propres vivants de J. D. ».

énoncé. Quand dire c'est faire, on parle en termes d'actes et le langage s'inscrit dans le plan de l'action.

L'extrait du témoignage suivant passe par un recentrage sur soi, « je » étant la référence incontournable d'une langue, peu lue et peu écrite (seulement 3 % des locuteurs) qui n'est pas étayée par une norme faisant autorité, intégrée et acceptée par tous, puis par un décentrage sur les personnes dont la mémoire est convoquée. Il constitue une invitation à reconnaître comme du dedans ce que l'on a soi-même entendu.

Voici d'abord ce qui se réfère au témoignage direct, à la convocation du souvenir personnel, à la mémoire :

« Abbat Moulia – Atau, « escantilh », euh catégorie, catégorie. Euh, « Ils, que son d'un n'haute « escantilh. » ». Mes que i a, aqueth mot d'escantilh, qu'èri hèra joen lo darrèr còp qui qui l'entenoï, eh.

F.S.P. – Ah, òc !

Abbat Moulia – Oh, que i a hèra hèra hèra qui n'èi pas audit aqueth mot de « escantilh », eh, qu'ei vielh¹⁹⁷».

Puis le récit s'élargit aux réflexions d'autres personnes, comprises dans un ensemble indifférencié :

« Abbé Moulia – Ouais. Voilà un mot, ça, on l'entendait encore il n'y a pas très longtemps ici. « Estramolit »¹⁹⁸, et à Jasses aussi, eh. C'est un nom, on retombe toujours dans ces trucs, en Béarn. Nous on dit : « On le dit pas chez moi. ». C'est pas qu'on le

197 Entretien du 14 juin 2012 avec l'abbé Moulia :

Abbé Moulia – Ainsi, «escantilh», catégorie, catégorie. Euh, ils ils sont d'une autre catégorie. Mais il y a, ce mot d'«escantilh», j'étais très jeune la dernière fois que je l'ai entendu, eh.

F.S.P. - Ah, oui !

Abbé Moulia – Oh, il y a très très très longtemps que je n'ai pas entendu ce mot d'«escantilh », eh, c'est vieux ».

198 *Estramolida* : secousse, tressaillement, tremblement nerveux.

dit pas chez moi, moi je l'ai pas entendu ou je ne l'ai pas retenu. Mais ça veut pas dire qu'on le dit pas chez moi ».

Le discours illustre dans le cas proposé la figuration d'un auditoire qui porterait la contradiction ou l'objection aux propos énoncés par le témoignage direct.

Cependant, les propos du porte-parole sont également des énoncés constatifs parce qu'un « faire » est inclus dans le discours, le plus souvent non-dit. C'est, suivant les préconisations de Paul RICOEUR, un énoncé précédé de préfixes comme « j'affirme que » (1990 : 55-60).

Par souci de conserver l'anonymat des personnes dont il se fait le porte-voix, l'abbé ne les nommera jamais, produisant alors une impression de masse indifférenciée. Ainsi, je n'ai consigné que très peu de caractéristiques de l'ensemble du groupe, pour la plupart des personnes appartenant au cercle familial, à la communauté villageoise aspoise ou paroissiale. L'individu n'existe pas, sinon de façon éphémère et anonyme lorsque des propos sont rapportés.

« Mais, « *aprimat* ». Et le même qui me disait « *aprimat* » me disait [*tringlada de telefòne*], *qu'ei vistable. Telefòne ?* »¹⁹⁹.

Le porte-parole exige de lui-même qu'il puisse renseigner tout type de question. Certaines de mes requêtes n'auront pas de réponse malgré le travail de mémoire formidable qu'il a conduit tout au long de sa vie. En évoquant les sujets qui étaient encore susceptibles d'intégrer notre travail de consignation, j'évoquai, ce même 29 juin 2014, l'éventualité d'aborder la question de la médecine populaire :

« *F.S.P. – E tanben, n'avem pas parlat. Qu'avem parlat de plantas abans, dilhèu de medecina populara.*

199 Entretien du 29 juin 2014 avec l'abbé Moulia :

« Mais, « *amaigri* ». Et le même qui me disait « *amaigri* » me disait [sonnerie de téléphone], on peut lui rendre visite. Téléphone ? »

Abbat Moulia – Ah ?

F.S.P. – Si la la mair o la tanta euh qu'a que suenhavan dab euh, ne sei pas ...

Abbat Moulia – Quin s'aperava, la «de mau avis », la « quauquarren de mau avis », oh, quin disèn, que'm sembla, la « quauquarren de mau avis », que disèn, que va càler que demandi »²⁰⁰.

Le porte-parole, qui produit un travail de restitution dont l'exigence première est la fidélité aux propos des autres n'en abandonne pas pour autant sa quête. Il actualise le passage de la mémoire par l'oralité, se conformant aux modes opératoires de la transmission.

Ces remarques sont-elles de nature à pouvoir différencier l'auditoire que l'abbé a composé et attribué à ma personne lorsqu'il endosse le rôle du porte-parole ? Le témoin, tout comme le porte-parole, se réfère au contrat d'écriture que nous avons passé. La consignation d'actes ethnographiques ne fait pas de ma personne un auditoire duquel les attentes seraient différentes. L'auditoire est contractuellement acquis à sa cause, puisque missionné d'un projet de collectage et de restitution. Aucune forme ni de contradiction, ni de conflit n'est opposée aux propos restitutifs de l'abbé. L'identité de l'auditoire que je représente alors se qualifie-t-elle en termes de mêmeté ? L'individualisation du locuteur, dans les deux postures présentées s'oppose cependant sur les concepts que les deux postures autorisent : si la posture du témoin permet de connecter le concept

200 Entretien du 29 juin 2014 avec l'abbé Moulia :

« F.S.P. : - Et aussi, nous n'avons pas parlé. Nous avons parlé de plantes avant, peut-être de médecine populaire.

Abbé Moulia : – Ah ?

F.S.P. : - Si votre mère ou votre tante, euh, elles elles soignaient avec euh, je ne sais pas...

Abbé Moulia : – Comment cela s'appelait, la de « mau avis », la quelque chose de « mau avis », oh, comment disait-on, il me semble, la la quelque chose de « mau avis », on disait, il va falloir que je demande ».

d'altérité, celle du porte-parole se rapproche mieux, et bien qu'imparfaitement du concept d'identité.

Le témoin et le porte-parole, ou témoin indirect, cependant, n'investissent pas le discours de la même façon. Ce qui est attribué à soi-même est de l'ordre du ressenti, et tout ce qui est attribué à un autre que soi appartient au domaine de l'observation. Les propos du témoin indirect pourraient se voir qualifiés de « neutres », si tant est que l'on puisse prêter ce qualificatif tant à l'observation qu'à la restitution. La posture suivante relève de la transmission de connaissances.

3.2.3 Le professeur : une relation de transmission et de coopération

Je déduis deux postures chez le professeur : le professeur qui relaie la parole scientifique, historique et linguistique, et celui qui, observant sa langue, va réhabiliter des termes anciens, comme autant de moyens d'expliquer le présent, des formulations originales, qui disent la façon de penser le monde, juxtaposant à cette entreprise la réactualisation d'une identité²⁰¹, tout en s'assurant du passage du savoir. Avant d'analyser ces deux postures, il faut mentionner un effet inattendu du collectage : son processus au long cours a également mené à un travail d'introspection et de métacognition. Dans mes notes de carnet de terrain, le 02 juillet 2011, soit après un an et quatre mois de collectage, je constate ceci, dans un paragraphe intitulé « *tà si medish* », pour soi-même, deux lignes de conduite, comme deux urgences, deux préalables à toute transmission : la nécessité de se décentrer de sa propre culture d'une part et l'obligation d'avoir, en amont mené une analyse profonde de son propre point de vue sur sa langue et sa culture. Ainsi, j'ai noté :

201 La réactualisation de l'identité dépasse le simple plan temporel. Elle réinterroge les pratiques et la langue des individus qui habitent ce même territoire aujourd'hui ainsi que la singularité et les conflits contemporains qui les caractérisent.

« Era necessitat de's decentrar dera soa cultura pròpi (aquiu que's parlava de cultura francesa qui ensaja d'aplicar eth son fonccionar a ua auta cultura : la bearnesa) Medisha causa dab era luenga (que s'i parla sovent d'arrevirada literau)

Er' obligacion d'aver miat ua analisi pregonda deth son punt de vista sus era luenga e sus era cultura : mena de presa de consciència, pagera dera soa identitat aras duas luengas e culturas qui co-existeishen. »²⁰².

Le professeur-pédagogue est un des comportements adoptés par l'abbé Moulia, qu'il va délaissier au fil du collectage pour un récit de caractère plus personnel, plus intimiste. En 2012 déjà, je note sur mon carnet de terrain une évolution qualitative des entretiens, mentionnant le passage d'un récit de coutumes au

« [...] recueil de propos qui portent sur une vie singulière en train de se vivre »²⁰³.

Dans un trait d'humour, il joint habilement la critique de l'enseignement de la langue et la vacuité à devenir enseignant d'une langue qui n'est plus parlée de la même façon. Dans l'entretien du 9 octobre 2010, il livre cette sentence, ponctuée par un énorme éclat de rire :

« qu'èi vist jo, euh, monde vielhs, qui s'èran maridats dab aquera mòda, en 20 o atau, en d'aqueras annadas, so ne pas que, so ne pas que, tandis que, so ne pas que, aqueras exp, que'm tornan en te parlant, so ne pas que, euh, aquò que's disè a a a Ortes, a Pau, a Garlin, a Lembeja, pertot, pertot, pertot, pertot, tà exprimar tandis que, so ne pas que. Poderí estar un regent deth biarnés d'autescòps »²⁰⁴.

202 Carnet de terrain numérique, 02 juillet 2011 :

« La nécessité de se décentrer de sa culture propre (ce jour, on parlait de culture française qui essaie d'appliquer son fonctionnement à une autre culture : la béarnaise). Même chose avec la langue (on parle souvent de traduction littérale).

L'obligation d'avoir mené une analyse profonde de son point de vue sur la langue et sur la culture : sorte de prise de conscience, jauge de son identité en rapport aux deux langues et cultures qui coexistent. »
203 « La meilleure ethnographie ne passe pas par la sollicitation d'informateurs privilégiés sur des thèmes tels que les dieux, les ancêtres ou la foi, mais par l'observation de pratiques individuelles et collectives, et le recueil de propos qui portent sur une vie singulière en train de se vivre » (Augé et Colleyn, 2012 : 54).

204 Entretien du 9 octobre 2010 avec l'abbé Moulia :

La critique de l'enseignement est pertinente, toutefois sous deux réserves : contextualiser la difficulté dans laquelle se trouve la langue gasconne, et intégrer dans la réflexion critique la prégnance de la langue française dans le champ social, obstacle incontournable à la facilitation de l'expression gasconne, dans un contexte locutoire qui n'emprunterait pas à la syntaxe de la langue française. Lors de l'entretien du 22 août 2015, il présente l'exemple suivant, entendu il y a peu, modérant ses propos par un « *Que's compren* »²⁰⁵.

*« Dongas, « que vau la demandar », qu'ei un, qu'ei franchimandegar en bearnés. « Que la vau demandar. » E euh, aqui, que m'arriba atau mes, que n'i a hèras atau on, euh, on lo lo monde qu'aprenen lo bearnés a l'escòla, que l'aprenen plan, eh, mes que son tròp euh, dab lo cap cargat de la, de la maniera francesa de har »*²⁰⁶.

Il est dans son rôle de professeur, également, souvent pour expliciter les processus de perte de la langue. Il n'en demeure pas moins investi par sa mission religieuse.

« « Lo qui va au davant qu'amuisha lo camin » euh euh que vòu diser que si euh hès quauquarren e donc çò qui hès que va entraïnar reaccions deus autes. E alavetz « Lo qui va au davant qu'amuisha lo camin » euh un exemple hèra hèra aisit, un euh qui n'invita pas un cosin o un vesin tà noças e donc euh non serà pas dilhèu invitat eth tanpòc per aqueth cosin o per aqueth vesin. « Lo qui va au davant qu'amuisha »... mèmas euh aquera expression que's disè shens parlar deu camin, qu'èra « lo qui va au davant qu'amuisha » euh lo camin qu'èra sous entendu. « Lo qui va au davant qu'amuisha » : euh qu'ei hèra pregond com euh expression he euh que que qu'ei ua faïçon de diser dens l'Evangèli quan Jesús e ditz euh : « Non hasquiatz pas aus autes çò qui ne voleretz pas que'vs hasquen », hein ? çò qui ne voleretz pas que'vs hasquen, çò qui non voleretz pas que'vs hasquian, e e qu'ei en aqueth sens, e a a « avise-t'i hein

« j'ai vu moi des gens âgés, qui s'étaient mariés en suivant cette habitude, en 20 ou par là, dans ces années, so ne pas que, so ne pas que [enchantant et émouvant] tandis que, *so ne pas que*, ces exp. elles me reviennent en te parlant, *so ne pas que*, euh, cela se disait à à Orthez, à Pau, à Garlin, à Lembeye, partout, partout, partout, partout, pour exprimer tandis que, *so ne pas que*. Je pourrai être un instituteur du béarnais d'autrefois... ».

205 « *Que's compren* », « Cela se comprend ».

206 Entretien du 22 août 2015 avec l'abbé Moulia :

« *Donc*, « *que vau la demandar* », c'est un, c'est jargonner le français en béarnais.

« *Que la vau demandar* ». Et euh, là, ça m'arrive comme ça mais il y en a beaucoup comme ça où, les les gens apprennent le béarnais à l'école, ils l'apprennent bien, eh, mais il sont trop euh, , avec la tête encombrée de la, de la manière française de faire ».

*euh se hès aquò, se n'envites pas aqueth vesin, que saberàs que lo qui va au davant qu'amuisha »*²⁰⁷.

Dans ce passage, la proposition complétive

« çò qui ne voleretz pas que 'vs hasquen, çò qui non voleretz pas que 'vs hasquian [...] »

dénote également un souci permanent de donner à entendre une langue la plus correcte possible. Cette subtilité, gommée par la traduction, met en scène deux formes verbales non-répertoriées du verbe *har*, faire, construites par analogies avec d'autres formes verbales existantes, la première issue de la conjugaison simplifiée du verbe faire *que hasquin*, forme présente par ailleurs dans le Bazadais, et le paradigme *que hèsquin* usité dans le territoire de Bayonne et du Val d'Adour (Grosclaude et Narioo, 1998 : 136-144).

Plus simplement, le professeur se situe dans une posture de transmission lorsqu'il est amené à m'expliquer des événements, des subtilités, des termes que je ne saisis pas, compte tenu de la distance qui s'est instaurée entre les générations par défaut de transmission et d'enseignement, concomitante aux mutations sociétales. Bien souvent, il me demande : *« E'm segueishes ? »*²⁰⁸.

Le discours perpétuellement enflammé, teinté d'indignation, la permanence de la couleur affective du propos, en renfort de la constance, en appui de la véracité du

207 Entretien du 18 février 2012 avec l'abbé Moulia

« Celui qui marche devant montre le chemin » euh euh cela veut dire que si euh tu fais quelque chose et bien ce que tu fais va entraîner des réactions chez les autres. Et alors « Celui qui marche devant montre le chemin » euh un exemple très très facile, un euh qui n'invite pas un cousin ou un voisin pour des noces et bien euh il ne sera peut-être pas invité lui non plus par ce cousin ou par ce voisin. « Celui qui marche devant montre ... » même euh cette expression se disait sans parler du chemin c'était sous-entendu.

« Celui qui marche devant montre » : c'est très profond euh comme expression, hé euh c'est c'est c'est une façon de dire dans l'Évangile quand Jésus dit euh : « Ne faites pas aux autres ce que vous ne voudriez pas que l'on vous fasse », hein ? Ce que vous ne voudriez pas que l'on vous fasse, ce que vous ne voudriez pas que l'on vous fasse, et et c'est dans ce sens, et a a « attention hein euh, si tu fais ça, si tu n'invites pas ce voisin, tu sauras que celui qui va devant montre ».

208 « Est-ce que tu me suis ? »

discours solidarisent le contenu et l'affect. Le veilleur porte l'imbrication du contenu et de l'affect.

3.2.4 Le veilleur

Le témoignage constitue, pour l'abbé, une façon de réhabiliter son savoir au regard des personnes qui ont mis en doute ses connaissances ou qui ont montré du mépris à l'encontre de son travail. Sur les questions linguistiques, il peut se révéler à la fois correcteur ou censeur.

3.2.4.1 Une entreprise de réhabilitation

Le regard analytique posé par l'abbé sur son parcours, son expertise des rituels se heurtent à l'incompréhension des pairs, voire à leur mépris ou leur hostilité. À ce moment de son parcours personnel, où je consigne des années de travail, l'abbé affirme la véracité de son savoir, suffisamment étayé par une pratique qui s'inscrit dans un temps très long et de surcroît légitimé par notre entreprise commune. Sans poser d'accusation explicite, il dessine les contours des sentiments et des postures qui conduisent à nier l'existence de faits attestés par l'observation ethnologique, la consignation ethnographique et étayés par des recherches rapportées dans des ouvrages scientifiques, historiques et anthropologiques. Dans notre troisième entretien du 09 octobre 2010, relatif au mariage, l'abbé rapporte ces propos, qu'il répétera à plusieurs reprises lors d'autres rendez-vous :

« La chambre nuptiale, la crampa deus nòvis e que calè tanben har véder lo trossèu qui pareishè, e los nòvis, qu'arc, jo vist eh, jo vist, jo vist, per'mor quan racontè aqueras causas, que'm demandan si m'ac èi saunejat o inventat. Quan èi volut parlar per'mor d'escriver çò qui's passava tau mort, los curèrs que m'an tots aborrit dessus tà'm díser :

- Tu te l'es inventé toi, ça !

*Nani, viscut que l'èi, e tà las noças tanben, viscut que l'èi, nada invencion, nada invencion »*²⁰⁹.

L'intention qui lui est prêtée de faussaire, de mystificateur, est particulièrement injurieuse au regard de son travail et de la méthodologie adoptée pour le mener à bien.

L'unique défense qu'il oppose à ses détracteurs absents physiquement mais inclus dans l'auditoire fictionnel, ainsi qu'à de potentielles critiques du contenu du collectage, s'articule autour des affirmations suivantes, qui forgent la conviction de l'informateur et de la personne qui reçoit la confiance et qui atteste de la véracité du propos. En forme de rhétorique de la conviction, l'abbé oppose un ferme et énergique :

*« Jo vist. Que l'èi vist. Jo viscut. Jo entenut »*²¹⁰.

La question de la preuve se pose ici. Elle forme la réponse opposée par l'informateur à l'ignorance ou à un parti-pris idéologique. L'engagement personnel fonde l'autorité du discours et lui confère sa force de persuasion. Chacune des postures mises en lumière dans le discours peut s'exercer auprès de deux groupes qui sont les sachants ou les non-sachants.

3.2.4.2 Les sachants et les non-sachants

Dans une configuration d'inversion des rôles, de l'informateur à l'anthropologue dans quelques situations, puis du professeur à l'initié dans d'autres, la relation de transmission et de coopération prend tout son sens ; le contrat commun s'élargit à un

209 Entretien du 09 octobre 2010 avec l'abbé Moulia :

« La chambre nuptiale, la chambre nuptiale, la chambre des mariés et il fallait aussi montrer le trousseau qui était exposé, et les mariés acc, je l'ai vu, eh, je l'ai vu, je l'ai vu, parce que quand je raconte ces choses, on me demande si je l'ai rêvé ou inventé. Quand j'ai voulu parler, j'écrivais à ce moment-là ce qu'il se passait pour le mort, les curés se sont tous jetés sur moi pour me dire :

- Tu te l'es inventé toi, ça !

Non, je l'ai vécu, et pour les noces aussi je l'ai vécu, aucune invention, aucune invention ».

210 « Je (l'ai) vu. Je l'ai vu. Je (l'ai) vécu. Je (l'ai) entendu ».

projet de formation personnelle, potentiellement réinvestissable dans mes activités de cours. Ces moments sont ponctués de locutions telles que « *E'm segueishes ?* », « *E la comprenes, tu ?* » et enfin « *Qué çò qui'n pensas ?* »²¹¹, qui témoignent de l'abandon de notre objectif initial et de son évolution.

Il est nécessaire, pour que je puisse mener à terme mon travail d'analyse de la langue, d'identifier et de m'appropriier les caractéristiques les plus importantes de la transformation de la langue gasconne au contact de la langue française. C'est ce que perçoit mon informateur, au vu des stratégies employées pour me réappropriier ma langue :

*« Per'mor qu'ei quauqu'arren, en te diser aquò, que't da ua ua clau entà aubrir un milièr de pôrtas, çò qui't disi, çò qui't voi har comprèner. Tà jo qu'ei deu nivèu deu C.P. o deu C.E.1, o dilhèu abans. Qu'ei ua basa. Qu'avem, qu'avem, en bearnés hèra d'expressions qui's son pergudas, que son remplaçadas per franchimandejis. J'ai besoin de café, Française. Française, que'm requereish d'aver drin de cafè. Qu'ei çò qui't voi har comprèner »*²¹².

Le lecteur me permettra un dernier exemple, qui invite à des corrections idiomatiques, le veilleur se faisant à nouveau professeur²¹³. C'est toute l'appréhension de la perception du monde qui se trouve modifiée par le calque d'une langue sur l'autre. L'extrait suivant fonctionne comme un plaidoyer en faveur de l'attention qu'il faut

211 « Est-ce que tu me suis ? », « Est-ce que toi tu comprends cela ? », « Qu'est-ce que tu en penses ? ».

212 Entretien du 22 août 2015 avec l'abbé Moulia :

« Parce que c'est quelque chose, en te disant cela, ça te donne une clé pour ouvrir un millier de portes, ce que je te dis, ce que je veux te faire comprendre. Pour moi, c'est du niveau du C.P. ou du C.E.1, ou peut-être avant. C'est une base. Nous avons, nous avons, en béarnais beaucoup d'expressions qui se sont perdues, elles sont remplacées par du baragouin en français. J'ai besoin de café, Française. Française, *que'm requereish d'aver drin de cafè*. C'est ce que je veux te faire comprendre ».

213 Il arrive aussi que l'abbé procède à un *feed-back*, corrigeant ainsi ce qu'il considère comme des erreurs de syntaxe. Dans l'entretien du 12 avril 2011 :

F.S.P. – ... *En proportion ?* Oh, qu'ei parièr ?

Abbé Moulia – *Qu'ei parelh*. [...] ».

porter aux tournures idiomatiques, pour comprendre et entretenir le rapport au monde de la langue gasconne.

« Mmm « *Lo besonh qu'amuisha* » qu'ei deu medish sens he, euh tout ça c'est très réaliste. *Qu'ei euh, la nosta luenga qu'ei euh hèra hèra heita euh au còrs de la vita. Quan euh parlam de « escàder », « escàder », euh que partim de « càder », la causa qui cad, euh, l'événement, la causa qui cad, « escàder », « réussir » et « caduda », « occasion ». « As venut aquera vaca ? ». « Non, qu'atendi la caduda. » « E lo vòste hilh, ei maridat ? » « Oh, pas enquièra, non, que cau atènder la caduda. ». En aqueth sens. Alavetz, « occasion », « réussir » euh qu'ei un exemple extraorderari sus mila de la franchimandizacion deu noste biarnés. As comprès ? »²¹⁴.*

3.3 Identité sacralisée de la langue

Mais quelle est donc l'identité de la langue du corpus ? Question saugrenue ? Quittons les postures de l'informateur pour imaginer une langue autonome, tenant d'elle seule son identité.

La langue est spirituelle, ce qui pourrait constituer une de ses caractéristiques si le propos était de définir pour le gascon son « génie de la langue » (Saint-Germain [dir. Meschonnic], 2000).

« *Per e, per exemple :*

- *Oh, en aquèra reunion, un còp èra, que volí entervièner tà diser que çò qui disè n'èra pas vertat, mes non'm soi pas atreivit, non'm soi pas atreivit, je je je ne me suis pas rendu audacieux ».*

214 Entretien de l'abbé Moulia du 18 février 2012 :

« Mmm « *Lo besonh qu'amuisha* » c'est du même sens, he, euh tout ça c'est très réaliste. C'est euh, notre langue est euh très très façonnée euh par le cours de la vie. Quand euh on parle de « *escàder* » [advenir-réussir], « *escàder* », euh on part de « *càder* » [tomber], la chose qui tombe, euh, l'événement, la chose qui tombe, « *escàder* », « réussir » et « *caduda* », « occasion ». « As-tu vendu cette vache ? ». « Non, j'attends l'occasion. » « Votre fils est-il marié ? » « Oh, pas encore, non, il faut attendre l'occasion ». dans ce sens. Alors, « occasion », « réussir » euh c'est un exemple extraordinaire sur mille de la « franchimandisation » de notre béarnais. As-tu compris ? »

Il est malaisé de traduire « *Lo besonh qu'amuisha* ». Il s'agit de l'évocation d'une perspective dynamique dont la nécessité est le point de départ..

E e e vedes, en parlant dequò, quin e tornam trobar le génie de la langue, n'ei pas ua traduccion littérale, euh, qu'ei ua traduccion, euh, euh, de de de de espirituelle. Non'm soi pas atrebit, je ne me suis pas rendu audacieux »²¹⁵.

Sur un mode plus philosophique, dans lequel le religieux interfère, l'entretien du 18 février 2012 offre une métonymie des plus esthétiques des inter-relations humaines à caractère conflictuel.

« « Que'n cau dar a cadun deu cap qui'n vòu. » Que vòs qui sia atau ? E donc que'n sie. E en fin de compte, qu'ei hèra pregond com reaccion per'mor non cambia pas arren de d'essajar de voler har comprèner a quauqu'un de que's trompa. Euh, en la lectura de ger, a l'ofici, « Ne reprends jamais le méchant, il ne t'en viendra que du mal et il te haïra. Reprends l'homme humble, il t'en euh ai aimera davantage. » Qu'ei en aqueth sens. Mes « dar a cadun deu cap qui'n vòu », jo que'm vederí har ua dissertacion aquiù dessus he euh ua dissertacion un oui euh har un tribalh aquiù dessus o un sermon per'mor que i a hèra de causas qui qui vienèn devath. Qu'ei euh quan parlas a quauqu'un, atencion a çò qui vas dïser »²¹⁶.

La confrontation des champs philosophiques et sociologiques m'a semblé de prime abord comme irréductible. C'est Philippe CORCUFF qui vient ouvrir un nouvel espace de réflexion, en adéquation avec le travail que je poursuis :

« Notre travail sur la notion d'habitus dans la sociologie de Pierre Bourdieu m' a permis d'aborder la question du traitement sociologique

215 Entretien du 9 octobre 2010 avec l'abbé Moulia :

« Par et, par exemple :

-« Oh, pendant cette réunion, un jour, je voulais intervenir pour dire que ce qu'il-elle disait n'était pas vrai, mais je n'en ai pas eu l'audace, je n'en ai pas eu l'audace, je je je ne me suis pas rendu audacieux ». Et et et tu vois, en parlant de ça, comment on retrouve le génie de la langue, ce n'est pas une traduction littérale, euh, c'est une traduction, euh, euh, de de de de spirituelle. Non'm soi pas atrebit, je ne me suis pas rendu audacieux ».

216 Entretien du 18 février 2012 avec l'abbé Moulia :

« « Que'n cau dar a cadun deu cap qui'n vòu. » [il faut aller dans le sens que chacun propose] Tu veux que ça soit comme ça ? Et donc, soit. Et en fin de compte, c'est très raisonnable comme réaction, c'est très profond parce que cela ne sert à rien d'essayer de de faire comprendre à quelqu'un qu'il se trompe. Euh, pendant la lecture d'hier, à l'office, « Ne reprends jamais le méchant, il ne t'en viendra que du mal et il te haïra. Reprends l'homme humble, il t'en euh ai aimera davantage ». C'est dans ce sens-là. Mais « dar a cadun deu cap qui'n vòu », moi je me verrai faire une dissertation là-dessus he euh une dissertation un oui euh faire un travail là-dessus ou un sermon parce qu'il y a beaucoup de choses qui qui sont sous-entendues. C'est euh quand tu parles à quelqu'un, attention à ce que tu vas dire ».

de la singularité individuelle. Ont ainsi été identifiées, à travers des passages entre philosophie et sociologie, trois figures du « je » qui sont utilisées comme point de départ de cette recherche : l'identité-mêmeté, l'identité-ipséité et les moments de subjectivation »²¹⁷.

Si la première traversée du récit a suivi l'axe diachronique des souvenirs, reliée à la contextualisation historique ou sociologique, la deuxième traversée suivra, elle, la trace abandonnée par le matériau linguistique. L'anthropopoiesis, ici le discours relatif à l'espace imaginé et dit par l'homme permet d'identifier les valeurs symboliques de ce même espace et/ou de la relation du rite à l'espace. Nul doute aujourd'hui, que l'ensemble des rituels formant partie de la culture de l'espace gascon au pied des Pyrénées sont tombés dans l'oubli, subissant parfois des accommodations et des ajustements qui les rendent inopérants. Et pourtant, l'oubli constitue la préoccupation majeure du récit : oubli des façons de vivre, de s'organiser, de penser en communauté, désinscription de l'humain des cycles temporels liés à l'activité d'élevage et à l'activité agricole, des-intégration ensuite du vécu des espaces cultivés en relation avec la manifestation du sacré et enfin, oubli de la langue qui est un de ses corollaires. Ainsi, mon travail articulera les processus qui relient ces deux formes d'oubli. Autrement dit, la deuxième trace identifiée renvoie à la distorsion du rite .

La troisième trace que j'exploiterai convoque la langue, son évolution, et son usage factuel à l'intérieur du corpus : usage de termes français dans des conditions particulières, usage de termes particularisant un territoire. L'altération et l'évolution de la langue gasconne s'observent autour des trois concepts, frontière, origine, altérité.

217 <https://traces.revues.org/2173>.

CHAPITRE III

DU DISCOURS ET DES MOTS QUI LE COMPOSENT

1. Le mouvement des langues dans le temps du discours

Le collectage présente la particularité d'être énoncé dans trois langues. La langue majoritairement utilisée est le gascon dans une de ses variantes, le béarnais. L'étude du récit demande à pouvoir distinguer du béarnais admis comme standard, celui de la plaine²¹⁸, de la variété dialectale de la vallée d'Aspe, dénommée « aspois »²¹⁹ par les caractéristiques phonétiques et morphologiques qui lui sont propres. La langue française est également présente dans le récit. J'y adjoindrai l'usage de termes dits « patois » dont la typologie s'avère délicate. Toutefois, l'appartenance d'un mot à la langue gasconne ou à ce que je dénommerai « patois » pourrait faire débat. La normalisation linguistique est en cours d'élaboration, par la diffusion des usages écrits de la langue, l'utilisation de l'outil informatique et des dictionnaires numérisés accessibles à tous. Si elle s'insère à nouveau depuis quelques années sur la scène sociale, elle fait toutefois l'objet d'un conflit ouvert d'usages de graphies, ne pouvant se construire indépendamment du rapport au français et des évolutions socio-culturelles de nos sociétés. L'observation des écrits dans chacune des deux graphies en concurrence révèle un usage lexical

218 Miquèu de Camelat utilisa dans ses écrits le gascon de la plaine de Pau après s'être essayé à l'écriture dans la variante du gascon pyrénéen du Lavedan dont il était originaire. Il participa à la création de *l'Escole Gastou Febus en 1896* et à la création de la revue *Reclams de Bearn e Gascounhe en 1897*. [en ligne] <http://www.letrasdoc.org/livAut-Camelat-48-0-0-0-0.html>

219 J'emploierai le terme « aspois » pour désigner cette variante du gascon afin de pouvoir l'isoler du récit par nécessité soit d'identification du territoire du récit soit pour des études de forme du discours.

particulier. Nonobstant, la réalisation des causeries entre l'abbé et moi-même n'entretient pas de rapport direct et de subordination à ces dissensions. Dans la temporalité du récit, le contenu du collectage, réactualisé au présent, ne nourrit pas de lien avec les antagonismes politiques actuels. C'est que la ligne de démarcation entre « langue » et « patois » ne fait pas, ou peu, débat. Dépassée la controverse, les caractéristiques internes du gascon ne font pas l'unanimité. Aussi, notre taxinomie entre lexicale de « langue gasconne » et de « patois » se trouve inférée à la langue de chacun. Où puis-je placer la ligne de démarcation, la frontière ? Devrait-on la considérer fermée et étanche, ou au contraire poreuse, exposant ainsi au danger les certitudes des deux camps en conflit ? La langue première de l'abbé Moulia est le gascon, elle est territorialisée ; pour ma part, il s'agit, rappelons-le, d'une démarche de réappropriation, apprenant de l'écoute de locuteurs, naturels ou pas, disséminés sur un territoire élargi et d'âges différents. La ligne de séparation, s'il existait une absolue nécessité à la définir, dépendrait donc également des processus ayant conduit à la construction de la langue de chacun. Dans les représentations qui sont celles de la génération de l'abbé, mais dont il ne dit rien, l'épicentre géographique de la création d'une langue du « milieu » serait la plaine de Pau²²⁰. Bien que le processus de l'élaboration d'une langue normée soit en marche, sur un ensemble géographique bien plus vaste que le seul Béarn, je ne l'étudierai que sur quelques points choisis offerts par le corpus, produit en béarnais, et qui illustrent les difficultés propres à une langue non légitimée sur le territoire français.

Une des caractéristiques prégnantes du corpus que j'exploiterai ici est celle du choix conscient ou inconscient de l'usage particulier d'une langue au cours du collectage. Il semble que les variations de langue soient assujetties aux temps du discours, qu'il s'agisse du temps chronologique, du temps de son déroulé ou de

220 Carnet de terrain, p.2

temporalités du conflit ainsi que de la nécessité de la compréhension des faits linguistiques et ethnologiques.

1.1 Le temps du discours

Si l'on considère le discours sur la ligne diachronique qui déroule le propos, celui-ci opère, dans les moments qui expriment une discorde, un conflit ou plus simplement dans des propos qui nécessitent, selon la volonté de l'informateur, une explicitation plus poussée et sa détermination à bien faire comprendre des situations dont il pense que la compréhension peut s'avérer délicate, un mouvement dans lequel on remarque tout d'abord l'usage du gascon, puis celui du français et souvent pour clore le propos, l'usage de l'aspois.

Il arrive, bien qu'à la marge, que l'abbé ait recours à l'*euskara*²²¹ ou à l'espagnol, mais cet usage procède d'une fonction différente, amenant juste son auditrice à comprendre que les locuteurs gascons, basques et castillans, par des nécessités d'ordre économique, maîtrisaient au moins deux langues par delà des frontières. Dans le territoire dans lequel le corpus s'insère, la langue française a peu à peu gagné tout d'abord le statut de langue véhiculaire, supplantant ainsi l'usage majoritaire du basque ou du gascon dans les échanges économiques, puis devenant la langue de communication électorale. Dans l'entretien du 05 avril 2014, l'abbé Moulia illustre ce processus de normalisation de l'usage du français.

Abbé Moulia : - [...] Euh, e alavetz, lo men grand-pair e la mea gran-mair; qu'èran maridats, quan arrivè la lei, de franchimandegar; lo lengatge deu Vascoat e deu Bearn, n'i avè pas escòla, çò qui hè, entà aver ua seconda luenga, que calè parlar lo vasco, a noste.

221 L'*euskara*, comme toutes les langues dont la pratique écrite a longtemps été marginale, présente tout comme le gascon des particularités phonologiques et morphologiques. Le souletin est certainement la variante qui en capitalise le plus grand nombre.

F.S.P. : E òc.

Abbé Moulia : - *Lo vasco. N'èran pas luenh. E euh aqueth fenomène de parlar vasco en Bearn e biarnés en Vascoat, los deus dus costats de la separacion, qu'èra hèra generalizat, mes jo, au men atge, que demori deus darrèrs o lo darrèr d'aver lo gran-pair biarnés a parlar vasco. Çò qui demora mei en çò deus òmis deu men atge, qu'ei d'aver lo pair o la mair a parlar biarnés per'mor eths n'an pas tant vist e seguit la l'escòla que nosauts.*

F.S.P. : - Mmm.

Abbé Moulia : - *E qu'an guardat aquera mòda au mens(h), au mens(h) duas generacions euh, après, au mens(h) duas. Euh, un òm, a noste, pepe qu'èra vadut en 1848, un òmi vadut en 1910, euh, en Vascoat, euh, que hè tres generacions aquò, que's podè véder d'enquèra a aprèner lo lo lo biarnés au Vascoat per'mor, d'estar vaduts en 1910, que n'i avè plusiurs qui d'enquèra parlavan pas hèra lo francés. E vedes ?*²²².

1.1.1 Généralités

L'observation de l'axe du mouvement du temps du discours posé dans un cadre spatio-temporel montre le passage de l'usage de la langue dans un territoire connu, reconnu et admis, du territoire linguistique béarnais au territoire de l'origine, l'aspois. Ce mouvement ne s'opère que s'il passe par l'usage de la langue française.²²³

222 Entretien du 05 avril 2015 avec l'abbé Moulia :

Abbé Moulia : - [...] Euh, et alors, mon grand-père et ma grand-mère étaient mariés quand la loi, d'affecter de parler le français, le langage du Pays Basque et du Béarn, il n'y avait pas d'école, ce qui fait que, pour avoir une seconde langue, il fallait parler le basque, chez nous.

F.S.P. : *Eh oui.*

Abbé Moulia : - Le basque. Ils n'étaient pas loin. Et euh, ce phénomène de parler basque en Béarn, et béarnais au Pas Basque, les deux côtés de la séparation, c'était très fréquent, mais moi, à mon âge, je reste l'un des derniers ou le dernier à avoir le grand-père qui parlait basque. Ce qui est plus fréquent chez les gens de mon âge, c'est d'avoir le père ou la mère qui parle béarnais parce que eux ils n'ont ni vu ni suivi l'école comme nous.

F.S.P. : - Mmm.

Abbé Moulia : - Et ils ont gardé cette habitude au moins, au moins deux générations euh, après, au moins deux. Euh, un hom, chez nous pépé est né en , un homme né en 9, euh, au Pays Basque, euh, cela fait trois générations, cela pouvait se voir encore d'apprendre le le le béarnais au Pays Basque parce que, en étant né en 1910, il y en avait plusieurs qui ne parlaient pas encore beaucoup le français. Tu vois ? »

223 Le passage du béarnais à l'aspois se réalise soit lorsque le récit s'ancre en vallée d'Aspe, pour des raisons territoriales ou affectives, par nécessité de montrer les variations phonologiques d'un terme ou enfin d'investir les problématiques de l'origine.

Si le passage du béarnais au français actualise dans le temps du discours la distance produite par la diglossie, l'énonciation de la fin du propos en aspois ou en dialecte de la plaine de Navarrenx, « le parler de Jasses » rompt forcément avec cette hypothèse. Le passage du français à l'aspois pourrait signer alors une contestation de l'ordre établi par la réalité diglossique. Cependant, rien ne vient ni la confirmer ni l'infirmier.

Le passage du béarnais au français témoigne tout autant de l'expression de la distance que les usages linguistiques concrétisent entre nos deux générations, il se peut qu'il soit motivé par un souci pédagogique, la marque d'une appartenance ou d'un clivage étudiés, rappelons-le, dans le chapitre II²²⁴.

Le passage du français à l'aspois peut se comprendre, enfin, motivé par un déterminisme fondé sur l'actualisation- réactualisation d'un espace affectif, préexistant au processus de restitution de la mémoire. L'aspois et « le parler de Jasses » sont ainsi les langues vectorisant la mémoire, posant le souvenir dans le territoire de l'origine. Deux exemples tirés de l'entretien du 29 juin 2014 viennent illustrer cette affirmation. La question portait sur la finalité du collectage, tout d'abord, « *har brempbar causas qui qui son pergudas* »²²⁵.

« *Euh, mots, hèitas, vita, euh jo qu'ac vedi atau... per 'mor euh jo que soi segur d'estar un deus darrèrs temoenhs de de ço d'abans.* »

L'abbé emploie le mot « temoenhs », illustrant de manière linguistique la réalité de cette temporalité. Le terme, qui peut être relevé comme un gallicisme du terme « testimòni », amène à considérer la vision paradoxale des différents niveaux d'appréciation de la langue qui se concrétise dans les dictionnaires gascons. Aussi,

224 Voir chapitre II, 3.2.3 Le professeur : une relation de transmission et de coopération.

225 « Garder le souvenir / faire se souvenir de choses qui se sont perdues ».

l'absence de norme étant la norme, le multi-dictionnaire numérique *dicod'òc* relève également le terme « temoenh ».

« *témoin : nm testimòni, temoenh (us)* »²²⁶.

Si l'indexation du terme « *temoenh* » dans les termes « d'usage » relève d'une taxinomie moins conflictuelle que celle de gallicisme, la référence à un temps révolu, à une perte actée, convoque bien malgré soi cette classification, manifestant, sur un mode binaire, la tentation à qualifier les types de pensée.

Enfin, un peu plus en avant dans l'entretien, il utilise le terme *vischcut*, hyper localiste et teinté d'affection par l'usage du « ch ». Il se fabrique là, in-situ et in-vivo, une langue aux consonances affectives par l'emploi du phonème [ʃ], pratique que l'on retrouve également en *euskara*²²⁷.

« *Euh, pas per 'mor de l'aver vischcut sol, que n'i a hèras com jo, mes que s'an, mes tirat de l'idea a a cent per cent, e quan essaji de har brempar causas, mes euh, qu'ei com si si hesi istuèras* ».

Plus particulièrement, si l'on s'attache au passage du béarnais au français, deux variables sont à considérer : le doute sur la capacité d'une langue à traduire une pensée contemporaine et la difficulté manifestée par l'abbé à utiliser une seule langue de communication, considérant a priori des différences incompressibles entre nos deux générations. Tout d'abord, le passage du gascon au français marque l'expression d'une distance temporelle, dont le qualificatif premier est la rupture de confiance dans l'aptitude de la langue gasconne à tout exprimer et la marque diglossique. En revanche, le passage du béarnais à l'aspois ne s'explique pas par l'expression de la distance temporelle. Manquant d'éléments pour affirmer ou infirmer d'autres considérations que

226 <http://www.locongres.org/fr>

227 Le béarnais standard emploie lui le terme « *viscut* ».

le lien à un espace affectif ou à un territoire particulier, je n'irai pas au-delà dans l'explication de l'usage de l'aspois.

1.1.2 Du gascon au français : des considérations sociolinguistiques

1.1.2.1 S'exprimer en français : le doute, l'hésitation entre la présence et /ou l'absence d'un signifié

Je n'évoquerai pas l'usage du français dans les cas de simple traduction de termes spécialisés, comme le lexique des techniques et des savoir-faire du monde agricole.

Hormis cette occurrence, un des cas de figure dans lequel il est aisé de repérer les raisons de l'usage des deux langues, gascon et français est celui pour lequel l'informateur éprouve une crainte à bien se faire comprendre. Sa langue est traversée d'une incompetence intériorisée et produit alors un changement de langue, du gascon vers le français, contingentant et validant la partition des usages des deux langues, en « variété basse » et « variété haute ». Cette discrimination inconsciente convoque à nouveau le concept de trace. Toutefois, celle qui occupe mon travail est de nature immatérielle, hébergée par la culture dite populaire, non pas mue par un principe d'autochtonie, de recherche des origines ou des racines. Elle réside dans la mémoire d'un individu singulier. La trace « en langue », quant à elle, témoigne de modes de vie passés en société. Convoquée au présent, elle réactualise sur la scène sociale des vestiges hétéroclites, dont la taxinomie est hasardeuse. Elle permet d'objectiver la distorsion que produit l'énonciation d'un terme qui, pour être signifié, n'a plus vraiment de signifiant à lui adjoindre. Outre cette distorsion, la trace en « langue » objective des façons de penser. Le Béarn, dans ses écrits littéraires, a bien souvent raillé la culture

dominante française²²⁸, en se jouant des mots. Hélas, aussi acerbe fût-il, l'humour littéraire ne portait à la connaissance du lecteur d'autres modes de pensée qu'en des procédés conflictuels, processus intégrateurs de la diglossie et de la représentation de sa langue comme une langue de « variété basse ». L'humour, dans ce type de littérature, n'amena pas à questionner, à alerter de la disparition probable d'une langue et d'une culture sinon à la justifier.

Il ne s'agit pas pour autant de « *projeter dans le passé des désirs du temps présent* »²²⁹, simplement d'ouvrir, lorsque le matériau le permet, une fenêtre sur des modes de pensée, puis de les rendre pertinentes, intelligibles à la compréhension de nos contemporains. La trace pourrait être alors de nature à concrétiser un projet mémoriel et de transmission.

La trace en soi est inerte. Débusquée par une interrogation, un doute, une intuition, elle reprend vie par le questionnement du chercheur. Cela, par un principe de commutativité, revient à dire qu'il convient également au chercheur de s'interroger sur les points qui le maintiennent en alerte. Comme le souligne Mondher KILANI, citant Paul RICOEUR,

« n'importe quelle trace laissée par le passé devient pour l'historien un document, dès lors qu'il sait interroger ses vestiges, les mettre à la question. » (Ricoeur dans Kilani, 2014 : 83).

228 Fondeville, auteur du XVII^{ème} siècle, compte parmi ces auteurs qui présentent « *une critique des professions libérales sous les traits des différents corps de métier, à qui un paysan, soucieux de donner une profession à son fils, demande de venir se présenter. Ainsi paraissent tour à tour un homme de loi, un médecin, un maître d'armes et un apothicaire qui, tous, dans un français d'une pédanterie de comédie, font l'éloge de leur profession et l'un après l'autre sont ridiculisés* » (Sarpoulet, 2005 : 34).

La pastorale écrite par Fondeville s'intitule « *Pastorale deu paysaa qui cèrque mestiéé a son hil shens ne trouba a son grat* » [Pastorale du paysan qui cherche un métier à son fils sans en trouver un à son goût]. Elle a été éditée chez Vignancourt en 1763.

229 La formulation est de Jean-Yves Boursier, « La mémoire comme trace des possibles », *Sociologie anthropologie*, n° 12, décembre 2002, [en ligne] <http://socio-anthropologie.revues.org/index145html>

Ainsi, l'on observe dans le discours de l'abbé Moulia, une constante de passage du gascon au français. associant à cette dynamique le glissement d'un rite révolu à un rite contemporain. Je me concentrerai dans cette section sur l'étude formelle du discours. Le corpus foisonne d'exemples. J'en citerai un tiré de l'entretien du 26 janvier 2013. Ma question portait sur l'existence éventuelle d'un chemin des morts, chemin rituel par lequel on faisait passer les défunts dans les Pyrénées centrales. Si l'abbé répond à cette question par la négative, il précise cependant l'existence du rite de la chandelle, le rôle du premier voisin et l'assimile à la fonction des pompes funèbres :

« Euh, un un un un meste d'ua d'un d'un d'un d'un endret d'aon sortiva la gran-mair o eth gran-pair qu'avè la candela e e qu'avè la plaça designada peth purmèr vesin qui hasè le maître de cérémonie.

[...]

Eths vesins, dongas, que hasèn, qu'ei eths qui hesèn les pompes funèbres, tà plan d'iser
»²³⁰.

La réactualisation au présent d'un souvenir place sur la même scène orale le rituel tel qu'il existait autrefois et son expression dans notre société contemporaine. Ainsi, un thème T1, exprimé dans une langue que je nommerai « Idiome 1 » I1, s'il quitte le cadre qui lui était assigné, trouve sa consistance modifiée, altérée. La dénomination du thème, passant d'un point de l'axe du temps à un autre, plus proche de nous, se modifie dans sa forme linguistique, passant de I1 à I2.

Un thème 1, T1, déplacé sur la ligne du temps, le temps du discours de référence I1 étant le gascon, devient T2, le rite s'étant modifié et s'énonçant dans la langue du

230 Entretien du 26 janvier 2013 avec l'abbé Moulia :

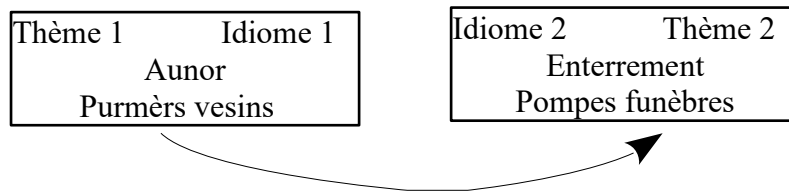
« Euh, un un un maître d'un d'un d'un endroit dont était originaire la grand-mère ou le grand-père avait la chandelle et il avait la place désignée par le premier voisin qui faisait le maître de cérémonie.

[...]

Les voisins, donc, faisaient, c'était eux qui faisaient le maître de cérémonie, pour être clair ».

temps du discours, I2 étant le français. On peut hasarder, par le ton humoristique de l'entretien, que c'est l'usage de l'idiome qui conscientise et confirme l'altération du rite. Dans ce cas, le sens du déplacement serait alors $T1/I1 \rightarrow I2/T2$. Le constat de l'altération du rite passerait alors par l'impossibilité de formuler « en langue » un lexème adéquat.

L'altération du thème produit le changement de langue



Le doute sur l'efficacité de la langue gasconne et le passage par le français viendrait ici de la difficulté à transposer l'explicitation des rituels d'une langue à l'autre, rattachés à un mode d'expression particulier sans qu'il semble possible d'y déroger sans les altérer, voire sans les trahir. L'expression de la différence ne peut se faire ici dans une seule et même langue²³¹. Toutefois, le choix de la langue indique un simple ajustement parfois conscient à la réalité du terrain, faite de représentation de langue basse et de langue haute :

« *Oui, et euh, et ma tante m'avait dit :*

- Surtout en passant le béarnais au bac, ne dis pas « *aunor* », hein, dis « *collacion* », sinon tu aurais une faute, parce que ça ne ressemble pas au français ».

²³¹ On peut se référer également pour expliquer cette défiance vis à vis de l'efficacité de la langue à la section 2.1 du chapitre II « Une tension entre soi et la langue ».

La trace, objectivée par le passage du gascon au français, nonobstant l'incertitude soulignée dans l'extrait ci-dessus, indique donc dans ce cas de figure une altération du rite.

1.1.2.2 S'exprimer en français : symptôme d'une transmission de la langue imparfaite

Quittons maintenant la question de la trace, pour mieux la retrouver dans la section 2 « Un nom, des actes », dans laquelle elle ne sera plus observée au travers des langues en jeu dans le discours.

Fondant l'autorité du discours, les variations de langue expriment aussi des tentatives de rapprochement ou d'éloignement, de groupement ou de clivage. L'expression en langue française peut cependant avoir pour objet de faire preuve de pédagogie. Si cette affirmation relève de l'évidence, prenons pour preuve le projet initial de l'abbé, transmettre dans une dynamique de continuum, elle n'est toutefois pas valide dans tous les cas de figure.

1.1.2.2.1 Le français, une langue-passerelle

Tout d'abord, voici un exemple d'utilisation de la langue française dans le cas de figure le plus neutre, celui de la traduction d'une langue à l'autre à des fins de compréhension, tiré d'un de nos derniers entretiens dans lesquels la question de jauger mon niveau de compréhension ne se pose plus et se régule d'elle-même.

« [...] *que'm hè hreita, non passa pas hreita, non passa pas hreita, non n'avem pas hreita. « D'amor n'auram pas hreita, si lo Bon Diu e'm güeita, lo men capulet roi, lo men capulet roi ». D'amor n'auram pas hreita, nous ne manquerons pas d'amour si lo Bon Diu e'm güeita, güeitar »*²³².

232 Entretien du 22 août 2015 avec l'abbé Moulia :

La langue française est pour cette occurrence l'outil linguistique passerelle entre nos deux générations.

1.1.2.2 Souder ou cliver : quand la posture de l'informateur importe

Le deuxième point susceptible d'illustrer l'expression de la distance générationnelle entre l'abbé Moulia et moi-même, bien que seulement vingt-deux ans nous séparent, souderait ou cliverait, au gré des entretiens et des situations qui y sont évoquées, l'appartenance à des groupes linguistiques considérés comme d'expressions différentes sur la thésaurisation d'un capital linguistique de termes ou de tournures idiomatiques. L'informateur devient alors professeur, l'anthropologue apprenante. Le passage du gascon au français signe alors cette variable²³³.

L'entretien du 12 avril 2011, alimenté par des considérations touchant à la dénomination de la parenté, s'oriente sur l'explicitation des codes de la législation familiale des successions. L'informateur m'englobe à cette occasion dans le cercle des initiés, de ceux qui savent et qui ne sont plus très nombreux. Le savoir dont je dispose là est issu de la transmission familiale.

« Jo que'u digoi « Lo notari que l'averé trobat- de qué qu'aquera parentat qu'èra mei pròche que la soa, - eh òc mes que l'averé costat ». « Costat » dans le sens de prendre du temps. Nous sommes peu de gens à savoir que l'expression « costar », en espanhòu qu'ei parièr veut dire « prendre du temps. » « Be'u costa hèra » ça veut dire que s... il il met beaucoup de temps. N'èm pas dilhèu dètz ací a compréner aquera paraula uei. E e la comprénes, tu ?

« [...]j'en ai besoin, cela n'est pas nécessaire, nous n'en avons pas besoin. « D'amour, nous n'en aurons pas besoin, si le Bon Dieu me garde, ma petite cape rouge, ma petite cape rouge. » *D'amor n'auram pas hreita*, nous ne manquerons pas d'amour si le Bon Dieu me garde, garder ».

233 Voir sur les différentes postures, dans le chapitre II la section 3.2 « « je » identitaires multiples. »

F.S.P. - *Si, que l'aví entenut, la gran mair qu'ac disè. « Que'u còsta hèra » »²³⁴.*

Puis dans une pirouette humoristique dont il a le secret, exprimée en langue française, l'abbé m'intronise alors dans une confrérie dont il est le seul membre :

« *Que còsta hèra.* » Ça fait partie des des nuances merveilleuses de notre langue mais qu'ei qui qui lesquelles nuances risquent sans pessimisme aucun de ma part de disparaître beaucoup car j'ai bien peur d'être le dernier des Mohicans, mais je ne le serai pas puisque je transmets mon mohicanisme »

Parfois, un terme est considéré comme rare car il s'employait très fréquemment autrefois et est tombé en désuétude. La valeur accordée au mot tient alors à la fréquence de son utilisation. La transmission de la connaissance de ce terme assure l'appartenance au groupe des « sachants », de ceux qui savent. Prenons un exemple dans l'entretien du 10 mars 2012 :

« Ah ! «Enguishar»²³⁵ que sabí que que que's poderé que n'ac sabosses pas per'mor qu'ei un quauquarren qui's disè hèra hèra hèra. Alavetz que vam véder quin lo podem traduiser. Euh... «monter le coup», «monter le coup», «enguishar», «exciter» ,euh «enguishar». Jan de Laborda n'averé pas jamei hèt çò qui a hèt si Jan de Casanova ne l'avè pas enguishat. Mes com èra hèra enguishat, que he aquò....Enguishat. Mes qu'ac disèn hèra hèra hèra quan s'i parlava biarnés ad'arron. «Enguishar» ! Alavetz que'u vas retièner aquò, eh ? «Enguishat», euh, «excité» n'ei pas pro, euh e n'ei pas tot a fait aquò »²³⁶.

234 Entretien du 12 avril 2011 avec l'abbé Moulia :

Abbé Moulia - « Moi je lui ai dit « Le notaire l'aurait trouvé – cette parenté était plus proche [du défunt] que la sienne – eh oui mais ça lui aurait demandé de s'investir ». « S'investir » dans le sens de prendre du temps. Nous sommes peu de gens à savoir que l'expression « *costar* », en espagnol c'est pareil, ça veut dire « prendre du temps. » « *Be'u costa hèra* » ça veut dire que s... il met beaucoup de temps. Nous ne sommes peut-être pas dix ici à comprendre cette expression aujourd'hui. Est-ce que tu la comprends, toi ?

F.S.P. - Oui, je l'avais entendu, ma grand-mère le disait. « Que'u còsta hèra » ».

235 «Enguishar : enguichà, enguiscà, enguissà ; v. Exciter ; lancer contre, vers. Enguichà la peleje, exciter à se disputer ; enguichà lo cà, exciter le chien vers quelqu'un ou quelque bête, le lancer après en l'excitant de la voix. Syn. *Ahiscà*.(PALAY, 1980 : 387)

236 Entretien du 10 mars 2012 avec l'abbé Moulia :

Pour achever le paragraphe, soulignons aussi l'emploi de termes dont l'usage est considéré aujourd'hui comme rare, par le nombre de locuteurs mais aussi par la difficulté à les rendre intelligibles.

« Mes que cau qué, qu'ei quauqu'arren, jo que'm sembla vièner deu Moyen-Âge... »

« Quan disen « Hètz beròi ! », la màger part deus joens de uei, ne comprenen pas, que creden que euh « Adiu, beròi ! » »

N'èi pas jamei entenut aquò jo, que joens de uei, « Adiu, b... ! ». Mes « Hètz beròi ! » qu'ei la traduccion de « Izan ontsa », « Hètz beròi ! », « Hètz com cau » »²³⁷.

L'appartenance au groupe linguistique se soude autour des deux paramètres, l'appartenance au cercle des initiés par transmission familiale et par re-connaissance de la valeur accordée à un corpus de mots particuliers, investis soit par leur rareté ou par leur fréquence d'utilisation.

1.1.2.2.3 S'exprimer en français pour signifier un clivage

Il arrive également que l'informateur devienne correcteur et que le passage du gascon au français signe un clivage. Toutefois, avant de proposer un exemple de correction, lié ou non à l'un des paramètres du clivage, intéressons-nous à sa nature.

« Ah ! «*Enguishar*» , je sais qu'il qu'il qu'il se pourrait que tu ne le saches pas parce que c'est quelque chose qui se disait beaucoup beaucoup beaucoup. Alors on va voir comment on pourrait le traduire. Euh ... «monter le coup», «monter le coup», «*enguishar*», «exciter», euh «*enguishar*». Jean de chez Laborde n'aurait jamais fait ce qu'il a fait si Jean de chez Casanave ne l'avait pas excité. Mais comme il était très excité, il a fait cela Excité. Mais on le disait beaucoup beaucoup beaucoup du temps où l'on parlait béarnais autour de soi. Excité ! Alors tu vas le retenir ça, eh ? «*Enguishat*», euh, «excité», ce n'est pas assez, euh et ce n'est pas tout à fait cela ».

237 Entretien du 03 juillet 2011 avec l'abbé Moulia :

« Mais il faut que, c'est quelque chose, moi il me semble venir du Moyen-Âge.

Quand on dit « *Hètz beròi !* », la plupart des jeunes d'aujourd'hui ne comprennent pas, ils croient que euh : « Bonjour, joli ! ».

Je n'ai jamais entendu cela moi, que des jeunes d'aujourd'hui, « *Adiu, B.... !* ». Mais « *Hètz beròi !* » c'est la traduction de « *Izan ontsa* » [Soyez bien], « *Hètz beròi !* », « Faites comme il faut » ».

C'est par la difficulté des nouveaux locuteurs à « appréhender la subtilité de la langue » qu'il s'énonce dans l'extrait suivant, daté du 20 avril 2012 :

« Abbé Moulia – *Quan un aubrèr, jo audit, audit, entenut, jo audit a casa, Tantina demandar a Pierre de H. euh :*

- *Quin voletz tribalhar, Pierre, a l'eishuc o per la vita ? »*

- *Ah, non, non, a l'eishuc, a l'eishuc. »*

A l'eishuc, qu'èran pagats, per la vita, n'èran pas pagats.

F.S.P. – Mmm ?

Abbé Moulia – Ne comprenes pas. A l'eishuc, que recebèn sòs, lo jornau.

F.S.P. - Lo jornau. E per la vita ?

Abbé Moulia – E per la vita, que tribalhavan e en minjant, per estar neurits, mes a noste, en disent a l'eishuc, qu'avèn los dus. Qu'èran pagats e en plus qu'èran neurits. [arriders]

F.S.P. - [arriders]

Abbé Moulia – « A l'eishuc o per la vita ? ». A l'eishuc, c'est à dire au sec. Est-ce que tu comprendrais si on disait : « Aquera hemna que seré plan, mes qu'ei per choès hèra eishuga. ». Non !

F.S.P. - Euh, elle est sèche ?

Abbé Moulia – Non, non, non, non. Euh, non, non, non, non, oh là là, le béarnais n'est pas du tout comme ça. Votre génération, il vous manque beaucoup, eh !

F.S.P. - [arriders]

Abbé Moulia – Eishuc, il faut toujours en béarnais prendre le second sens du premier. Bien sûr que « eishuc » c'est sec, physiquement, mais ça n'a rien à voir. On ne dirait jamais. « Eishuc », que vòu diser sec, le cœur, le cœur sec, votre génération est très difficile à expliquer parce qu'il vous manque des milliards, des milliards, des milliards

de fois le milliardième de la subtilité béarnaise. C'est pour ça quevous avez le texte mais pas ce qu'il y a derrière le texte »²³⁸.

Le clivage concerne aussi, outre le binôme que nous formons, l'abbé et moi-même, des groupes qui occupent des espaces de nature diglossique. Le choix de la langue de l'énonciation notifie alors une appartenance à un groupe linguistique, bien que parfois il soit délicat d'en définir les contours. L'exemple, évoquant une situation de communication délicate, détermine un doute sur l'appartenance au groupe puisque le questionnement est formulé en français.

« *Dequeras, que n'averèi a a fanègas*. Tu comprends l'expression « *a fanègas* » ? »²³⁹.

De même, le français sera la langue véhiculaire pour retranscrire les propos d'un personnage célèbre. Ainsi, les pensées de Martin Luther King, de nationalité américaine,

238 Entretien du 20 avril 2012 avec l'abbé Moulia :

« Abbé Moulia – Quand un ouvrier, je l'ai entendu, entendu, entendu, je l'ai entendu à la maison, Tantine demander à Pierre de H. euh :

- Comment voulez-vous travailler, Pierre, à « *l'eishuc* » ou « *per la vita* » [pour la vie]?

- Ah, non, non, « *l'eishuc*, à *l'eishuc* ».

« *A l'eishuc* », ils étaient payés, « *per la vita* », ils n'étaient pas payés.

F.S.P. - Mmm.

Abbé Moulia – Tu ne comprends pas. « *A l'eishuc* », ils recevaient de l'argent, le journal.

F.S.P. - Le journal. Et « pour la vie » ?

Abbé Moulia – Et « pour la vie », ils travaillaient et en mangeant, en étant nourris, mais chez nous, en disant « *l'eishuc* », ils avaient les deux. Ils étaient payés et en plus ils étaient nourris. [rires]

F.S.P. - [rires]

Abbé Moulia – « *A l'eishuc* » ou « *per la vita* ». « *A l'eishuc* », c'est à dire au sec. Est-ce que tu comprendrais si on disait : « Cette femme serait bien, mais elle est vraiment très sèche. ». Non !

F.S.P. - Euh, elle est sèche ?

Abbé Moulia - Non, non, non, non. Euh, non, non, non, non, oh là là, le béarnais n'est pas du tout comme ça. Votre génération, il vous manque beaucoup, eh !

F.S.P. - [rires]

Abbé Moulia - « *Eishuc* », il faut toujours en béarnais prendre le second sens du premier. Bien sûr que « *eishuc* » c'est sec, physiquement, mais ça n'a rien à voir. On ne dirait jamais. « *Eishuc* », cela veut dire sec, le cœur, le cœur sec, votre génération est très difficile à expliquer parce qu'il vous manque des milliards, des milliards, des milliards de fois le milliardième de la subtilité béarnaise. C'est pour ça quevous avez le texte mais pas ce qu'il y a derrière le texte ».

239 Entretien du 24 octobre 2012 avec l'abbé Moulia :

« De celles-là, j'en aurai à foison. Tu comprends l'expression « *a fanegas* » ?

sont énoncées en français. Il n’y a, dans le corpus, aucun contre-exemple. Seule l’entame de la phrase est en gascon :

« [...] *eth* [Martin Luther King] *que disè* : « Si tu es balayeur, balaie de ton mieux et on pourra dire de toi : « Ici, le sol a été balayé par un très grand balayeur » »²⁴⁰.

1.1.2.3 Du gascon au français : quand la traduction exprime un manque ou une absence

Toute résistance à l’apprentissage d’une langue tient à la difficulté de faire sien le sens d’un mot. Si la situation, la contextualisation viennent à différer de ce que nous intégrons au temps présent, les conditions d’un apprentissage efficient ne sont pas réunies. Cette remarque vient à la fois de ma propre expérimentation au contact de la connaissance qu’offre le corpus qu’à celle de la pédagogue face à de jeunes enfants et à des adolescents, collégiens ou lycéens. L’on ne peut dire le monde qu’avec des mots qui lui sont ajustés.

L’hypothèse est de démontrer que le cas de figure d’un manque ou d’une absence de traduction d’une langue par l’autre, parce que les modes de pensée sont différents, existe, illustré par des passages du corpus, et de valider ce manque et cette absence par l’étude des termes *escarnir* et *arrepunhar* auxquels pourrait convenir la traduction globale du verbe « imiter ».

Le protocole suivra deux axes d’étude, celui des champs sémantiques des deux termes gascons à laquelle j’adjoindrai une étude syntaxique dont le matériau est fourni par le *Dictionnaire du Béarnais et du Gascon modernes* de Simin PALAY, celui-ci proposant le matériau le plus abondant pour l’étude.

240 Entretien du 18 février 2012 avec l’abbé Moulia :
« [...] lui [Martin Luther King] disait : « Si tu es balayeur, balaie de ton mieux et on pourra dire de toi :
« Ici, le sol a été balayé par un très grand balayeur » ».

La compilation des différents synonymes montrera d'une part, que les champs sémantiques des deux mots gascons ne se recoupent pas et qu'ils se tiennent tous les deux à distance du terme français « imiter » et des entrées synonymiques qui lui sont rattachées d'autre part. Les tournures syntaxiques adoptées dans l'exercice de la traduction des expressions choisies pour éclairer une entrée, quant à elles, renseignent également sur des façons de concevoir le monde en référence à soi.

Mon raisonnement se conduit en langue gasconne en accord avec la langue de l'étude. Une réflexion en langue française sur cet objet comprend le risque d'un décalage induit par la traduction. Cependant, le travail se pense dans cette section dans les deux langues. Effectivement, il n'existe aucun dictionnaire, tout au moins à ma connaissance, dans lequel les entrées sont suivies de définitions dans la langue de l'étude. Les outils actuellement à notre disposition, y compris les plus récents, font l'impasse de ce travail d'une explicitation d'une langue par elle-même. Ils sont en revanche riches d'entrées synonymiques, antonymiques et de références philologiques et insèrent chacun des termes dans leur territoire d'usage préférentiel, dressant la carte des usages dialectaux²⁴¹.

Dans l'explication proposée par l'abbé Moulia dans l'entretien du 18 février 2012, *escarnir* et *arrepunhar* sont différenciés en fonction de l'intention particulière de l'imitation. À ce moment de l'entretien, l'intention de l'abbé est d'élucider pour ma propre gouverne la différence subtile de sens entre les deux termes gascons. *Escarnir* contiendrait une intention de singer la personne et de l'affecter alors que *arrepunhar* serait une forme neutre de l'imitation.

Prenons maintenant connaissance de cet extrait :

241 Le *Dictionnaire du Béarnais Ancien et Moderne* de Vastin LESPY et Paul RAYMOND et le *Trésor dou Félibrige* de Frédéric MISTRAL en proposent.

« Abbé Moulia - Qu'èra un escarni. « Escarni »? Que comprenes « escarni » ?

F.S.P. – « Escarni », òc !

[...] ²⁴²

Abbé Moulia – Oui [dubitatif et poli], mes euh, jo non'u gahi pas jo a la carn, «escarnir», c'est faire un affront. Un affront. Que'm hè un escarni, un affront. Aquò qu'èra hèra hèra emplegat, eh ! un escarni. Oui, un affront. E « escarnir », euh l'imiter pour lui faire affront, l'imiter en moquant.

- Oh, que m'escarni. Que'm hè un escarni. Il me fait un affront. Que m'escarni o que m'a volut escarnir o que m'a escarnit euh pour me faire affront, il s'est, il a imité ma façon de parler. Sinon, que disen tanben arrepunh, « arrepunher » tà dîser « imiter »...

F.S.P. – Ah ?

Abbé Moulia – Pour la voix, oui. « Arrepunher », mes n'ei pas tant lèd. « Arrepunher » qu'ei i, imiter ; « arrepunher » : «parler comme moi. Mes « escarnir », « parler comme moi pour me faire affront »²⁴³.

Un autre extrait propose une nouvelle entrée verbale, « a l'empunhar », lié à *escarnir*:

« F.S.P. – Que n'i avè d'autas enquièra, qu'ei per exemple « a l'empunhar ».

242 Le passage est retiré. Il fait référence au point suivant, ayant trait aux processus d'intégration de ma langue.

243 Entretien du 18 février 2012 avec l'abbé Moulia :

« Abbé Moulia : - C'était un affront. « Escarni ». Tu comprends « escarni » - imitation ?

F.S.P. : - « Escarni », oui !

[...]

Abbé Moulia : - Oui [dubitatif et poli.], mais euh, moi, je ne le rattache pas à la chair, « escarnir », c'est faire un affront, un affront. Il me fait un affront, un affront. Ça, c'était très très employé, eh ! Un escarni. Oui, un affront. Et « escarnir », euh l'imiter pour lui faire un affront, l'imiter en moquant.

- Oh, il m'a raillé. Que'm hè un escarni. Il me fait un affront. Il me raille ou il a voulu me railler ou il m'a raillé euh pour me faire affront, il s'est, il a imité ma façon de parler. Sinon, on dit aussi « arrepunh », « arrepunher » pour dire « imiter »...

F.S.P. :- Ah ?

Abbé Moulia – Pour la voix, oui. « Arrepunher », mais ce n'est pas aussi méchant. « Arrepunher » c'est i, imiter ; « arrepunher » : parler comme moi. Mais « escarnir », «parler comme moi pour me faire affront »..

Abbé Moulia – Ah oui ! « *A l'empunhar* » e « *escarnir* ». *Que l'as plan compris aquò ?*

F.S.P. – Oui, mais se si podetz tornar díser (qu'amuishi er MP3)

Abbé Moulia – Ah oui ! Mes bien solide. Alavetz, qu'ei euh, en Vascoat tanben que disen « *escarnir* » tanben, he. Qu'ei un mot qui vòu díser en medish temps offenser et mépriser [...] »²⁴⁴.

Arrepunhar, d'après l'informateur, s'adresse exclusivement à l'imitation de la voix, sans aucune autre intention que d'en être au plus proche. *Escarnir*, en revanche, induit, dans l'exemple donné, une imitation moqueuse de la voix, imitation éventuellement peu complaisante, qui s'attache aussi aux façons, aux actions dans le but de moquer.

Parce que le terme *arrepunhar*, sous ses entrées graphiques possibles, est absent du *Dictionnaire du Béarnais et du Gascon modernes* de Simin PALAY ainsi que du *Dictionnaire Béarnais Ancien et Moderne* de Vastin LESPY et Paul RAYMOND, je tenterai de valider mon hypothèse, en utilisant la langue française dans sa fonction de langue-passerelle entre nos générations.

1.1.2.3.1 Établir le champ sémantique de chacun des mots de langue gasconne

Si l'on retrouve le terme *escarnir* dans toutes les langues romanes, issu de l'étymon latin « *carn* », Frédéric MISTRAL souligne nonobstant le substantif

244 Entretien du 17 mars 2012 avec l'abbé Moulia :

« F.S.P. – Il y en avait d'autres encore, c'est par exemple « *a l'empunhar* » ...

Abbé Moulia – Ah oui ! « *A l'empunhar* » e « *escarnir* ». Tu l'as bien compris, ça ?

F.S.P. – Oui, mais si vous pouvez le redire (je montre le MP3).

Abbé Moulia – Ah oui ! Mais bien sûr. Alors, c'est euh, au Pays Basque aussi on dit « *escarnir* », he.

C'est un mot qui veut dire en même temps offenser et mépriser ».

« *skernon* »²⁴⁵ (Mistral, 1979 : 985) en langue Tudesque du Haut-Moyen-Âge. De même, dans la réédition du *Dictionnaire occitan-français* de Louis ALIBERT, l'étymon germanique « *skirnjan* » est cité (1997 : 356). Le terme *escarnir* dérive donc à la fois d'un étymon latin et d'un étymon germanique. D'ailleurs, le *Dictionnaire historique de la langue française* précise, à l'entrée « chair », les deux étymons suivants : « (*s*)*ker* », racine indo-européenne signifie « ce que l'on détache, coupe » ; le latin *carno*, *carnis* signifie, quant à lui « un morceau de viande, la chair, la pulpe (d'un fruit) » (Rey, 1994 : 686)²⁴⁶.

Les entrées relatives à *escarnir*, et présentes dans tous les dictionnaires de langue gasconne auxquels je me réfère, mentionnent toutes « imiter en se moquant » (Palay, 1980 : 419). L'explication de cette locution verbale est seulement proposée par le *Dictionnaire du Béarnais et du Gascon modernes* de Simin PALAY. L'entrée verbale *escarnir* avance un jugement sur la personne qui se moque. Dans la première partie de cette même entrée du *Dictionnaire du Béarnais et du Gascon modernes*, nous lisons :

« *escarni* : contrefaire, imiter en se moquant, en ridiculisant l'imité, singer. V. *escaugnà* ; bafouer, tourner en dérision..

Lou mounàr noû sap qu'escarni, le singe ne sait que contrefaire » (Palay, 1980, 419).

Ce proverbe est une phrase déclarative à la forme négative. La double négation « *noû ... que* » contenue dans ce proverbe renforce la restriction et est attribuée à un animal. En étendant la prospection aux ouvrages d'ALIBERT, LESPY - RAYMOND et PALAY, les synonymes communs, tous à connotation adversative à l'exception de

245 <http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k74854/f992.image>

246 Le mot « chair » observe les deux mêmes étymons indo-européen et latin.

« contrefaire », sont « singer », spécifié comme une « imitation ridicule », « moquer », « faire un affront ».

Cependant, le substantif « affront » s'exprime aussi bien « en gestes, en actes, en paroles » (Palay, 1980 : 17) et renvoie au verbe *escarnir*. Enfin, cette définition recoupe exactement celle proposée par le dictionnaire en ligne catalan : « imiter la voix, les façons, les actions dans le but de se moquer »²⁴⁷.

Pour Alain REY, dans le *Dictionnaire historique de la langue française*, le « front » est

« un mot obscur (sans rapprochements indoeuropéens) qui reprend tous les sens du grec *langue où le front était considéré comme le miroir des sentiments (en particulier de la pudeur et de l'impudence) [...] »* (REY, 1994 : 1522).

Remarquons donc la convergence sémantique d'une imitation destinée à couvrir de ridicule entre les termes français et gascon « affront » ainsi qu'avec le verbe *escarnir*. Ces trois formulations vont dans le sens de la corporéité de l'imitation et touchent à l'intégrité de la personne.

Le terme est diversement présent dans les outils linguistiques : absent du *Dictionnaire du Béarnais Ancien et Moderne* de LESPY-RAYMOND, le terme gascon *affront* est présent sous l'expression à la voix active « faire un affront » dans le *Dictionnaire occitan-français selon les parlers languedociens* de Louis ALIBERT.

247 [En ligne] <http://www.multilingue.cat/cgi-bin/mlt00x.pgm>
« COL·LOQ Imitar les accions, maneres, veu, etc, d'algú, especialment com a burla. Escarnir algú. Escarnir la veu, el caminar, etc, d'algú ».

Même si *escarnir* s'emploie à la voix active, l'occitan -gascon l'utilisant préférentiellement à la voix passive (Romieu et Bianchi, 2005 : 246), il se trouve également employé comme verbe pronominal passif.

Il nous faut maintenant, pour poursuivre l'argumentaire en faveur d'un manque ou d'une absence de traduction, procéder à la confrontation de la traduction des structures phrastiques des deux langues. Nos outils référentiels en langue se heurtent ainsi parfois à des difficultés, voire des impossibilités à traduire en langue française. D'ailleurs, l'entrée *escarnida* du *Dictionnaire du Béarnais et du Gascon modernes* illustre ce balancement, cette hésitation sans solution possible :

« *escârni,-nide ; s. - Singerie, imitation ridicule ; moquerie ; affront, raillerie insolente, offensante ; épigramme. En Méd., carnage, tuerie.*

Que m'an hèyt û escârni, on s'est moqué de moi, on m'a fait un affront, on m'a fait une offense par raillerie » (Palay, 1980, 419).

Consacrons-nous maintenant à l'analyse du terme *arrepunhar*, francisé dans le flot de la parole en « *arrepunher* ». L'invention d'un mot ou tout au moins, son absence des ouvrages linguistiques peut se considérer très simplement comme une difficulté propre à la concaténation du lexique béarnais et gascon soucieux d'inclure la problématique des variantes dialectales. Elle revêt tout aussi bien une des multiples formes que peut concentrer le concept de trace.

La définition attribuée au terme par l'abbé Moulia est « *imiter la voix sans désir de moquer* ». Le mot n'a pas cours dans le *Dictionnaire du Béarnais Ancien et Moderne* de LESPY-RAYMOND ni dans le *Dictionnaire du Béarnais et du Gascon modernes* de PALAY. Sous la forme *arrepunhar*, il n'existe pas non plus dans le *Dictionnaire occitan-français selon les parlers languedociens* de Louis ALIBERT. La prosthèse, ou métaplasme par addition, ici le redoublement de la consonne « r », dénote

l'élaboration d'un terme assez récent. Si l'on en fait abstraction le terme *repunhar* apparaît, le préfixe « *re-* » évoquant l'idée d'une répétition du verbe *punhar*. Abandonnant cet axe de travail, je me suis attachée à la racine *punh*, qui signifie « poing » et dont l'entrée « *pónher ~ púnher* » propose les verbes transitifs « irriter » et « fâcher » (Alibert, 1997 : 558). Ils expriment ce qui se voit chez la personne qui fait l'objet de la raillerie. Or, les substantifs « *pónh ~ púnh* » impliquent un toucher, voire une percussion. Le verbe *arrepunhar* exprime une action, que l'on retrouve dans le terme de langue d'oïl *poignier* (Bos, 1891 : 374), dérivé des racines de la langue d'oc *ponh-* et *punh-* signifiant « frapper à coups de poings ; empoigner ». Le *Dictionnaire historique de la langue française* d'Alain REY précise à l'entrée *poigner* :

« *POIGNER* « saisir avec le poing », écarté de l'usage courant par *empoigner* mais encore vivant régionalement au sens de prendre à pleines mains, violemment [...] » (Rey, 1994, 2812).

Assurément donc, on peut attribuer au verbe « *ar-repunhar* » le sens d'une moquerie qui touche corporellement, comme si l'intégrité physique pouvait être affectée par une moquerie. Les verbes *escarnir* et *arrepunhar* n'observent donc pas une partition entre une imitation neutre sans désir de blesser et une imitation dont l'intention est d'offenser.

1.1.2.3.2 Du corps à l'esprit, qualifier la connexion entre les deux langues

Si la signification du verbe *arrepunhar*, verbe dont l'absence des dictionnaires gascons a suscité un intérêt particulier pour l'analyse et dont le sens m'échappe peut-être partiellement, la racine *punh* permet toutefois d'établir un point commun avec le verbe *escarnir*. En effet, la relation au corps est fondamentale dans les deux termes

escarnir et *arrepunhar*. L'imitation devient alors cette appropriation d'une partie de l'« autre », tant de son corps que de son esprit, dans un rapport de force induit par la dépréciation.

À l'entrée « chair » du *Dictionnaire historique de la langue française*, Alain REY fait observer que le terme désigna probablement d'abord un

« « morceau de viande » par allusion aux bêtes découpées lors des sacrifices et des repas des guerriers, puis « viande » et « chair » depuis Sénèque par opposition à « esprit » (*animus*). » [...] Très tôt (1080), *chair* s'oppose à *esprit*, âme sous l'influence de la tradition chrétienne [...] » (Rey, 1994 : 687-688).

et vient valider cette hypothèse.

Escarnir pourrait-il alors être une métonymie de l'appropriation disgracieuse d'un trait d'esprit d'une personne ? La blessure que l'action d'imiter ou de railler engendre serait alors comme si l'on retirait à la personne une partie charnelle de son être, renvoyant la blessure de l'esprit à une douleur corporelle et confirmant la corporéité de l'action d'imiter en gascon.

L'exercice de confronter les deux langues française et gasconne, dans leur relation et leur traduction en utilisant les termes étudiés s'avère partiel quand l'analyse s'attache aux propriétés des termes. L'expérience de l'altérité se modélise ici autour de l'irréductible des paysages que chacune des langues propose.

Le sens d'imiter, en langue française, qui détermine une action initiale et dont la construction s'opère à la forme active, n'est pas parfaitement recouvert par le terme *escarnir*, de par la considération du résultat qu'il implique et parce que le verbe pronominal passif *escarnir* n'admet pas de complément d'agent. La personne représentée ici par le sujet grammatical diffère de celle qui est figurée par le pronom

personnel complément. Dans cette construction syntaxique, en grammaire comparée, le pronom personnel réflexif prend le pas sur le sujet. Le gascon, considère plutôt qu'il subit l'outrage et emploie le verbe *escarnir*, action posée sur une construction syntaxique réflexive²⁴⁸ (Romieu et Bianchi, 2005 : 248).

Le projet qui animait cette section était d'accréditer l'existence de cas de figure d'un manque ou une absence de traduction entre les deux langues, gasconne et française, dans laquelle la syntaxe joue un rôle majeur. La difficulté réside dans cette étude de cas dans la traduction de la voix active du gascon au français qui ne relève pas d'une équivalence de sens. L'occitan-gascon utilise des verbes pronominaux passifs d'une part et d'autre part des verbes pronominaux réflexifs, tournure qui sera rendue en langue française par l'emploi de la voix passive.

1.1.2.4 Du gascon au français : pour pallier une transmission déficiente

Les remarques qui suivent ne relèvent pas de l'étude de l'analyse du discours de l'abbé mais de la façon dont j'ai pu recevoir la langue d'un locuteur naturel en langue gasconne. L'exemple proposé n'est pas directement produit par le témoignage de l'abbé ; il s'insère dans une conversation dans laquelle je suis amenée à éprouver mes connaissances et le « sens » que j'attribue aux termes. Le test se répétera tout au long de ces cinq années et la récurrence du sentiment de vacuité que j'éprouvai m'interrogea et m'incita à porter la réflexion sur cette difficulté singulière. La prise de conscience, produit de la répétition et de la correction de l'abbé, est une des valeurs de la démarche heuristique de mon travail.

248 Lorsqu'il est acteur de la moquerie, le gascon emploie le verbe pronominal *trufà s*. Le pronom personnel complément représente la même personne que le sujet.

Ainsi, la difficulté qui conduit parfois à des situations de communication délicates tient à ma vision burlesque de la langue, héritage de ma grand-mère maternelle. Dans son environnement quotidien, il n'y avait déjà plus d'espace pour exprimer la relation ordinaire aux autres telle que le béarnais l'exprimait. Le temps du collectage et de son analyse m'a conduite à prendre conscience de cette difficulté d'intelligence, dans son acception étymologique, qui m'incombait à moi seule et dont je n'ai eu la compréhension que tardivement. Voici un dialogue tiré de l'entretien du 9 octobre 2010 :

« Abbé Moulia – ... de « tornar », euh, e coneishes aqueth mot euh « torna », « las tornas » ?

F.S.P.- Oui... dens eth sens de la « la revenja ».

Abbé Moulia – Ah, mes n'ei pas tanpòc euh, que i a nhaute, que i a nhaute sens tanben. Euh, la revenja qu'ei au second degré e au purmèr degré, las tornas qu'ei tot tot simplaments euh tornar euh ...

F.S.P.- Çò...

Abbé Moulia – los ... Qu'èm estats invitats...

F.S.P.- Voilà.

Abbé Moulia – ... que cau har las tornas. Aquiu n'ei pas la revenja, qu'ei euh tot simplaments euh euh, « tornar », répondre, eh ? « Répondre. » (Que) cau har las tornas. Las tornas. Quan ès invitat, que cau har las tornas, ua expression hèra beròja. Drin mei de cafè ?»²⁴⁹.

249 Entretien du 9 octobre 2010 avec l'abbé Moulia :

Abbé Moulia - ... de « rendre », euh, est-ce que tu connais ce mot de « tornar », « las tornas » ?

F.S.P. - Oui ... dans le sens de la « revanche ».

Abbé Moulia - Ah, mais ce n'est pas non plus euh, il y a un autre, il y a un autre sens aussi. Euh, la revanche c'est au second degré et au premier degré, « las tornas » c'est tout simplement euh rendre euh ...

F.S.P. - Ce ...

Abbé Moulia – les Nous avons été invités ...

F.S.P. - Voilà.

Ce mode d'expression, qui était celui de ma grand-mère maternelle, constitua un obstacle supplémentaire à une appropriation – ré-appropriation de la langue. La communication entre pairs ne peut s'exercer, tout un chacun l'aura compris, sur ce seul mode relationnel. L'humour qu'elle recherchait alors, dans ses communications en béarnais, pour s'octroyer la possibilité de s'exprimer dans cette langue déjà marginale dans le cercle familial, témoignait de l'incompétence qui lui était assignée d'assurer la relation verbale entre individus. L'humour, dont la pratique s'avère plaisante, constitua, dans les années 70 un avertissement à considérer qu'il était vain de s'exprimer en béarnais. Aujourd'hui, dans le collectage que je présente, que je dé-structure et que j'analyse, je pose une réflexion à l'identique. L'usage de l'humour chez l'abbé Moulia indique également l'existence d'une ligne de tension entre les mots et d'un conflit entre les modes de pensée masqués par ce ton dans la discussion.

Le manque et l'absence, ici, sont le produit d'une incompétence personnelle, à un moment M du collectage, à communiquer avec l'exigence requise en situation de communication. Le passage par la langue française prend alors tout son sens.

1.1.2.5 S'exprimer en français, expression du négatif, expression de l'out-group

1.1.2.5.1 L'expression adversative : l'affirmation de l'incapacité d'une langue à conceptualiser

L'observation des usages des deux langues du corpus, française et gasconne, montre une partition dans les échanges de nature diglossique. En ce cas la langue française se trouve parfois affectée d'un usage négatif. La « variété haute », dénommée

Abbé Moulia - ... il faut rendre la pareille. Là, ce n'est pas la revanche c'est euh tout simplement euh euh « *tornar* », « répondre », eh ? Répondre. Il faut rendre la pareille. « *Las tornas* ». Quand tu es invité, il faut rendre la pareille, une expression très jolie. Un peu plus de café ? ».

ainsi par Fergusson dans le concept de diglossie (Calvet, 2013 : 36), prend une connotation adversative. Le parler d'autrui, dans cet extrait tiré de l'entretien du 24 octobre 2012, celui de l'« *intellectuel* » fait réagir sur une modalité péjorative. Cet extrait rapporte l'altération de la graphie de la langue gasconne dont le coupable est un locuteur de langue française. Dans l'extrait reproduit plus bas, je propose deux interprétations.

Tout d'abord, l'impuissance à nommer l'« *intellectuel* » en langue gasconne dessine les contours de deux groupes disjoints, dont l'un des deux au moins désigne l'altérité qui lui assigne des propriétés et le définit par rapport à l'autre. Il n'existe donc pas, dans une langue de « variété basse », de locuteur gascon qui puisse appartenir à la caste des « *intellectuels* ». Ce sont, selon les propos contenus dans l'extrait du collectage, des gens appartenant à l'« *out-group* », pour réinvestir la formulation de François LAPLANTINE (2010a), qui élaborent les codes écrits menant à la perte de la langue. Or, les locuteurs bilingues de l'« *out-group* », francophones et occitanophones – parce qu'ils sont ainsi nommés- sont identifiés dans une terminologie de langue française, « l'intellectuel ». Pour le philosophe, ce qui est important d'effectuer par rapport à l'identité, c'est

*« une rupture avec l'ontologie implicite qui la commande . L'œuvre de Fredrik Barth est intéressante à cet égard. Dans *Ethnic Groups and Boundaries*, ce dernier se propose de réévaluer la notion d'ethnicité , qui est, nous l'avons vu, un autre nom de l'identité. L'ethnicité, montre Barth, loin d'être maintenue dans sa stabilité par l'étanchéité de chacun des groupes qui se reproduit par transmission endogène, se construit au contraire par les relations avec l'« *out-group* » (les outsiders) de la même manière que l'entretien des frontières » (Laplantine, 2010a : 57-58).*

L'élaboration post-deuxième guerre mondiale des codes de la graphie, dite normalisée de l'occitan, faisant suite à de nombreux ouvrages de normalisation,

englobant des paramètres tels que les différentes variétés dialectales, la parenté avec les autres langues romanes – langues écrites légitimées par un État – enfin l'étymologie, ne trouve pas de légitimité auprès des locuteurs qui se définissent de langue de « variétébasse »²⁵⁰. Pour terminer, l'effacement du terme « intellectuel »²⁵¹ exprimé en gascon et énoncé en français détermine l'incapacité de la langue gasconne à conceptualiser.

250 Deux conflits sont à discerner : celui de la graphie de la langue , quelle apparence on doit lui donner, à quelles fins, d'une part et le territoire qu'elle occupe dans un second temps : nous sommes en premier lieu dans la vision culturelle d'une nation unilingue : une nation, une langue.

Il sera compliqué pour une personne ne s'identifiant pas à un territoire « élargi » nommé « Occitanie » de considérer cette langue qui porte un nom qui ne fait pas sens et d'en adopter les codes graphiques, aussi judicieux soient-ils. Le débat n'est plus sur le terrain des explications scientifiques sinon dans des représentations et des discours que l'on produit sur une langue donnée et sur le territoire qui lui est rattaché, la réflexion pouvant s'orienter également en ancrant d'abord l'individu dans son territoire, pourvu des caractéristiques de l'autochtonie qui font sens pour lui ; considérant cette dernière réflexion, la reconnaissance de la langue s'objective autour de paramètres tels que des caractéristiques communes à l'ensemble des locuteurs. L'énonciation d'un territoire ou sa proclamation ne suffit pas. Il en est de même pour la graphie d'une langue. Vastin LESPY, dans l'avertissement du Dictionnaire béarnais ancien et moderne, écrit le 19 août 1886 :

« La notation des sons est une des difficultés les plus grandes que présente toute étude d'un patois. À prendre les choses dans leur rigoureuse exactitude, il faut même dire que cette difficulté ne peut jamais être surmontée ; car nos vingt-cinq lettres et leurs combinaisons, employées par un Français, ne peuvent servir à exprimer clairement que les sons existant en français. Dès qu'on cherche à les appliquer à des sons qui nous manquent, on s'impose l'obligation de créer tout un système, et l'on s'aperçoit qu'il est malaisé d'établir clairement aux yeux du lecteur la valeur de chaque lettre. Pour le béarnais, une circonstance heureuse réduit considérablement la difficulté. Cet idiome n'a pas, sans doute, une orthographe arrêtée, qui est la propriété exclusive des langues ayant une existence officielle ; mais il a du moins des traditions orthographiques, puisque, à la différence de tous les patois de notre pays, il n'a pas cessé d'être écrit depuis le XIII^{ème} siècle jusqu'à notre époque. Le lexicographe n'a donc qu'à se conformer à ces traditions orthographiques, sauf à les régulariser et à leur faire subir les faibles modifications qu'exige l'état actuel de l'idiome, état qui ne peut avoir éprouvé depuis le dernier siècle de bien notables altérations ».

251 Intellectuel : « Étymol. et Hist. 1. *Ca* 1265 « qui se rapporte à l'intellect, à l'activité de l'esprit » (Brunet Latin *Trésor*, éd. Fr. J. Carmody, II, 30, 3); d'où 2. 1866 « qui se consacre aux activités intellectuelles » (Amiel, *loc. cit.*). Empr. au b. lat. *intellectualis*, de même sens, dér. de *intellectus*, v. *intellect*. Au XIX^es. le mot s'oppose à *manuel* »

<http://www.cnrtl.fr/etymologie/intellectuel>

Le sens du substantif « intelligence », dont est dérivé l'adjectif « intellectuel » oscille, pour ce qui concerne notre exemple entre la « faculté de comprendre » et « l'être spirituel » :

Et si l’effacement de ce substantif en gascon était volontaire ? Concluons alors qu’il ne peut y avoir, dans la langue gasconne, de personne cherchant à lui nuire, l’ennemi désigné se trouve forcément à l’extérieur du groupe. Ainsi, le processus de réappropriation de la langue, par l’élaboration d’une graphie trans-langues-romanes et d’outils d’apprentissage de la langue vient d’un groupe exogène au territoire béarnais. Antonin Perbosc (1861-1944) et Prosper Estieu (1860- 1939), sont tous deux languedociens. Ils ont élaboré une langue nouvelle à partir du fonds existant, y compris le fonds dialectal ; adopté la graphie classique propre aux troubadours, expurgé de la langue les mots français et créé les néologismes nécessaires en s’appuyant sur le corpus existant, populaire ou des langues romanes voisines. Ils ont appuyé leurs travaux, d’une part sur la grammaire du languedocien de Louis ALIBERT et d’autre part sur la graphie félibréenne, créée par Joseph ROUMANILLE. Jean THOMAS (2002, 107) explique quel est le principe qui cadre la normalisation orthographique de l’ancien professeur du lycée dans lequel Frédéric Mistral était élève :

« ancian professor de Mistral, avia publicat en 1853 « La Part dau Bon Dieu ». L’introduccion es titolada « Dissertation sur l’orthographe provençale » ; expausa los principis d’ua regularizacion ortografica. Es decidit per ua ortografia fonetica basada sul dialècte provençal.»²⁵².

Étymol. et Hist. 1. *ca* 1175 « faculté de comprendre » (Benoît de Ste-Maure, *Ducs Normandie*, éd. C. Fahlin, 19972); 2. 1370-72 « être spirituel » (Oresme, *Ethiques*, éd. A.D. Menut, livre I, chap. 16, note 22); 3. *ca* 1500 « relation plus ou moins secrète entre différentes personnes » (Ph. de Commynes, *Mém.*, éd. J. Calmette, t. 1, p. 20); *ca* 1500 *intelligences* « relations secrètes, complicités » (Id., *op. cit.*, t. 1, p. 52); 4. 1559 « acte ou capacité de comprendre » (Amyot, *Périd.*, 30 ds Littré). Empr. au lat. *intelligentia*, *intellegentia* (dér. de *intellegerere* « comprendre ») « action de comprendre », « faculté de comprendre », également attesté en lat. médiév. au sens de « bonne entente, commun accord » (*cf.* Nierm.) et « être spirituel, ange » (*ca* 1205 ds Latham).

<http://www.cnrtl.fr/etymologie/intelligence>

252 « ancien professeur de Mistral, il avait publié en 1853 *La Part dau Bon Dieu*. L’introduction s’intitule *Dissertation sur l’orthographe provençale*. Il expose les principes d’une régularisation orthographique. La décision est prise d’une orthographe phonétique basée sur le dialecte provençal ».

Joan THOMAS poursuit, et les éléments qu'il porte à notre connaissance expliquent le clivage qui perdure de nos jours :

« Las deficièncias que lo sistèmi ortografic felibrenc presentava va incitar los dus lengadocians, Antonin Perbòsc (1861-1944) et Prosper Estiu (1860- 1939) a menar una refòrma ortografica mai prigonda. Tant l'un coma l'autre son convençuts que « cal forjar una lenga nòva, la lenga occitana viventa de nòstre tempsada la fusion de totis los elements utilisables que los parlars populars conservan ». Per fargar aquela lenga nòva, Perbòsc prepausa quatre camins :

- *Adoptar la grafia classica dels trobadors en la simplificant.*
- *Tornar a las vertadièras fonts occitanas.*
- *Fòrabandir los mots franceses qu'an pres la plaça d'un mot occitan.*
- *Crear de neologismes, los tirar del parlar popular o de las lengas romanicas vesinas.*

Finalament, èra un sistèma que doblidava pas la realitat dialectala, qu'èra virat cap a un passat e que se basava mai sus l'etimologia. Èra doncas un sistèma mai logic que lo mistralenc e que pòdia ésser aplicat a totes los parlars » (2002 : 107)²⁵³.

Ce parti-pris n'a pas, loin s'en faut, fait l'unanimité en Béarn. Les lecteurs de langue gasconne ne s'y sont peu ou pas identifiés, sauf à considérer les initiés aux langues romanes, se montrant partie prenante d'une ré-élaboration des codes graphiques

253 « Les déficiences que le système graphique félibréen présentait va inciter les deux languedociens, Antonin Perbòsc (1861-1944) et Prosper Estieu (1860- 1939) à mener une réforme orthographique plus profonde. Aussi bien l'un que l'autre sont convaincus qu' «il faut forger une langue nouvelle - neuve, la langue occitane vivante de notre temps, la fusion de tous les éléments utilisables que les parlars populaires conservent ». Pour forger cette langue nouvelle- neuve, Perbòsc propose quatre chemins :

- Adopter la graphie classique des troubadours en la simplifiant.
- Revenir aux véritables sources occitanes.
- Bannir les mots français qui ont pris la place d'un mot occitan.
- Créer des néologismes, les puiser des parlars populaires et des langues romanes voisines.

Enfin, c'était un système qui n'oubliait pas la réalité dialectale qui était tourné vers un passé et qui se basait plus sur l'étymologie. C'était donc un système plus logique que le (système) de Mistral et qui pouvait être appliqué à tous les parlars.

et les personnes allochtones dont l'histoire n'était pas ou peu traversée par des questionnements identitaires. En Béarn, les travaux philologiques et lexicographiques se concrétisent à la suite des travaux produits sur d'autres territoires que celui de Béarn, tels que ceux de FABRE d'OLIVET (1767-1825), de RAYNOUARD puis de Jules-Simon HONNORAT qui publie son *Diccionari Provençal-Français* (1840-1848). Le travail d'HONNORAT (1846), qui se base sur l'étymologie et sur les différents dialectes occitans, jette les bases d'une première normalisation orthographique (Thomas, 2002).

Dans le Béarn des années 1960, le travail d'élaboration d'outils linguistiques majeurs s'oriente vers la concaténation du lexique, insistant sur les variétés dialectales, qui demeurent, il y a soixante ans encore, cette réalité linguistique déstabilisante pour qui compare sa langue à la langue uniforme et unique de la nation française, dont l'unicité dogmatique, consignée dans l'article 2 de la Constitution française de 1958, vectorise le paramètre linguistique de la reconnaissance identitaire. La restitution des travaux, bien qu'elle permette aux scientifiques d'apporter une caution scientifique à une réalité linguistique marginalisée, ne la relègue pas moins au statut de patois, de façon tout aussi incontestable, quand, d'une part, la graphie choisie est celle qui est adaptée aux phonèmes de la langue française et quand, d'autre part, les entrées, rédigées en langue gasconne, sont desservies par une définition en langue française. Nous savons bien pourtant combien le calque d'une langue sur l'autre est un mirage et combien l'obstination à vouloir faire correspondre parfaitement les traductions d'une langue avec l'autre, ici de la langue gasconne avec celle du français relève de l'illusion ontologique. Sommes-nous, en mettant en exergue cette caractéristique de nos ouvrages linguistiques, dans

« *une compréhension mono linguistique de la réalité* » ? (Laplantine, 2010 : 61).

La notion de représentation par le langage s'accorde aux termes unité, identité, stabilité, permanence du sens (Laplantine, 2010 : 97-105). Et pourtant, à ce jour, aucun dictionnaire de langue gasconne et en langue gasconne n'existe.

Cependant, les scientifiques contributeurs de l'élaboration de la graphie classique sont, rappelons-le, des locuteurs gascons. Il est donc peu ou prou refusé à ces personnes la reconnaissance de leur appartenance à un espace linguistique, elles sont reléguées dans l'espace d'expression francophone. Affublées du substantif à connotation péjorative « intellectuel », elles sont exclues du cercle de ceux qui sont « de la terre ».

Lisons donc l'extrait suivant :

“Abbat Moulia – Brrr ! Mes ne pòts pas imaginar quin l'escriut [era pòrta que s'òrb e que's barra] Oui ?

[...]

Abbat Moulia – ... quin er escriut e e e pòt cambiar las causas. Qu'ei tarrible, per'mor euh euh a, tot aquò qu'ei un ahar d'intellectuel.

F.S.P. – [mona]

Abbat Moulia – Et oui. L'intellectuel, que guasta hèra l'Évangèl²⁵⁴ per'mor, ... »^{255 256}

254 On notera le passage des questions relatives à la graphie de la langue à une accusation d'un autre domaine : l'intellectuel aurait une action négative sur l'Évangile. Je forme l'hypothèse que le lapsus témoigne d'un glissement vers l'idée d'une langue sacralisée. Précisons cependant que l'intellectuel, ainsi nommé, est une façon d'appréhender la foi qui apporte beaucoup d'incompréhension chez les chrétiens et chez les non-chrétiens selon notre interlocuteur.

255 Entretien du 24 octobre 2012 avec l'abbé Moulia :

« Abbé Moulia – Brrr ! Mais tu ne peux pas imaginer combien l'écrit [la porte s'ouvre et se ferme] Oui ? [...]

Abbé Moulia - ... combien l'écrit peut changer les choses. C'est terrible, parce que euh euh ce, tout cela est une affaire d'intellectuel.

F.S.P. [grimace]

Abbé Moulia – Eh oui, l'intellectuel gâche beaucoup l'Évangile parce que ... »

256 On notera au passage un changement d'objet déprécié. Le sujet portait sur les conflits de graphie de la langue gasconne, l'appréciation glisse en lapsus sur la dépréciation de l'Évangile.

Je terminerai ce paragraphe consacré aux conflits de groupe en prenant appui sur l'analyse du terme « intellectuel » et les questions de graphie qui y sont rattachées par une citation de Paul RICOEUR :

« Si, avec les Anciens ou encore avec les grammairiens de Port-Royal, on définit le signe comme une chose qui représente une autre chose, la transparence consiste en ceci que, pour représenter, le signe tend à s'effacer et ainsi à se faire oublier en tant que chose. Mais cette oblitération du signe en tant que chose n'est jamais complète. Il est des circonstances où le signe ne réussit pas à se rendre aussi absent ; en s'opacifiant, il s'atteste à nouveau comme chose et révèle sa structure éminemment paradoxale d'entité présente-absente. Or la circonstance majeure est celle où le fait de l'énonciation, en se réfléchissant dans le sens de l'énoncé, vient infléchir la visée référentielle elle-même. Le tour nouveau qu'a pris la théorie de l'énonciation avec l'analyse des actes de discours ne constitue donc pas une nouveauté radicale. Celle-ci redonne vie à un paradoxe bien connu des classiques, résultant de la concurrence, dans le même énoncé, entre la visée représentative de quelque chose et ce que la grammaire de Port-Royal appelait « réflexion virtuelle ». En termes modernes, ce paradoxe consiste en ceci que la réflexion du fait de l'énonciation dans le sens de l'énoncé fait partie intégrante de la référence de la plupart des énoncés de la vie quotidienne dans la situation ordinaire d'interlocution » (Ricoeur, 1990 : 57).

Je noterai enfin que l'élaboration de choix graphiques, l'importation de termes lexicaux, véhiculés par la littérature en langue d'oc, formant cette nouvelle langue et « l'intellectuel » celui qui l'a élaborée, celui qui a la capacité de la lire et de l'écrire, sont à isoler des lectures saintes pour ne pas les pervertir. Par l'action qu'il opère sur la langue et sur les codes de la langue écrite, « l'intellectuel » modifie la pensée ontologique de l'être religieux, que traverse la langue. Le langage de la philosophie scolastique

« définit l'identitas par l'être en soi en le dotant de deux propriétés : le semper idem, (le même pour toujours, indemne de temporalité) et le

semper unum (l'un à jamais indifférent à la multiplicité).» (Laplantine, 2010a : 65).

1.1.2.5.2 L'expression de l'out-group

L'observation de l'association du binôme de deux mots-clés observation du récit – diglossie met en lumière une représentation de la partition des personnes appartenant au groupe des « sachants », comme nommées dans le paragraphe 1.1.2.2 « S'exprimer en français : symptôme de la marque d'une distance générationnelle ». Le groupe des « sachants » se divise en deux groupes : les « sachants » du terroir, ceux qui tiennent la langue du milieu rural duquel elle semblerait tirer son origine, ne seraient pas entièrement compréhensibles du groupe des « sachants » qui ont élaboré leur savoir à l'école, chacun des groupes maintenant fermement ce postulat. Et pourtant, ce ne sont pas les considérations linguistiques qui occupent l'essentiel des représentations, sinon la pensée de la langue, celle qui va produire de la compréhension et produire une réalité :

« Comme une représentation n'existe jamais à l'état isolé, elle s'insère toujours dans un système de représentations qui lui donne sens et possède une cohérence spécifique quelle que soit la nature de cette cohérence » (Godelier, 2016 : 239-240).

L'opinion admet que les deux groupes sont générés par la forme d'apprentissage de leur langue, partition que l'on retrouve pour les langues vivantes régionales dont la transmission familiale fait défaut. Cette opinion a une existence sociale clivante puisque l'on observe peu d'actions pour rapprocher les deux modes d'acquisition de la langue. Apprendrait-on alors la même langue, dans ce sens de mêmeté que définit Paul RICOEUR ? Il n'y a pas pour autant, à ma connaissance, de terme pour désigner ces deux modes d'acquisition de la langue gasconne²⁵⁷.

²⁵⁷ L'euskara distingue l' « euskaldun zahar » de l' « euskaldun berri ». - le vieux/ l'ancien basque et le nouveau basque.

Tout ce qui est pensé ne peut l'être sans support symbolique. Ce ne sont en rien ni les structures linguistiques, ni le lexique, ni les manuels de conjugaison qui sont contestés, c'est

« qu'une grande partie de la réalité sociale est de l'imaginaire transformé en rapports sociaux et matériels réels, de l'imaginaire qui disparaît alors comme tel puisqu'il est devenu non seulement une réalité matérielle et sociale, mais surtout parce qu'il apparaît comme la présence d'un aspect du réel, invisible certes mais en l'existence duquel on ne peut que croire puisqu'il porte le sens de l'univers et du statut de l'Humanité » (Godelier, 2016 : 237-238).

Que dire alors de l'exemple qui suit la citation, tiré de l'entretien du 26 janvier 2013, dans lequel l'abbé Moulia évoque ses souvenirs de passage d'oral du baccalauréat, sinon que

« Dès qu'elles naissent dans la pensée, les « réalités » représentées commencent en effet à exister idéellement dans la tête de ceux qui les pensent et donc commencent déjà à agir sur eux. Pour que ces représentations commencent à exister socialement et à avoir des effets sur d'autres que ceux qui les ont pensées les premiers, il faudra que leur contenu idéal, leur « charge de sens », soit partagé, c'est-à-dire communiqué et intériorisé par d'autres, et surtout accepté comme vrai » (Godelier, 2016 : 239).

« Abbé Moulia – ... jo qu'èi passat eths dus bacs shens mencion, e dongas, ne m'a pas servit a d'arren, arren mes que d'aver hèra de plaser de passar eth biarnés en euh, en, au bac. E eths dus còps eths professors que'm don, er un nau sus dètz, l'aute dètz e nau sus vint tà non pas dar dètz sus dètz o vint sus vint, en me disent :

- Excusez-moi, mais je ne comprends pas ce que vous dites ! »

Ne, ne, ...

F.S.P. -Dejà ?

Abbé Moulia – ... qu'èran monde qui avèn après a l'escòla, ne comprenèn pas un mot de çò, un mot si, un mot que podèn comp..., pas quan disí ua frasa, la comprenèn pas. Alavetz que'm digón :

- Non, là, vous êtes trop fort pour nous » »²⁵⁸.

Si l'usage conjoint des deux langues démontre tantôt une volonté de compréhension, tantôt produit l'appartenance, l'inclusion à un groupe linguistique ou au contraire l'exclusion de ce même groupe, l'utilisation des deux langues amène à une autre réflexion, moins conflictuelle.

1.1.3 S'exprimer en français, s'exprimer en gascon, un mouvement pendulaire, une élucidation via l'espagnol

Le choix de l'utilisation des deux idiomes à des fins explicatives relève d'une situation spécifique. Cependant, au-delà de cette qualification, le mouvement pendulaire de l'usage des deux langues fréquente assez peu les convenances esthétiques mais plutôt le souci permanent d'un homme d'être bien compris, lui qui a si souvent souffert du manque de compréhension, réel ou feint, que son entourage lui renvoyait. J'ai eu le plaisir d'écouter chanter l'abbé. Dans un contexte de travail de collectage, c'est un moment rare et précieux, où le regard et les pensées s'évadent, ici en vallée d'Ossau, où se mêlent les langues :

258 Entretien du 26 janvier 2013 avec l'abbé Moulia :

« Abbé Moulia – Moi, j'ai passé les deux bacs sans mention et donc ça ne m'a servi à rien, simplement d'avoir le plaisir de passer le béarnais au euh, au, au bac. Et les deux fois les professeurs me donnèrent, l'un neuf sur dix, l'autre dix-neuf sur vingt pour ne pas donner dix sur dix ou vingt sur vingt en me disant :

- Excusez-moi mais je ne comprends pas ce que vous dites.

Ils ne, ils ne ...

F.S.P. - Déjà ?

Abbé Moulia – C'étaient des gens qui avaient appris le béarnais à l'école, ils ne comprenaient pas un mot de ce, un mot oui, un mot ils pouvaient comp..., pas quand je disais une phrase, ils ne la comprenaient pas. Alors, ils me dirent :

- Non, là, vous êtes trop forts pour nous.».

« *Qu'ei passat cap coi, sans béret, qu'ei cap coi, il est chauve, et lo moton qu'ei coi, n'a pas de cornes, coi o còrn arrevirat [arriders]. E qu'a l'oelh plapat tanben. Bon* »²⁵⁹ (Hourcade, 2006 : 776).

Je propose dans cette section deux cas d'utilisation de l'espagnol à des fins explicatives. Le premier tient à l'impossibilité de comprendre le sens d'un toponyme, ici le « col de Pau ». Le second cas présente l'utilisation de l'espagnol à des fins de définition. Ainsi, dans ces deux situations, le choix de la langue est fonction de la finalité de la démonstration développée par le locuteur. Dans le premier cas exposé ci-dessous, il s'agit d'accréditer une information. Ainsi, dans l'entretien du 24 octobre 2012, nous nous entretenions de la retranscription des toponymes béarnais sur la carte I.G.N.

« *Abbé Moulia - [...] qu'as era medisha error « le col de Pau », qu'ei « el puerto del palo », el puerto, le col, del palo, du pieu.*

F.S.P. – Du pieu.

Abbat Moulia – E en biarnés, qu'èra « eth pòrt deth pau », et c'est devenu « le col de Pau » »²⁶⁰.

259 Entretien du 17 mars 2012 avec l'abbé Moulia :

« Il est passé « *cap coi* » - tête nue -, sans béret, « *qu'ei cap coi* », il est chauve, et le mouton [de la chanson] « *qu'ei coi* », il n'a pas de cornes, chauve ou avec les cornes retournées. [rires]. Et il a également l'œil tacheté. Bon. »

L'expression *cap coi* est tirée de la pastourelle « *Adishatz pastoreta deu Benon* »

« *-Mossur de vòstas penas preni part.*

Digatz-me donc shens crenca ni retard :

Lo moton qui vos cercatz

Ei blanc o negre o pigalhat

Coi o còrn arrevirat

Vestit o cojat ?

-Monsieur je prends part à vos peines.

Dites-moi conc sans crainte ni retard :

Le mouton que vous cherchez

Est-il blanc, noir ou tacheté

Écorné ou cornes retournées

Vêtu ou tondu ? ».

260 Entretien du 24 octobre 2012 avec l'abbé Moulia :

Par ailleurs, on observe que le passage du gascon au français n'est pas autonome, mais que la circulation entre les deux langues s'opère par une langue intermédiaire, ici l'espagnol. Ce glissement linguistique permet d'une part d'asserter la véracité du propos, le col est ainsi nommé dans les deux langues, gasconne et espagnole, « col du pieu », d'autre part d'en faire comprendre le sens. L'explicitation est d'ailleurs reprise pas à pas. L'absence de réaction concertée de la part des locuteurs pour maintenir une dénomination fidèle aux collectages des informateurs, exacte et correcte, interroge. L'absence de sens que renferment les mots accolés « col de Pau », si tant est qu'il puisse exister un passage naturel à 1249 mètres d'altitude vers la ville de Pau lorsqu'on se trouve sur la commune de Lescun, en dit long sur l'appréciation de la langue par les professionnels de l'I.G.N. venus enquêter en Béarn et sur la démission des locuteurs, personnes-ressource potentielles, à tel point que, pour élucider la signification de ce toponyme, le passage par la langue espagnole est obligatoire, signifiant l'incapacité du gascon à produire du sens désormais pour expliquer ce toponyme.

Dans un nouvel entretien, daté du 20 avril 2012, l'espagnol, toujours langue explicative et passerelle, permet une définition rapide du mot « *bordèr* ». Il était possible de recourir au français « métayer » pour expliquer la servitude qui le liait au propriétaire des terres et des animaux dont il avait la charge. Le Centre de Ressources Textuelles et Lexicales donne la définition suivante à l'entrée « métayer » :

« Exploitant(e) agricole lié(e) à un propriétaire foncier par un contrat de métayage. Des hommes ayant des ressources louent de grandes étendues de terre à prix d'argent et les sous-louent par parcelles aux métayers, qui leur donnent la moitié du produit [...] »²⁶¹.

« Abbé Moulia - [...] tu as la même erreur « le col de Pau », c'est « el puerto del palo », el puerto, le col, del palo, du pieu.

F.S.P. - Du pieu.

Abbé Moulia – Et en béarnais, c'était « eth pòrt deth pau », et c'est devenu « le col de Pau » ».

261 <http://www.cnrtl.fr/lexicographie/m%C3%A9tayer>

Néanmoins, l'abbé recourt, pour approcher la définition de « *bordèr* » à l'espagnol, soit par facilité, induite par la parenté des langues gasconne et espagnole, soit par intention d'illustrer la proximité linguistique qui lie les populations, de part et d'autre de la frontière²⁶². Il terminera toutefois son propos en employant le terme « *métayer* ». Dans cet exemple, le terme « *mediero* » achemine l'emploi de celui de « *métayer* » par analogie phonétique, exemplifiant par ailleurs la signification du terme.

« Abbé Moulia – Qu'a pongat²⁶³. E alavetz, dongas, perquè ei parlat de « pongar » ? Ah, oui, un maquinhon que ponga, que pongava e quan las soas ponguèras e correspondèn au prètz de las vacas o deu ben, que disè : « Adara, qu'ei men. Adara, qu'ei men. » E alavetz, l'aute que demorava aqui. Alavetz, euh, si n'avè que las vacas de gahadas, e donc euh, las vacas qu'èran au mèste e que las neuriva dab lo hen qui hesè a lor enqüèra. Sinon après, que vadè carrement fermièr.

F.S.P. – Quiò.

Abbé Moulia – Sinon, o bordèr.

F.S.P. – O bordèr.

Abbé Moulia – Bordèr, en espanhòu, mediero. Mediero, la la mitat, la moitié.

F.S.P. – Mes òc.

Abbé Moulia – Qu'èra com a miejas, qué. Lo bordèr. Voilà ! Tu connais le le le droit coutumier du métayer »²⁶⁴.

262 Il aurait pu recourir au terme « *mieitader* ». D'ailleurs, les neuro-linguistes affirment que le cerveau traduit préférentiellement en ayant recours à la langue seconde plutôt qu'à la langue maternelle.

263 Pongar : une des définitions proposées à cette entrée est, dans les deux dictionnaires gascon / béarnais consultés, sous l'entrée « *pounà- pouna* » : « fournir des fonds, de l'argent » (PALAY, p. 797 – LESPY-RAYMOND p. 428).

264 Entretien du 20 avril 2012 avec l'abbé Moulia :

« Abbé Moulia – Il a misé. Et alors, donc, pourquoi est-ce que j'ai parlé de miser ? Ah, oui, un maquignon fournit, fournissait des fonds, et quand ses mises correspondaient au prix des vaches ou du bien, il disait : « Maintenant, ceci m'appartient. Maintenant, ceci m'appartient. » Et alors, l'autre restait là. Alors, euh, s'il n'y avait que les vaches de prises, et donc euh, les vaches étaient au maître et il les nourrissait avec le foin qu'il faisait chez lui encore. Sinon après, il devenait carrément fermier.

F.S.P. - Oui.

Abbé Moulia – Sinon, ou fermier.

1.1.4. Béarnais et français : jeux de concordance et de discordance

Les deux extraits choisis permettent d'appréhender la difficulté que connaissaient nombre d'individus à s'exprimer clairement en langue française entre les deux guerres et avant les années 1970. Ils illustrent notamment la représentation intégrée par les individus de deux langues relevant de la mêmeté.

L'information contenue dans le premier extrait n'est pas directement liée à cette intention, à savoir que l'objet de ce moment était d'expliquer la signification du verbe *aparir*. Le deuxième extrait illustre délibérément le jeu plaisant à rapporter que les deux langues, par leur proximité réelle ou factuelle, permettent d'établir.

Le premier extrait est tiré de l'entretien du 09 octobre 2010.

« E « *aparir* », *qu'ei euh* « ça peut arriver ». Alors, euh euh *d'ua hemna qui qui sabè har causas euh euh de tau tau tribalh dongas que'u podè tanben aparir de saber hà'u*, eh, elle avait beaucoup l'occasion. *E ua hemna a Bidós, qui vienè de Bretanha que crei, qu'avè er omi presonèr e qu'èra en çò de pair e mair de l'omi, a Bidós quan i avè quant de paisans a Bidós, remplaçats per las maisons de uei, e, un dia, euh, lo curèr de Bedós qu'anè véder aquera, aqueth aqueth monde e dongas, que parla dab aquerà hemna de presonèr e era que digó quin se develhava aqui, a en aquera maison e :*

- Le seul plaisir que j'ai, c'est quand je vais garder les vaches et que je suis un peu seule ».

E la bela-mèra que'u tornè responsa en disent :

- Oh, mais ça peut vous *aparir*, eh ! » »²⁶⁵.

F.S.P. - Ou fermier.

Abbé Moulia – Fermier, en espagnol « *mediero* ». *Mediero, la la mitat*, la moitié.

F.S.P. - Mais oui.

Abbé Moulia – C'était comme à moitié, quoi. Le fermier. Voilà. Tu connais le le droit coutumier du métayer ».

265 Entretien du 09 octobre 2010 avec l'abbé Moulia :

Dans cette section, je m'emploierai à objectiver la double incompréhension qu'illustre ce passage. La langue vient à illustrer la difficulté de communication, voire l'absence de communication entre une belle-mère et sa belle-fille. À l'expression de la plainte et de la douleur de la belle-fille à supporter la séparation forcée d'avec son mari prisonnier de guerre et l'absence de réconfort, la belle-mère répond par une courte phrase lapidaire dans laquelle l'ambiguïté du prédicat n'échappe à personne. Le verbe *aparir*, traduit, dans le *Dictionnaire du Béarnais et du Gascon modernes* par « apparaître », « advenir », « échoir » (Palay, 1980 : 41)²⁶⁶, au regard de ce que le corpus peut m'offrir comme matière à discussion viendrait du radical « *par* ». Dans le *Petit Dictionnaire* d'Emil LEVY, le substantif masculin « *par* » signifie, pour ce qui nous intéresse, « pareil », « égal » (1991 : 277).

La traduction qui convient du verbe, pour être au plus proche de la langue française, est « arriver », signifiant un processus comme bon nombre de synonymes proposés par le DES de l'Université de Caen-Normandie²⁶⁷. Or, si « advenir » exprime ce processus, « échoir » induit une situation qui va s'imposer au sujet. Je reviendrai sur l'étude de la philosophie qui traverse la pensée béarnaise – si tant est qu'elle existe, au moins au travers de sa langue- dans la section 3 « Des modes de pensée »

« Et « *aparir* », c'est euh, ça peut arriver. Alors, euh euh d'une femme qui qui savait faire des choses euh euh à propos de tel tel travail, donc il pouvait également lui échoir de savoir le faire, eh, elle avait beaucoup l'occasion. Et une femme à Bidos, qui venait de Bretagne je crois, son mari était prisonnier et elle était chez le père et la mère de son mari, à Bidos, du temps où il y avait tant de paysans à Bidos, remplacés par les maisons actuelles, et, un jour, euh, le curé de Bedous alla rendre visite à ces gens et donc, il parla avec cette épouse de prisonnier et elle lui dit combien elle s'ennuyait là, dans cette maison et :

- Le seul plaisir que j'ai, c'est quand je vais garder les vaches et que je suis un peu seule ».

Et la belle-mère lui répondit en disant :

- Oh, mais ça peut vous *aparir*, eh ! »

266 *Apari* ; v. -Apparaître, advenir, échoir.

Que-t pot *apari*, il peut t'advenir, t'échoir ; tau cause que l'*apari*, telle chose lui advint ; tout d'ù cop qu'*apari*, tout à coup, il apparut. V. *aparéche*.

267 <http://www.crisco.unicaen.fr/des/synonymes/arriver>.

Ainsi, l'emploi du verbe *aparir* prend tout son sens d'une pensée qui intègre que la destinée décidera pour soi. La belle-mère, dont on ne connaît pas par ailleurs le niveau d'aisance dans l'expression en langue française, produit ce lapsus significatif de l'exonération de toute responsabilité quant aux affects de sa belle-fille.

En définitive, ce passage, dont la confusion et le mélange des langues prêtent à sourire au premier abord, objectivent la minoration de la portée des actes de chacun, produite par l'emploi du verbe « *aparir* ». Et finalement, qu'est-ce donc d'autre qui faisait rire et sourire le public des pièces de théâtre en langue gasconne dont les thématiques réactualisaient à l'envi les conflits et les confusions de langue dans les années 1970 ?

Un deuxième extrait, en date du 18 février 2012, vient compléter cette réflexion d'une tonalité certes plus énigmatique. Cette évocation de l'enfance de l'abbé est touchante. Il distingue deux signifiés du mot « occasion », *parat* et *caduda* :

« « *Aparar* », « *aparar* » euh, *hicar la duas mans tà recéber quauqu'arren [Que hica eras duas mans en davant e que hè com qui receu quauquarren eras mans ubèrtas de cap ath cèu].*

« *Apara Pierre !* ». *Qu'aví dilhèu cinc o sheis ans, ua vesia qu'avè un heishet de cerisas a'm dar ; « Apara²⁶⁸ Pierre ! » jo que que hesèvi atau dab las mans, e « apara » ; alavetz « aparar ». Dequiu que vien lo mot « parat », « occasion » per'mor « caduda » qu'ei « occasion » en un sens, « parat » en nhaute. E a Aidius ua hemna que'm disè tostemps : « Mossur curèr, vitz-se véder quan ve pare », « Venez nous voir quand vous aurez l'occasion. » Oui »²⁶⁹.*

268 Le sens le plus proche de « parar » est préparer, arranger, apprêter (Lévy, 1991 : 277).

269 Entretien du 18 février 2012 avec l'abbé Moulia :

« « *Aparar* », « *aparar* » euh, joindre les deux mains pour recevoir quelque chose. [il porte les deux mains en avant et il fait comme s'il recevait quelque chose les mains ouvertes vers le ciel].

« Attrape, Pierre ! ». J'avais peut-être cinq ou six ans, une voisine avait un petit tas de cerises à me donner ; « Attrape, Pierre ! », moi je faisais comme ça avec les mains, et « attrape », alors « *aparar* ». De là vient le mot « *parat* », « occasion » parce que « *caduda* » c'est « occasion » dans un sens, « *parat* » dans un autre. Et à Aidius une femme me disait toujours :

« *Mossur curèr, vitz-se véder quan ve pare* » [Venez nous voir quand vous aurez l'occasion] » Oui ».

Ainsi, « *quan ve pare* » se traduit littéralement par « quand cela sera pareil pour vous », autrement dit « quand cela ne perturbera pas votre emploi du temps ». Il n'est pas demandé de volonté particulière de l'abbé de venir rendre visite à cette personne, cela se fera hors de toute planification. « *Caduda* » relève du hasard comme nous le verrons dans la section 3.2.2 l'expression de la destinée.

Des fantaisies qui prêtent à sourire, le corpus en déborde. Le jeu entre les deux langues est bien là, parfois provoqué, parfois fortuit. C'est le cas de cet extrait du 04 octobre 2014. L'abbé, tout en testant mes aptitudes linguistiques, effectue un récapitulatif des termes dont il a déjà pu expliquer le sens, enrichit le corpus de nouvelles expressions telles que « *a tot pim pap* »²⁷⁰, et suivant le fil d'un réseau mémoriel inexplicable, s'arrête sur le verbe « *conhar* ».

« *Conhar ? Tanpòc ? Òh la la ! C'était euh, « que cau conhar », il faut remplir le grenier bien. Quan embordavan dab lo hen, « Que cau plan conhar », il faut bien garnir. Euh, un vesin men, un vesin men, quan avè plan dinat :*

- *Allez euh, pren-te'n drin mei, acaba ! »*

- *Oh, je suis tout « cogné ! »
pas « cogné » de « cogner », « cogné » de « conhar » »²⁷¹.*

1.2 Des individus et des langues

Une des deux langues est parfois assignée à un individu particulier. Elle peut désigner l'origine sociale et ou territoriale d'une personne ou se rapporter à l'expression

270 À tout propos.

271 Entretien du 04 octobre 2014 avec l'abbé Moulia :

« « *Conhar* » ? Non plus ? Oh là là ! C'était euh, « *que cau conhar* », il faut remplir le grenier bien. Quand on engrangeait avec le foin, « il faut bien garnir. Euh, un de mes voisins, un de mes voisins, quand il avait bien mangé :

- *Allez euh prends-en un peu plus, termine ! »*

- *Oh, je suis tout « cogné ! »*

« *cogné* » de « *cogner* », « *cogné* » de « *conhar* » ».

pas

d'une affection particulière. Le corpus est marqué par l'usage de la langue française pour exprimer des situations de conflit diglossique. Le français porte naturellement la marque de l'adversité dans la plupart des désaccords relatés par l'abbé portant sur des questions de langue ou de culture. Cependant, la langue française est électivement utilisée pour relater des faits de culture française ou pour expliciter des points de vue considérés comme hors de la sphère culturelle du monde béarnais. Le corpus porte la marque de la partition des langues en situation diglossique.

2. Un nom, des actes

« La trace, le document ne sont pas là pour aider à reconstituer le passé, mais pour exprimer le passé dans le présent, d'où les stratégies de l'oubli développées pour affirmer une mémoire au présent » (Kilani, 2014 : 87).

Par analogie, l'étude de l'usage de termes lexicaux d'une langue permet une compréhension du passé et de son intégration, de son accommodation au présent. Pour illustrer cette affirmation, j'ai choisi de me pencher sur l'analyse de deux couples de termes ; la première analyse questionne les limites de l'interchangeabilité des termes *mudar* et *har Marteror* par *desmenatjar*. La seconde analyse s'attache à comprendre la juxtaposition des termes *cauç* et *cauceta* dans l'environnement économique des sociétés pyrénéennes.

2.1 Étude des termes *mudar*, *har Marteror* et *desmenatjar* : les termes sont-ils interchangeable ?

2.1.1 Le champ sémantique

La première interrogation à résoudre au préalable est de savoir si les trois termes figurent dans le *Dictionnaire du Béarnais et du Gascon modernes*, référent pour l'étude. Le lexicographe Simin PALAY les y fait figurer tous les trois. *Mudar* évoque le changement, le mouvement, le déménagement. Il mentionne ceci :

« que s'em mudats, nous avons changé de domicile, de maître. [...] Lo qui està plâ noû-s mude, celui qui est en bonne situation, bien placé, ne change pas » (1980 : 683).

Le terme associe, dans l'extrait sélectionné pour l'étude, un mouvement dans l'espace à des considérations sociales.

Har Marteror est une expression équivalente à *mudar*. Le dictionnaire stipule :

« La Toussaint est le terme traditionnellement fixé en Béarn et Gascogne pour le renouvellement des baux de ferme, l'entrée en service des domestiques agricoles. Cette coutume est très ancienne ; elle est déjà indiquée dans un acte de 1272.

Hà marteroû, déménager » (1980 : 649).

La coutume propre aux communautés rurales d'avant l'Ancien Régime existait également en Pays Basque. L'équivalent de « *har Marteror* » en *euskara* est « *Martine egin* », littéralement « faire la Saint Martin », fête qui se célèbre actuellement le 11 novembre.

Le vocable *desmenatjar* indexe les synonymes *mudar*, *defouralhà* - quitter un lieu - *deslouricà* - déloger- ainsi que le gallicisme *boutjà*, et signifie « déménager » (1980 : 338).

Les trois termes possèdent un sens commun, celui du changement de lieu. Le contemporain « déplacement » du dictionnaire électronique CRISCO souligne quant à lui l'action de transporter ses meubles d'un logement à un autre²⁷².

Revenons maintenant à notre problématique. La question de changement de métayer est relayée seulement par l'expression *har Marteror* et par le terme *mudar*, noté au nombre des synonymes de *desmenatjar*. Hors du champ diglossique, et dans un contexte de pénurie de locuteurs, quelles appréciations peuvent être portées sur l'usage des deux mots ? Dans un premier temps, l'approche historique des termes *mudar*, et, par extension, *har Marteror* permettra de déterminer une première propriété qui les différencie du terme *desmenatjar*. Par commodité, et maintenant que les trois termes ont été contextualisés, l'analyse peut se focaliser sur les termes *mudar* et *desmenatjar*. L'approche synchronique des deux termes renseigne sur l'histoire et la pensée de l'histoire et détermine les espaces d'utilisation. Dans une situation de conflit d'usage de la langue, se dessinent alors des principes de légitimation.

2.1.2 Les trois termes sont-ils interchangeable ?

2.1.2.1 Approche historique

Prenons d'abord connaissance des informations confiées par l'abbé Moulia dans l'entretien du 11 décembre 2010, un des tout premiers.

« [...] euh aví dit « *har Marteror* » ?

[...] *Taus bordèrs. Euh, los bordèrs euh que son euh gerats, ils sont ré ré régis per ua lei qui avè trobat euh mes euh euh un véritable coutumier ancestral trobat per un hrair men on avè vist : « Lo bordèr que troberà l'ostau vueit e la bòrda plea. » [...]*

Soi segur de l'aver dit. Mes çò qui n'aví pas dit, que aqueths bordèrs n'èran pas protejats per ua lei e euh qu'èra pro que lo meste d'equeth ben euh qu'avosse un gojat

272 <http://www.cnrtl.fr/lexicographie/d%C3%A9m%C3%A9nagement>

capdèth qui's maridava dab ua capdèta e que'us dava euh en dôt aqueth ben e que calè que lo bordèr que se n'anèsse. Que calè que lo bordèr ac sabosse pro lèu tà poder estar en nhaute ben per Marteror. Perqué ? Per 'mor Marteror qu'èra lo moment de har hroment e que calè estar euh sus plaça tà poder har hroment, tà aver aver lo lo pas de casa. Qu'ei hèra beròi com euh, com lei tanben. E alavetz euh que partivan tà Marteror tà un ben navèth. E euh l'expression « har Marteror » euh qu'èra vienguta a estar « déménager ». Déménager. E jo qu'èi entenut en estant mainatge quant de còps :

- « Ah, an hèit Marteror a vòste ? »

quan avèn bastit ua maison. Meilèu que de diser : « An desmenatjat ? », « An hèit Marteror ? », l'expression deus bordèrs »²⁷³.

Le métayage est une pratique de cadets de famille ou de colons qui concourt à l'équilibre de la communauté rurale. Le métayage se définit, de même que le capcazal²⁷⁴, entité landaise, comme

« une exploitation agricole formée d'une maison, de ses terres labourées appropriées, et des pacages possédés en commun avec les autres maisons » (Zink, 1993 : 451).

273 Entretien du 11 décembre 2010 avec l'abbé Moulia :

« [...] est-ce que j'avais dit : « har Marteror » (faire la Toussaint) ?

[...] Pour les métayers. Les métayers, euh, ils sont gérés, ils sont ré ré régis par une loi que mon frère avait trouvé, euh mais euh un véritable coutumier ancestral trouvé par mon frère donc, où il avait vu : « Le métayer trouvera la maison vide et la ferme remplie. » [...]

Je suis sûr de l'avoir dit. Mais ce que je n'avais pas dit, ces métayers ils n'étaient pas assez protégés par une loi et il suffisait que le maître de ce bien euh, ait un fils cadet qui se marie avec une cadette et à qui il donnait, euh en dot ce bien et il fallait que le fermier s'en aille. Il fallait que le fermier le sache suffisamment tôt pour pouvoir être dans un autre bien pour Toussaint. Pourquoi ? Parce que Toussaint c'est le moment de faire le blé et il fallait être euh sur place pour avoir le le pas de maison. C'est très joli, comme loi, également. Et alors ils partaient euh à Toussaint pour un nouveau bien. Et euh, l'expression « har Marteror » elle était venue à devenir « déménager ». Et moi j'ai entendu, étant enfant, de multiples fois :

-Est-ce qu'ils ont « fait Marteror » chez vous ? »

quand ils avaient bâti une maison. Plutôt que de dire « An desmenatjat ? » [Ont-ils déménagé?], « An hèit Marteror ? » - Ont-ils fait Marteror ?- , l'expression des métayers ».

274 Le *casal* se définit comme une entité comprenant un enclos de 12 à 15 ares dans lequel est bâti la maison paysanne.

De même, il importe de rappeler que la maison va se révéler dans la deuxième partie du XIII^{ème} siècle, faisant naître, au pied des Pyrénées une aire de droit familial de primogéniture dans laquelle le principe de parenté est subordonné au principe de résidence (Cursente, 1998).

Il n'est alors donc pas étonnant que les termes synonymiques de « *desmenatjar* » portent tous deux un radical désignant le lieu, « *fora* » pour « *desforalhar* » et « *lòc* » pour « *desloricar* ».

Paul RICOEUR affirme que les termes renseignent sur l'histoire et sur la pensée de l'histoire. La section suivante propose, en se laissant guider par une approche synchronique, d'approcher la pensée de l'histoire des termes *mudar* et *desmenatjar*²⁷⁵.

2.1.2.2 Approche synchronique

Le contenu des signifiés s'établit sur des temporalités différentes, puisque *mudar* et *har Marteror* sont les désignations d'une pratique coutumière du Moyen-Âge, tandis que le terme *desmenatjar*, quant à lui, semble de facture plus récente. En effet, il n'est pas mentionné par le *Dictionnaire du Béarnais ancien et moderne* de Vastin LESPY et Paul RAYMOND. L'un des principes qui a guidé l'élaboration de l'ouvrage repose sur les nombreuses citations d'auteurs, titres de livres et sur une recherche d'archives venant nourrir chacune des entrées. On pourra objecter cependant que l'entrée *mudar* ne mentionne pas la coutume du changement de métayers mais insiste sur l'idée de changement de forme et de pensée, et du transport d'un lieu dans un autre, sens qu'il partage avec le *Dictionnaire du Béarnais et du Gascon modernes*. Le changement de temporalité mentionné par LESPY et RAYMOND n'est pas repris par PALAY.

275 « Cette problématique de lieutenance ou de représentation de l'histoire par rapport au passé concerne la *pensée* de l'histoire, plutôt que la *connaissance* historique » (Ricoeur, 1985 : 254).

L'approche synchronique du terme *mudar* tout d'abord permet de dater l'existence du terme au XIII^{ème} siècle. Le terme lexical est ici un vecteur de passage d'un temps éloigné au temps présent, nonobstant que le signifié du substantif est partiellement perdu ou modifié, la coutume des métayers ayant aujourd'hui disparu. Le sens du changement de lieu perdure cependant aujourd'hui et rattache toujours, en ce sens, le terme à la coutume. Le terme évolue dans un continuum historique, le signifiant évolue au fil des pratiques humaines.

Apprécions maintenant l'approche synchronique du terme « *desmenatjar* ».

Terme de facture francisante, il se situe dans un discontinuum historique. Ce mot, transparent du terme « déménager », rend son sens évident dans tout l'espace francophone, produit un isomorphisme du référent et du signe et une adéquation du mot et des choses, renvoyant au transport d'effets personnels d'un lieu à un autre.

Considérant l'usage des mots dans une perspective extralinguistique, force est de constater que *mudar* et *desmenatjar* déterminent tous deux des espaces linguistiques associés ou en rupture avec des espaces de réalisation de celle-ci. Ainsi, *mudar* est un terme transparent dans une partie du territoire de langue romane, en catalan, en portugais, en espagnol, dont le sens, associé à cette pratique perdue, a évolué. *Desmenatjar*, fabrication ex-nihilo, rompt avec l'espace historique, exogène et d'altérité, un « ailleurs » temporel et spatial.

Deux stratégies, pensées ou inconscientes, se modélisent. L'une associe continuum historique et espace de réalisation de la langue, l'autre développe une stratégie contrastée et particulière dont la préoccupation essentielle est la compréhension immédiate des locuteurs d'une langue minorisée et en danger.

2.1.2.3 Principes de légitimation

2.1.2.3.1 *Espaces et temporalités*

Mudar et *desmenatjar* donnent à observer un déploiement de stratégies différentes concernant l'appréciation des espaces et des temporalités. Le terme *mudar* déroule son signifiant et son signifié dans un temps lointain et sur des espaces linguistiques et de droit coutumier dont le point commun est l'usage coutumier du métayage dans les sociétés rurales d'avant l'Ancien-Régime. Il se projette d'un « autrefois » identifiable d'un point de vue historique à un « ici » territorialisé en de multiples endroits.

Desmenatjar emprunte une logique distincte. Gallicisme portant la marque du processus diglossique, le signifiant l'identifie au passé proche où la langue française est devenue langue de communication électorale entre les locuteurs. Le sens chronologique est de mon point de vue inversé, non pas d'un passé proche vers le présent, sinon dans un mouvement d'identification du présent vers un passé identifiable par la mémoire humaine sur trois à quatre générations. Le passé historique et lointain, pourtant constitutif des mots organiques des langues vivantes, est effacé, confiné dans un « ailleurs » territorialisé hors de l'espace connu et familier.

Ainsi, l'« ici » et le « maintenant » fusionnent dans une chimie sécurisante, celle de l'illusion ontologique, produisant alors du « même » et de l'« autre ».

2.1.2.3.2 *Mêmeté et ipséité*

Les deux termes illustrent le conflit permanent de la définition de l'identité des locuteurs de langue gasconne. *Mudar* et *desmenatjar* se réfèrent à des temporalités historiques différentes. Les désaccords portent sur les paramètres, conscients ou

inconscients, les définissant. Les lexicographes travaillant à partir des archives, tirant des écrits de nature historique, les philologues fondant l'étude de la langue sur l'analyse critique des textes littéraires, le font sur un temps long, à la fois celui qu'ils considèrent dans leur étude et celui de leur étude, territorialisant les espaces présentant des caractéristiques historiques, économiques, sociales et linguistiques communes. Les lexicographes défendant l'usage de *desmenatjar* appuient l'argumentaire sur une identification affective palpable, construite autour de la mémoire des hommes et sur un espace co-construit à l'intérieur d'une nation, la France. Ils réfutent une histoire trop éloignée de la mémoire humaine, réhabilitée par des scientifiques exogènes au territoire intime béarnais. Dans un contexte de rareté de locuteurs, ils optent pour l'usage d'un lexique plus facilement assimilable et compréhensible, dont la genèse se réfère à la langue et à l'histoire de France.

2.1.2.4 Le Gascon : une langue hors sol ?

2.1.2.4.1 Mudar, verbe indexé dans le Dictionnaire du Béarnais et du Gascon modernes

L'intégration d'un terme comme faisant partie de son espace familier est lié à des critères qui correspondraient à ce besoin d'intégration dans un espace affectif et territorial proche. C'est toute la difficulté d'une langue qui a été déconnectée de son support historique. Dans ce cas, de nouveaux critères émergent, dégageant alors de nouveaux principes identificatoires, ici jusqu'où peut remonter la mémoire des hommes. Langue parlée -et écrite- par les locuteurs d'un territoire dont les frontières sont circonscrites, englobant une partie choisie de l'histoire des hommes, une sorte de roman historique pouvant alimenter un argumentaire politique.

Le dictionnaire de Simin Palay, dont il ne viendrait à personne l'idée de contester la valeur scientifique, la référence inestimable qu'il constitue, indexe le verbe *mudar* comme il a été explicité plus haut. Il indexe également *desmenatjar*, couvrant ainsi une période très large de l'histoire des mots de la langue gasconne. C'est pourquoi, rassemblant pareillement deux termes renfermant un signifié commun, le dictionnaire admet une certaine plasticité de la langue, convenant alors de trajectoires ou de genèse historiques diverses.

2.1.2.4.2 *Les mots ont-ils une histoire ?*

Les mots sont-ils seulement les véhicules utilitaires de la communication comme le préconisait en son temps Jakobson ? Nous serions alors dans une conception instrumentale du langage

« pour laquelle le langage, second par rapport au réel, est un simple support servant de véhicule au transport de la pensée et à la communication des informations » (Laplantine, 2010a : 97).

La représentation de la langue en tant qu'instrument, étudiée sous le paradigme de la synchronicité, montre bien, pour le verbe *desmenatjar*, une rupture temporelle avec l'histoire, cette temporalité se confondant avec un « ailleurs » indifférencié.

Alain REY, parlant de la méthodologie utilisée pour expliquer l'objet du « Robert Historique » explique ceci :

« L'ancien français est en partie pour nous une langue étrangère : on l'évoque ici en tant que passage obligé vers notre usage d'aujourd'hui, en tant que garant de continuité, en tant que médiateur » (1994 : VIII).

La méthodologie utilisée permet alors d'étayer l'histoire d'un mot au regard d'une culture et d'une histoire communes, avec pour focale l'usage d'aujourd'hui.

Ce qui crée la confusion est donc à la fois le référentiel historique qui diffère, interdépendant d'un territoire de référence.

Le deuxième point de clivage relevé tient d'une classification ayant pour paradigme l'« ici » et le « maintenant ». En conséquence, la conceptualisation de la représentation se donne

« tout entière pour représentation de ce qui est présent, refuse l'écart entre le signifiant et le signifié, entre les mots et les choses [...] »
(Laplantine, 2010a : 99).

2.1.2.4.3 La question de l'origine

Plus que la question de l'origine, c'est l'interrogation de la conceptualisation qui importe. En effet, chacun peut se reconnaître et se revendiquer de l'origine, sans toutefois la définir vraiment, si ce n'est comme une Arcadie. Les uns argumenteront celle-ci au nom de l'étymologie, les autres revendiqueront à la fois une adéquation au temps présent, lui adjoignant un lieu identifiable par une communauté humaine, parce qu'elle y vit et une temporalité non définie, remontant au champ des possibles des temps immémoriaux, une sorte de traçabilité de la mémoire humaine, actant alors l'authenticité et la légitimité.

La limite de la mêmété se définit donc de par ce cadre spatio-temporel dans lequel la personne se meut, entretient un rapport intime et particulier au monde. Une projection dans un passé qui n'emprunte pas les chemins de la mémoire humaine n'est alors pas concevable ; non reconnue, elle est réfutée . Pour emprunter la terminologie de Paul RICOEUR, le primat est donné au même par rapport à soi (1990 : 45-46). Cette démarche dépasse le concept d'altérité, en des processus classificatoires spatio-temporels.

Si une partie du champ sémantique, le sens du déplacement d'un point à un autre, est commune aux deux verbes, leur genèse historique se définit sur des historicités particulières. L'alignement de chacun de leur signifié avec leur signifiant illustre une période historique de ce territoire. Cependant, le terme *desmenatjar* intègre l'expression d'un changement de paradigme historique. Les deux termes accusent une rupture sur l'axe diachronique. *Mudar* est, pour certains locuteurs le produit d'une réappropriation volontaire de la langue. La rupture sur l'axe diachronique reste partielle, car le verbe est indexé dans le *Dictionnaire du Béarnais et du Gascon modernes* et est tombé en désuétude. *Desmenatjar* s'est construit sur des temporalités à l'échelle de la mémoire humaine et sur des espaces proches affectivement assimilables.

Le plus important alors dans l'élucidation des représentations de la langue tiendrait-il en la compréhension de ce cadre spatio-temporel, incluant la problématique d'une langue sans histoire et dont la culture a été supplantée par des formes de culture dominantes, imposées depuis le Moyen-Âge à des fins de légitimation de pouvoir économique, politique et enfin symbolique ? Pour aller plus en avant dans cette compréhension, je propose l'étude de deux nouveaux termes, deux substantifs qui permettront de pénétrer, dans les aspects qu'ils contiennent, la culture des sociétés agricoles de primogéniture sur cette partie de la chaîne des Pyrénées.

2.2 Étude des termes *cauç* et *cauceta*. Quand un diminutif vient au secours de la justification de l'ordre social

Ce qui a motivé le travail sur ces deux substantifs, *cauç* et *cauceta*, c'est d'abord un étonnement à l'écoute de l'extrait d'un collectage, étonnement parce que la règle qui régissait les rapports humains à l'intérieur de nos sociétés paysannes est claire, forte,

sans inflexion possible et ensuite une interrogation quant à l'usage plaisant du diminutif affectif *-eta* pour un sujet aussi grave que celui de la partition des individus à l'intérieur d'un espace social.

Prenons connaissance tout d'abord de l'extrait du collectage, en date du 20 septembre 2010 qui lui est dédié :

« Que calè avertir tots los parents de casa, aqueths qui èran hilhs o arrèrhilhs de la maison, o qui èran tanben nebots o arrèrnebots deus mestes e de las daunas. »

Taus parents de mei luenh, qu'anavan avertir arren mei que las cauç, n'avertivan pas las caucetas.

La cauç, qu'ei la maison d'on sortivan los mestes o las daunas de las maisons. Las caucetas qu'èran los capdèths e las capdetas, aqueths n'èran pas avertits a part que n'èran peus de la cauç qui après ac disèn si podèn, e qui èran per aqui aus capdèths e a las capdetas qui sortivan de las loas cauç, de las loas casas. Las cauç e las caucetas que hèn partida d'ua tradicion hèra hòrta en Bearn e que's servivan tanben d'equera distincion tà invitar a las noças. Quan i avè un segond cosin qui's maridava, o d'engüera mei luenh, suivant las maisons, o on èra anada a maridar un ua ua arrèr gran-tanta de la maison, las cauç »²⁷⁶.

2.2.1 Les champs sémantiques

Afin d'élucider la puissance de cette métaphore, il convient de se pencher sur le sens des deux termes.

276 Entretien du 20 septembre 2010 avec l'abbé Moulia :

« Il fallait avertir tous les parents de la *casa* [maison], ceux qui étaient fils ou petit-fils de la maison, ou qui étaient également neveux ou petits-neveux des maîtres et des maîtresses [de la maison]. Pour les parents de plus loin, on allait seulement avertir *las cauç*, on n'avertissait pas *las caucetas*. La *cauç*, c'est la maison d'où sortaient [dont étaient originaires] les maîtres ou les maîtresses de la maison. Les *caucetas*, c'étaient les cadets et les cadettes, ceux-là n'étaient pas avertis, sauf s'ils l'étaient par ceux de la *cauç* qui après le disaient s'ils le pouvaient, et qui étaient par là aux cadets et aux cadettes qui sortaient de leurs *cauç*, de leurs maisons. Les *cauç* et les *caucetas* font partie d'une tradition très importante en Béarn et on se servait également de cette distinction pour inviter pour les noces. Quand il y avait un second cousin qui se mariait, ou d'encore plus loin, suivant les maisons, où était allée se marier une arrière grand-tante de la maison, *las cauç* ».

2.2.1.1 Étude du sens propre des termes

Les définitions trouvées dans les dictionnaires de PALAY et de LESPY-RAYMOND, pour la partie béarnaise et gasconne ainsi que dans le *Trésor dou Felibrige* de MISTRAL qui embrasse un travail pan-occitan, renvoient à une explicitation botanique et à un sens figuré.

Cauç, c'est la souche. Des dictionnaires que nous avons consultés, nous relevons deux étymons.

L'un est d'origine latine, « *calx* » ou « *caudez* », il intéresse le nom gascon. Selon le *Dictionnaire historique de la langue française* d'Alain Rey, l'étymon de « souche » est « *sukka* », terme d'origine gauloise. Quant au terme de *cauceta*, il n'existe dans aucun des dictionnaires de langue gasconne consultés.

« Tronc » et « souche » sont communs aux définitions des deux dictionnaires occitans. Cependant, le *Trésor dou Felibrige* distingue *camba* et *pè* pour un arbre sur pied et *soc*, *tanc*, *rol*, *tronc* pour un arbre coupé, lexique au demeurant à connotation anthropomorphique.

Dans le *Dictionnaire historique de la langue française*, « souche » désigne (fin du XI^{ème} siècle) la partie restante d'un tronc avec ses racines quand un arbre a été coupé. [...] Par extension, souche désigne cette partie du tronc lorsqu'elle est arrachée du sol (XIII^{ème} siècle).

Si la définition botanique du terme fait consensus, les définitions de *cauç* au sens figuré sont multiples.

2.2.1.2 Étude du sens figuré des termes

Les définitions des dictionnaires de langue occitane proposent l'entrée du terme au sens figuré. PALAY, MISTRAL et LESPY-RAYMOND précisent « origine ».

Le terme dans sa valeur figurée n'est utilisé que dans la partie gasconne du territoire occitan. On le trouve par ailleurs en Espagne, comme le stipule la définition proposée par LESPY-RAYMOND :

« Caus, {cauç}, fém., tronc d'arbre : Romp los cèdres a la caus. PS (La voix du Seigneur) rompt les cèdres au tronc. ¶souche d'une famille : Toutz lous qui-han aquet noum nou soun pas de la caus. PUY Tous ceux qui ont ce (noble) nom ne sont pas de la (bonne) souche. Qu'ey a la caus. PR.B. Il est (il se tient) au tronc. Il est soutenu, appuyé ; il est avec les forts, les puissants.

Esp. « Quien a buen arbol se arrima, Buena sombra le cobija.

Cervantès, Don Quich. Qui s'appuie à bon arbre, bonne ombre le couvre » (1998 : 123).

La définition proposée par Simin PALAY, p.217, reprend partiellement celle de LESPY-RAYMOND, adjoignant aux sens propres les sens figurés suivants : origine, souche d'une famille, point de départ :

« caus, subst.fém. - souche ; tronc ; origine, souche d'une famille ; point de départ [...] Qu'ey de la caus, il est de la souche, de la famille ; tirà de la caus, avoir hérité des qualités – ou des défauts – de la race ; estar de bona caus, tirer de bonne origine [...] » (1980 : 217).

Pour être exhaustif, *Lou Trésor dou Félibrige*, ouvrage de Frédéric MISTRAL, outre la reprise des acceptions de souche et d'origine, spécifie : « aîné en Gascogne » :

« « Caus » : latin « calx » ou « caudez » ; tronc, souche, origine, v. capo, pège, trounc ; caus de la cueisha : aîné en Gascogne [...] ; ei a la caus, il est appuyé, il est soutenu. » Je précise que « caus de la cueisha » signifie

« *souche de la cuisse* ». *C'est une image forte pour désigner l'aïnesse* » (Mistral, 2003a : 504).

Pour clore cette recherche de définitions, il me faut mentionner l'entrée *ley* qui renvoie à :

« *sf.- Loi, règle ; façon ; manière ; qualité ; vertu ; croyance religieuse ; aloi ; usité au sens de élite, de souche originelle, de race définie. [...]*

De quina ley soun aquet moûnde ? De quelle race sont ces gens, de quelle nation, de quelle religion, de quelle qualité ? [...] Està de la ley dou pay, ressembler au père, qualités et défauts » (Palay, 1980 : 614).

Au fil des entretiens, les termes capitalisent de nouveaux sens. C'est ainsi que, dans l'entretien du 11 décembre 2010, consacré aux travaux des champs et en particulier aux fenaisons, l'abbé Moulia délivre un nouveau sens du terme :

« *Bon e lavetz en parlant de l'asta deu bròs, que cau demorar drin dab lo bròs, qu'ei la cauç deu bròs, la cauç com la racine, e la cauç, la base, la base e après qui èran los escancèths* »²⁷⁷.

Cette précision a engagé ma recherche vers la définition qui correspondait aux mots « base » et « racine ». Le mot « racine » renvoie à *estòc*. Celui-ci nous intéresse à double titre : il nomme la base de l'arbre, cette partie qui sera éventuellement coupée, à laquelle s'adjoignent les termes « souche » et « origine » :

« *Estòc, sm.- souche, origine. Voir léy, hoùcho ; base.*

L'òmi qu'èra de boû estoc, l'homme était de bonne origine ; l'estòc de l'arbre, la base de l'arbre » (Palay, 1980 : 473).

277 Entretien du 11 décembre 2011 avec l'abbé Moulia :

« Et en parlant du timon du char, il faut rester un peu avec le char, c'est la *cauç* du char, la *cauç* comme la racine, et la *cauç*, la base, la base, et après il y avait les ridelles ».

Avant de poursuivre mon propos, je m'arrêterai sur l'entrée « souche » du *Dictionnaire historique de la langue française*. En effet, les informations données par cette entrée recourent celles contenues dans le *Dictionnaire du Béarnais et du Gascon modernes* : en 1611, avoir des descendants, en 1858, de bonne souche, au XX^{ème} siècle, de vieille souche, « français de souche ». Dès le XIII^{ème} siècle, le mot prend une valeur figurée :

« Il est employé pour « origine, source » (v.1240) puis désigne spécialement (1376) la personne qui est à l'origine d'une suite de descendants. De là viennent faire souche, « avoir des descendants » (1611), de bonne souche (1858), de vieille souche (attesté au 20^{ème} siècle) et de souche, (notamment dans Français de souche, opposé à naturalisé, immigré) » (Rey, 1994 : 3577).

La définition proposée par le *Dictionnaire du Béarnais et du Gascon modernes* vient ici en écho de ces acceptions qui se sont greffées aux sens figurés du mot « souche » en langue française au fil des siècles. Il nous faut en tenir compte, et cela doit nous inciter à la plus grande prudence, considérant la porosité entre les langues.

Un point plus spécifique est le renvoi à la *ley*, la loi, y compris la loi du père, *lo meste de casa*. Ainsi, une de nos hypothèses d'une relation forte entre la *cauç* et la *casa* se trouve confortée.

Benoît CURSENTE, dans son ouvrage *Des maisons et des hommes*, explique que la maison va se révéler dans la première moitié du XIII^{ème} siècle, dans son sens ethnologique, hors de son réduit montagnard primitif. C'est dans cette période que va s'individualiser, au pied des Pyrénées, une aire de droit familial, dont la base est la primogéniture, et dans laquelle le principe de parenté sera subordonné au principe de résidence (1998 : 161). Concomitamment, le sens figuré du mot « souche » apparaît également au XIII^{ème} siècle.

Pour compléter l'exposé relatif aux définitions, qui dessine un paysage de préoccupations autour de l'origine, de l'aïnesse, de la loi, acceptions captées par le terme « souche », l'abbé Moulia relate, dans le collectage, une des responsabilités du *mèste de casa*, responsabilité qui a trait à l'exercice de la mémoire familiale non seulement autour des liens du sang, mais aussi autour des liens d'alliance :

« *Alavetz, aqueth dia, lo purmèr dimenge après la noça, que's hicavan en negre tanben entà portar lo dòu de tots aqueths e aqueras qui avèvan viscut en aqueth ostau, en aquera maison abans d'i arribar nora e qu'anavan tau cemitèri pregar tà tots los morts e lo mèste de casa, lo lo pair, si èra enqüèra aqui lo gran-pair, que hesèn l'istuçera coneguda deus capdèths e de las capdetas vienguts gendres o noras en aquera maison* »²⁷⁸.

Pour synthétiser, les définitions présentent « souche » et « tronc », avec une précision apportée par *Lou Trésor dou félibrige (trounc ou camba-pè)*, puis immédiatement une référence à l'origine, familiale dans le *Dictionnaire du béarnais et du gascon modernes*. L'origine est restrictive et revendiquée de manière très forte, à voir le nombre de substantifs rattachés à l'entrée *ley*. Le *Dictionnaire du Béarnais et du Gascon Modernes*, adjoint « race » à *ley*, supputant une origine qui surpasse le cercle familial, même au sens le plus strict d'une descendance patrilinéaire.

Dans nos sociétés occidentales et modernes, faute d'une construction culturelle sur un socle historique, le concept d'origine est le point névralgique de la construction du « tout » et prend alors un aspect symbolique et sacralisé. Vers elle convergent alors toutes les significations, admises tacitement par tous. L'origine, portée par « l'imaginé » de temps immémoriaux, terme emprunté à Maurice GODELIER, comme

278 Entretien du 20 septembre 2010 (bis) avec l'abbé Moulia :

« Alors, ce jour, le premier dimanche après la noce, elles se mettaient en noir aussi pour porter le deuil de tous ceux et celles qui avaient vécu dans cet *ostau*, [maison], dans cette maison avant d'y arriver bru et ils allaient au cimetière prier pour tous les morts, et le maître de la maison, le le père, s'il était encore là le grand-père, faisaient l'histoire connue des cadets et des cadettes venus gendres ou belle-filles dans cette maison ».

« possibilité offerte par la conscience interne du temps » (2016 : 77),

conscience partagée qui renvoie au domaine de l'imaginé non-imaginaire,

« domaine immense des religions, des mythes, des rites et de la magie, c'est-à-dire à des réalités imaginables [...] » (Godelier, 2007 : 81).

L'apport lexicographique incite à la poursuite de la recherche, à la caractérisation de l'origine, et en particulier à l'étude de l'hypothèse d'une non-manifestation, de l'existence d'un ensemble invisible qui serait une des multiples manifestations de la vision béarnaise du monde, hypothèse qui est initiée par le constat de la non-existence du terme *cauceta* dans les dictionnaires à notre disposition. Nous avons greffé à cette hypothèse la puissance de la métaphore rattachée au mot *cauç*. La présence de cette figure de style fonctionne comme une trace.

2.2.2 La puissance de la métaphore

2.2.2.1 L'arbre généalogique

Culturellement, pour nos contemporains, le mot « souche » renvoie tout d'abord à l'arbre généalogique.

Les arbres généalogiques aujourd'hui nous offrent une représentation descendante dans laquelle les ancêtres occupent le haut de l'arbre généalogique. Elle s'explique par le langage ; en latin, *descendentes*, *antecessores*, *progenies* constituent un flot qui découle de l'origine.

« La structure verticale et descendante des schémas généalogiques médiévaux, qui, dans leur immense majorité, doivent être lus de haut en bas, exprime l'idée contenue dans la terminologie latine de la filiation (*descendentes*, *antecessores*, *progenies*, etc.) et les termes romans qui en dérivent ou les mots germaniques apparentés : tous recèlent la métaphore implicite d'un flot –sang, biens ou valeurs – découlant d'une

origine commune, d'un commencement, situé en haut, vers un ensemble d'individus, placés plus bas » (Klapisch-Zuber, 1993 : 46).

Au Moyen-Âge cependant, bien que le vocabulaire soit analogue, la position inférieure signe une altération ou une dégradation :

« [...] avilissement inévitable lorsqu'on s'éloigne de la source, de l'origine. Inversement, plus un ancêtre est éloigné, plus il a d'éclat et de prestige » (Klapisch-Zuber, 1993 : 46).

Comment donc le lignage se représente-t-il en Béarn, au travers de cette focale particulière qu'offre le collectage ?

Tout d'abord, l'étude de la signification symbolique du mot *cauç* place l'aïeul encore vivant au moins juste à l'affleurement de la partie souterraine ; l'inversion du sens du placement de l'ancêtre est significative de la volonté de le situer au plus près de l'origine. A ce propos, rappelons la fonction mémorielle du *mèste de casa*²⁷⁹, faisant le récit de la généalogie familiale, aussi loin que puisse remonter sa mémoire. Il en est le dépositaire, et par l'information donnée aux « adventices », il les rend familiers et les intègre symboliquement dans le sillage du lignage de la *casa*²⁸⁰. Après lui, l'homme le plus âgé embrassera cette fonction et s'y prépare probablement déjà.

Deuxièmement, l'arbre généalogique est écrit. Sa morphologie fournit des modèles de pensée. Il fait l'objet d'une pratique artistique. Bien que la *cauç* fournisse également des modèles de pensée, a contrario, elle n'est pas écrite, elle n'a pas de réalité figurative autrement que dans l'évocation de la puissance de la nature. Son existence symbolique, elle la doit à la mémoire orale véhiculée par le récit du *mèste de casa*. Ainsi, la *cauç* est le réceptacle mémoriel de la succession de tous les *mèstes* et *daunas*

279 *Lo mèste de casa* est le maître de la maison,

280 *La casa* est la maison, dans le sens de la plus petite unité économique de la communauté.

au service de la *casa*. Ils y sont déposés symboliquement, de manière indifférenciée. Ce ne sont pas des individus singuliers, mais des êtres au service de la perpétuation d'un patrimoine ²⁸¹, de la même façon que les corps des habitants d'une même *casa* étaient enterrés ensemble et que leurs os se mélangeaient. En val d'Aran, nous explique Serge BRUNET, le mort est enveloppé dans un linceul de lin et déposé dans le *vas de casa*. Les os du défunt seront, lorsque le temps aura fait son office, mélangés aux ossements des autres habitants de la *casa*. La *caixa* accueillera plus tard le cadavre dans la fosse et signera l'individualisation de la mort (2001).

La formalisation de l'existence du lignage s'opère dans une manifestation singulière, ailleurs que dans les formes d'art dominantes. La fonction rituelle prend ici tout son sens. Ainsi des traditions autour de Noël, ou plutôt autour du solstice d'hiver, dont l'explication nous est si éloignée de nos discours sur l'homme contemporain qu'elles nous mettent en difficulté pour leur donner du sens. La tradition de *la calena*, collectée en Provence, raconte ceci : le matin de Noël, l'homme le plus âgé de la maison prend son petit-fils le plus jeune par la main, et ensemble, ils franchissent le seuil de la porte devant lequel a été disposé une bûche. Mythe de l'éternel recommencement, cette tradition existe aussi au Pays Basque Sud, autour du personnage mythique *Olentzero* le charbonnier.

La tradition de *la Calena*, catégorisée d'abord dans les rites rattachés au solstice d'hiver, ne nous renseigne-t-elle pas également sur l'élaboration d'un cycle symbolique d'immortalité ? Bien sûr, nous ne sommes pas dans des manifestations d'expression

281 Rolande BONNAIN (1985 : 157) précise :
« Les historiens du droit écrit et de la société, de Frédéric Le Play à Henri Ragon, qui se sont penchés sur les pratiques successorales des Pyrénées centrales ont surtout sinon exclusivement observé les coutumes des hautes vallées : là existait un système original caractérisé par le droit d'aînesse indifférencié en roture, à l'exclusion des cadets, et des techniques de protection du patrimoine comme l'indisponibilité des propres et le retrait lignager ».

artistique dominante sinon dans l'expression cyclique et rituelle de l'ordre de l'immortalité de la *casa*. Celle-ci se joue-t-elle au moment où le déclin du soleil est à son maximum ? Expression rituelle qui lie des préoccupations d'immortalité à la notion du temps cyclique de la course du soleil dans le ciel, du retour vers la lumière, passé le solstice d'hiver, cycle multi-symbolique dans lequel se lie le recommencement du temps et la non-finitude des hommes par le soin apporté *au seguici*, au lignage.

Ainsi, nous nous trouvons dans une tout autre manifestation de la représentation de l'ordre généalogique, de l'ordre familial – les termes en langue française font défaut pour la désignation d'une réalité particulière. Il s'agit d'un ordre dont le motif est la préservation d'un capital à la fois patrimonial et symbolique, celui qui est confié aux aînés-es, masculins ou féminins qui se sont succédé à la tête d'une *casa*. Sa figuration va jusqu'à l'invisibilité, elle constitue un modèle de pensée qui puise son originalité dans le parti-pris du non-vu²⁸². Situé sous la base de l'arbre, le cortège des successeurs à la tête de la *casa* forme un ensemble indifférencié, de même que les os des défunts dans le *vas de casa*. Le témoin de cette force originelle, faite de valeurs particulières se réalise dans la partie visible de la souche, cette partie que nous avons nommée *estòc*. Les racines de la souche évoquent, en référence aux définitions présentées dans la section relative aux définitions de *cauç* au sens figuré, le mythe des origines, origine à la fois ancrée dans le terroir et dans le lignage, comme s'en font l'écho des définitions des dictionnaires de LESPY-RAYMOND et de PALAY. Les rites consacrés au solstice d'hiver s'y réfèrent également.

Cauç, c'est donc également l'inscription de l'appartenance à un territoire donné sous une forme symbolique, une référence à la désignation d'un espace réduit à la

282 Le préfixe « in- » français éprouve quelque difficulté à se traduire en gascon. La langue lui préfère l'ajout de l'adverbe de négation « non ».

communauté de territoire ou économique à laquelle on appartient et dont la manifestation est cachée aux yeux de qui pense qu'il existe une seule forme de manifestation, picturale, artistique, visible, de telle sorte qu'elle signe la manifestation et la légitimation à la fois d'une existence réelle et d'un pouvoir.

Il reste à interroger le terme de *cauceta*. Ce mystérieux ajout d'un diminutif affectif amplifie la puissance de la métaphore.

2.2.2.2 Cauceta

Le terme ne se trouve dans aucun des trois dictionnaires gascons consultés, pas plus que dans le *Trésor dou Félibrige*. L'on peut admettre toutefois qu'un terme dérivé ne se trouve pas dans un lexique. Le signifiant *cauceta* semble toutefois comprendre plusieurs signifiés. Je développerai trois interrogations : le développement par drageon d'une racine à distance a-t-il une analogie avec le terme *cauceta* ? Ce non-mot fait-il référence à un non-espace et à des non-individus ? Illustre-t-il la non-conciliation entre signifiant et signifié ? Quels signifiés le mot renferme-t-il ?

L'arbre développe cette capacité formidable pour chacun des éléments, racines ou rameaux, selon l'espèce végétale, de constituer l'arbre. C'est pareillement la capacité à générer de l'identique. En supposant que les termes *cauç* et *cauceta* s'opposent, le premier structurant le groupe et le deuxième définissant l'« *out-group* », ils semblent renvoyer à une même tension, celle de la survie de l'espèce, en botanique, et du lignage pour les *casas*, dans l'espérance que celui-ci survivra envers et contre tout²⁸³.

283 La fonction économique du mariage est expliquée par l'abbé Moulia dans l'entretien du 9 octobre 2010 :

« *Lo maridatge, qu'ei tostemps estat en totas las civilizacions, euh quauquarren de çò de màger per 'mor que correspon a çò qui son euh l'òmi e la hemna e tanben, en aquestas societats de civilizacions de drin pertot, euh qu'èra tanben entà seguir, tà seguir euh la los de casa, tà seguir la casa, tà seguir un país, que calè que i avosse tostemps aqueth seguici, dongas maridatge e mainatges e aquò en totas las civilizacions* ».

En outre, le drageon, tout comme la marcotte, fait se déplacer son espèce et colonise l'espace. Le surgeon pousse au collet de la souche, et extrait avec ses racines, peut former un arbre. Le rejet, quant à lui, pousse sur la souche. L'idée du renouvellement et de la perpétuation de la vie de l'espèce s'exprime au travers des quatre termes, marcotte, drageon, surgeon et rejet. Cependant, seuls les trois premiers termes autorisent l'évocation d'un déplacement.

L'implantation de membres cadets de la *casa* sur des terres qui lui sont en bien propre, souvent défrichées au préalable à cette fin, donne lieu à l'attribution du même nom de *casa*, suivi du diminutif affectif *-eta*. On peut donc suivre l'implantation d'une même famille par ce marqueur identitaire, écho de la métonymie du drageon. C'est, à l'intérieur de la communauté villageoise, un des possibles de l'existence sociale des cadets.

C'est cependant un cas de figure peu courant. Partager la terre, c'est mettre en péril la maison. *Cauceta* renvoie, à mon avis, à un non-mot et à un non-espace, attribué à des individus qui n'ont pas de fonction reconnue ni au sein de la *casa* ni au sein de la communauté, et n'entretient aucun lien réel avec la *cauç* ni dans son acception première, botanique, d'une part, ni dans son sens figuré, d'autre part. La souchette désigne la

« Le mariage a toujours été dans toutes les civilisations, euh, une des choses les plus importantes parce que cela correspond à ce que sont l'homme et la femme et aussi, dans ces sociétés, de ces civilisations d'un peu partout, euh, c'était aussi, pour poursuivre euh celle ceux de la *casa*, pour pérenniser la maison, un pays, il fallait qu'il y eût continuellement ce suivi, donc des mariages et des enfants et cela dans toutes les civilisations ».

La femme constitue une transaction économique destinée à permettre la pérennisation et à maintenir la prospérité d'une *casa*, « cellule- mère » de la communauté agricole et d'éleveurs. Émile BENVENISTE rappelle à ce propos que

« l'homme « conduit » (chez lui) une femme qu'un autre homme lui donne » (Benveniste, 1994 : 239-244). Voir également l'entretien du 09 octobre 2010.

Lorsque l'homme fait l'objet de cette même transaction économique, l'expression employée est : « *anar gendre a* », partir gendre dans telle maison.

On trouve également « *que calè deishar un eretèr* » et « *que calè har un eretèr* » (Moulià 13 01 11 bis).

souche d'un jeune arbre, selon le *Dictionnaire historique de la langue française*²⁸⁴. Je relève ici une incompatibilité entre signifié et signifiant.

Diminutif affectif, le suffixe *-eta* sonne alors comme une curiosité. La *cauceta*, adventice végétal, n'est-il pas la figure métonymique de l'adventice humain qui intégrera une nouvelle *casa* par le biais des mariages, dont la fonction est à la fois de conserver et de reproduire la hiérarchie communautaire et de permettre la continuité du lignage ?

La troisième interrogation me conduit à l'observation de signifiés différents, dans le domaine social, et dans des préoccupations d'immortalité avec lesquelles coexistent des postures qui conduisent à l'effort de mémoire et au combat de l'oubli.

Ainsi nommé, le mot *cauceta* donne une consistance à une réalité sociale ambiguë. Il légitime, par sa dénomination des cadets, l'existence d'un ordre social communautaire qui n'a organisé pour eux aucune existence sociale, sinon celle de devenir adventices dans une nouvelle maison, de s'exiler ou de rester célibataires au service de l'aîné²⁸⁵. Néanmoins, sans l'existence des cadets, l'équilibre et la pérennité de la *casa* d'une part et la cohésion communautaire d'autre part sont compromis : l'échange des jeunes adultes d'une maison à une autre garantit la stabilité à la fois des *casas* (dots équivalentes) et de la hiérarchie sociale. Soulignons que ce « non-mot », ce signifiant équivoque par ses multiples signifiés est tout de même une des clés de la pérennisation du système familial pyrénéen et des relations qui le régissent.

D'autre part, les cadets, drageons de la souche-mère, ne forment-ils pas un potentiel de réserve ? Lorsque l'aîné-héritier vient à décéder, ne rappelle-t-on pas un des

284 « Les dérivés ou composés sont techniques ou archaïques ○ *souchon* n.m. petite souche (1295) est sorti d'usage. ○ *souchette* n.f., d'abord souche d'un jeune arbre (1583), est le nom courant d'un champignon qui pousse au pied des arbres » (Rey, 1994 : 3577).

285 Voir Chapitre II 2.5.3.2 Autour et dans la maison – l'économie au féminin.

cadets pour lui succéder à la tête de la *casa* ? La dernière préoccupation de *la casa*, suggérée par le terme *cauceta* traite de l'effort de mémoire et du combat contre l'oubli.

Lorsque *lo meste* ou *la dauna*²⁸⁶ de *casa* vient à décéder, la *casa*, immortelle, tout comme l'âme est immortelle, se doit de survivre à la mort du chef. Ainsi, *lo cap de casa*²⁸⁷ ne porte pas le deuil, dans les Pyrénées centrales, nous explique Serge Brunet (2001 : chapitre XVIII). Un *pòrta-dòu*²⁸⁸ sera désigné, parfois un prêtre.

Et quand une maison vient à disparaître, au terme d'une génération, la sépulture tombe dans l'oubli. Le culte du souvenir des aïeux, dont le détenteur est *lo cap de casa*, au-delà de la morale, du respect de la mémoire des anciens, même si ceux-ci se sont révélés de redoutables despotes, s'enfuit dans les structures racinaires de la *cauç*, connectée symboliquement à la vie qui se joue dans la partie aérienne de l'arbre, conditionnant la vie en train de se vivre à un « au-delà », ou plutôt à un « en-deçà » familial.

« Disparaître du village, c'est disparaître du cimetière. Double disparition, liée, mais étalée dans le temps. A chaque « maison » ses morts. Si la maison « tombe », ses morts sont rejetés dans l'oubli » (Bonnain [dir. Chiva et Goy], 1981).

Pour conclure ma discussion au sujet de ces deux termes, nous voyons combien le calque de la vision du monde des humains sur la nature est prégnant, combien également les hommes vont emprunter à la symbolique liée à la nature pour construire à

286 L'étymologie de « *dauna* » vient de « *d'amar* », « femme légitime ». Ce mot appartient à la famille du nom-racine « *dem* » ; « *dam-* » signifie « maison » et « *-ar* » « ordonner », « ranger ». Émile Benveniste définit « *dauna* » comme celle qui administre la maison.

« *dem* » est une racine verbale qui signifie « bâtir », « structure ».

287 Le chef de maison.

288 Une personne (ici le genre est masculin) qui sera déléguée pour porter le deuil.

la fois des paysages mentaux et des paysages psychiques mais également des élaborations en terme de droit.

Ainsi la verticalité de l'arbre, qui est visible, illustration d'un désir ascensionnel, puise sa force dans les secrets de la terre. La *cauç*, en partie non-visible, participe à cette élévation et permet à ce qui se trouve en surface de s'épanouir à la lumière.

L'action de « bonification », de « croissance » du lignage familial, tout comme l'arbre croît, peut-être appliquée au développement psychique de la personne, à la construction d'une allégorie de la famille, image qui sera véhiculée au sein de la communauté, préservée, et mieux encore bonifiée à des fins de représentation sociale et de capital symbolique.

La représentation de l'arbre, dans son environnement naturel, est reprise à des fins d'ordre social, à savoir celui de l'aïnesse intégrale, le plus souvent l'aïnesse masculine, dans l'organisation d'une structure sociétale s'ordonnant sur le rang de naissance et le sexe des enfants. Enfin, la *cauç* vient à organiser la mémoire familiale et l'immortalité de *la casa*.

Je risquerai aussi un parallèle entre l'utilisation de la nature comme miroir de l'esprit humain dans toutes les acceptions que nous venons de décrire, intimes et psychiques, familiales, et l'attribution, l'organisation, la fabrication d'un capital symbolique jusqu'à l'élaboration d'un ordre communautaire.

L'élaboration du capital culturel de cette partie de la Gascogne pyrénéenne repose sur la symbiose des hommes avec leur environnement naturel, dont le fil ténu, à la manière de celui tissé par les fées tisserandes de la Grèce Antique repose sur la succession des générations, la perpétuation du lignage, la réactivation de la mémoire orale de la généalogie dont la charge incombe, dans le témoignage, au patriarche. Elle

s'insère dans les cycles temporels de la vie et de la mort, dans une forme d'immortalité symbolisée par un arbre généalogique inversé, trouvant sa puissance dans les profondeurs de la terre, enraciné dans un territoire identifié de tous. Je soulignerai tout autant la corporéité de cette culture : le chaînage temporel s'objective sur la succession des individus, dont la personne aînée est indifférenciée, rejoignant à sa mort l'ensemble des ossements de celles et ceux qui l'ont précédés. La pérennisation de la *casa* en est sa figuration, liant les générations passées et celles à venir dans une recherche d'équilibre économique réalisée au prix du sacrifice des cadets de famille. Cet arbitrage, souligne Pierre BOURDIEU, constitue le ferment de la décadence et de la contestation du système communautaire « *de nos petites républiques montagnardes* » (Bourdieu, 2002).

3. Des modes de pensée

La langue gasconne, et au centre de la cible linguistique de notre étude, la variété dialectale gasconne, compenserait-elle cette indifférenciation que nous pourrions juger aujourd'hui cruelle, dans notre monde contemporain qui porte aux nues la personne, dans son unicité, dans sa singularité ? L'emploi du pronom réflexif convie à l'exploration de cette hypothèse tout comme l'emploi de locutions topologiques satellitaires du soi. Ce point éclairci, tout, cependant, ne passe pas par l'individu : le-la gascon.ne béarnais.e ne choisit pas sa destinée, il-elle adopte les postures et les interrogations de *Candide* chez VOLTAIRE et de *Jacques le fataliste* chez Diderot.

3.1 Soi et autour de soi : définir une identité auto-centrée

3.1.1 Ce qui passe par soi

Trois réflexions m'ont conduite à aborder cet aspect de la langue gasconne qui souvent fait sourire les locuteurs français qui ne la possèdent pas. C'est justement ce sourire amusé, face aux maladresses infligées au français standard, comme par exemple « Je me le suis mangé » pour exprimer la totalité ou le retour permanent à la réflexivité. L'exemple classique donné par les grammaires *Que 'm soi près lo paraploja* se traduirait littéralement par « Je me suis pris mon parapluie » en lieu et place du classique et correct « J'ai pris mon parapluie ».

La deuxième interrogation réside dans le paradoxe d'une société économique organisée autour de la *casa* qui fait peu de place à l'individu, face à la langue qui foisonne de tournures syntaxiques construites à la périphérie de « soi ». L'emploi récurrent du pronom-complément « *se* » ouvre la construction et l'affirmation d'une identité, et donc en creux, d'une altérité, un « soi chez soi ». La langue offre au locuteur de passer de l'individu quelconque à une individuation centrée sur soi.

Le travail sur le verbe *escarnir* conduit à la troisième réflexion²⁸⁹ : la grammaire gasconne épargne à l'individu la blessure en empruntant la forme passive. La métonymie qui y est attachée convainc de la force avec laquelle quelque chose de soi est retiré -retirer de la chair-, et toutefois la construction syntaxique préserve l'individu. Ce travail a permis de lier le mode de pensée qui traverse en un seul trait l'usage des mots et leur ordonnancement dans la phrase.

289 Voir la section 1.1.2.3.2 Du corps à l'esprit, qualifier la connexion entre les deux langues

Enfin, ce qui interroge également, c'est l'expression de l'impersonnalité en langue gasconne, renvoyant tour à tour à soi comme partie d'un tout ou, de manière exclusive, aux autres.

3.1.1.1 Ce qui va à soi et hors de soi

En grammaire comparée, nous observons des usages du pronom personnel complément identiques en langue française et en langue gasconne. L'attention de cette section se portera sur le primat de la médiation réflexive. Dans quelles conditions l'être à la fois sujet et objet s'exerce-t-il ? Quelle en est sa réalisation grammaticale ?

Rappelons tout d'abord que, en langue gasconne comme en occitan, le sujet n'est pas exprimé par une unité sémantique comme c'est le cas pour la langue française. Il prend la forme d'une désinence verbale qui signe le sujet, donnant parfois du mal à identifier le genre du sujet, ce qui me pousserait volontiers à dire que l'expression du genre en gascon n'est pas d'une absolue nécessité pour ses locuteurs. Dans l'ordonnement de la phrase gasconne, nous nous trouvons alors en difficulté pour lui appliquer la césure admise en langue française du thème et du prédicat : de quoi / de qui parle-t-on ? qu'est-ce qu'on en dit ? qui ont leur succession propre dans une phrase. Au-delà de ce questionnement, le maniement des outils linguistiques s'avère délicat, tout au moins lorsque le parti pris de l'analyse grammaticale se fonde sur les principes de la grammaire de la langue française.

Je poursuivrai après l'introduction des deux exemples suivants :

« E donc, que se m'èra desbrombat per'mor que t'aví hicat çò qui aví vist jo e a l'auròst l'èi pas vist. »²⁹⁰.

290 Entretien du 10 octobre 2012 (bis) avec l'abbé Moulia :

« Et donc, je l'avais -étais- oublié parce que je t'avais mis ce que j'avais vu moi, et l'auròst [homélie funèbre] je ne l'ai pas vu ».

« *Que s'i ei sabut gahar.* », *tà diser, il s'y est, il a su s'y prendre, il s'y est su prendre,*
« *que s'i ei sabut gahar* »²⁹¹.

On notera la difficulté de traduction que nous éprouvons à proposer une équivalence en langue française, tant par l'usage du verbe « être » que par l'emploi du pronom réflexif.

André HOURCADE, dans sa Grammaire béarnaise, dit à propos des pronoms personnels compléments qu'ils sont

« *une tournure très caractéristique du béarnais [qui] permet d'utiliser le pronom personnel, à la place de l'adjectif possessif, pour marquer la possession* » (1986 : 96).

Une autre interprétation de l'emploi du pronom personnel complément développée par A. HOURCADE réside en l'insistance sur l'idée exprimée par les verbes d'absorption, d'acquisition ou de conservation. En effet, l'action produite par le sujet, qui s'élargit à d'autres verbes, renvoie à soi.

Dans le premier exemple, l'oubli est bien une capacité intime, qui, dans la formulation de la phrase, si l'on peut supposer que le prédicat est formulé en direction d'un allocataire, renvoie également et surtout à soi. Ainsi, le locuteur et l'allocataire y sont confondus, voire indifférenciés. La réalisation linguistique de cette manière de penser l'oubli repose sur la réitération de la personne par l'emploi du pronom personnel complément *m* dans *que se m'èra desbrombat (...)* et de l'emploi du pronom personnel réflexif *se*. Enfin, l'emploi du verbe d'état « être » accrédite une incapacité personnelle, une forme de déclaration d'irresponsabilité quant à l'oubli.

291 Entretien du 12 janvier 2011 (bis) avec l'abbé Moulia :
J'aurais volontiers rajouté à la proposition de l'abbé « Il s'y est su prendre », ce qui j'en conviens, ne rend pas moins hermétique la traduction.

3.1.1.2 La circularité, le retour à soi

L'incorporation du monde à soi démontre une forme de totalité dans le rapport au monde, une toute puissance, une corporéité des actions voulues ou subies. Le sujet se désigne à la fois lui-même et est objet de désignation.

L'exemple suivant porte sur une généralité sans rapport avec les actions humaines sur le monde.

« Euh, d'abòrd qui s'i parla dequeras causas [deu maridatge], que cau tostemps parlar a plaser; être très discret »²⁹².

Et pourtant, *s'* dans *d'abòrd qui s'i parla dequeras causas* est un médiateur réflexif. De plus, dans cet exemple, le pronom réflexif *se* renvoie à une circulation de l'information partagée entre un nombre indéterminé d'individus. *I*, pronom explétif remplace une proposition sous-entendue, abondant dans une forme de redondance le prédicat « on parle de ces choses ». Nous sommes effectivement dans une nouvelle situation dans laquelle le sujet et l'objet sont confondus.

3.1.1.3 On, avec ou sans moi

L'expression de la troisième personne du singulier en gascon peut s'exprimer au moins de trois façons. Toutes ne seront pas reprises ici, mais simplement celles qui nourrissent l'hypothèse du choix de l'intégration de soi dans le thème de la phrase. Les grammaires consultées réfèrent toutes deux le pronom personnel *òm* qui est une

« [...] construccion correnta au nòrd e au sud-èst deu domeni ; dens los autes parçans, se tròba sustot dens los arreproèrs, las senténcias... » (Bianchi et Romieu, 2005 : 127)²⁹³.

292 Entretien du 20 octobre 2012 avec l'abbé Moulia :

« Euh, dès qu'on parle de ces choses [du mariage], il faut toujours parler doucement ».

293 « *Construction courante au nord et au sud-est du domaine ; dans les autres sites, on le trouve surtout dans les proverbes, les sentences ...* ».

C'est ce qu'accrédite aussi le deuxième ouvrage, plus spécifiquement attaché à l'étude de la langue béarnaise²⁹⁴.

3.1.1.3.1 Sujet « in » : quand « je » est assimilé et partie prenante

Posons pour un temps court une focale sur la langue béarnaise et sur la traduction de la troisième personne du singulier dans cette variété dialectale. Le béarnais formalise, dans sa palette de rendus, trois types de situations qui positionnent le sujet.

« Çò qui lo Soletin ei tau Vasco, e donc lo parlar de Varetons e d'Aspa qu'ei drin atau entau Biarnés, ací que diserém de Baish o de Haut »²⁹⁵.

Dans ce premier exemple, le sujet prend part à l'affirmation admise communément, il l'admet comme une vérité, une opinion communément admise, et, pour cela, utilise la première personne du pluriel.

3.1.1.3.2 Sujet « out » : quand « je » est détaché mais partie prenante

Poursuivons avec un nouvel exemple.

« [...] qu'avèn enqüèra aquera façon de véder euh per noste, quan n'avèn pas de familha de deishar un eretèr »²⁹⁶.

294 Je précise employer les termes « langue béarnaise » par commodité et par souci de cohérence avec la dénomination de « *Grammaire béarnaise* » d'André HOURCADE.

295 Entretien du 12 avril 2011 avec l'abbé Moulia :

« Ainsi, ce que le Souletin est au Basque, le parler de Barétous et d'Aspe est un peu cela pour le Béarnais, ici on dirait d'en Bas ou d'en Haut ».

296 Entretien du 13 janvier 2011 (bis) avec l'abbé Moulia :

« « [...] Ils avaient encore cette façon de voir euh, par chez nous, quand ils n'avaient pas d'enfant, ils désignaient un héritier ».

Ici, le sujet ne prend pas part à la décision qui concerne son avenir -toutefois, il est d'accord avec ce que la loi coutumière planifie pour lui-. Le sujet est présent, puisque la décision le concerne, mais la décision appartient à des tiers qui se tiennent à la périphérie du discours. L'usage de la troisième personne du pluriel concrétise cet état de fait.

Dans ces deux exemples, le sujet existe, présent ou absent à la situation d'interlocution, à l'intérieur ou à l'extérieur d'un groupe de sujets indifférenciés. « Je » et « tu » de la situation d'interlocution se reconnaissent d'un espace d'opinions partagées ou divergentes, donnant de la consistance et de la réalité au groupe – celui-ci existe par les valeurs partagées ou réfutées, acceptées ou subies, l'existence du groupe interférant celle des valeurs, l'un se légitimant par rapport à l'autre.

3.1.1.3.3 *L'impersonnalité*

Le dernier exemple de la traduction de la troisième personne du singulier en béarnais énonce un principe généralisant :

« [...] *n'èra pas com uei, que s'i entrava au seminari ath darrèr deu segond bac* »²⁹⁷.

La phrase ne comporte ni allocutaire ni allocutoire. Elle énonce une règle de droit, admise par tous. Le principe de légitimation par la loi exclut le sujet du thème.

La loi coutumière est un processus endogène généré par les hommes qui habitent un territoire déterminé. La règle de droit écrit, de conception exogène, s'applique sur l'ensemble du territoire.

297 Entretien du 13 janvier 2011 (bis) avec l'abbé Moulia :

« [...] ce n'était pas comme aujourd'hui, on entrant au séminaire après le deuxième bac ».

Un principe généralisant n'admet pas de sujet en gascon. Si la troisième personne du singulier marque ce rapport de la langue à une situation donnée, l'usage de la première personne du pluriel et de la troisième personne du pluriel se répartit selon l'inclusion ou l'exclusion du « je ». Il est ainsi de la structuration de la relation de « je », de « moi » au monde.

3.1.2 Des positions dans l'espace par rapport à soi

Il existe de multiples façons de définir l'espace de vie en puisant dans les potentialités du corpus : l'analyse pourrait se porter sur la circonscription de l'espace habité en suivant l'emplacement des chapelles dans l'espace montagnard aspois. Le fil de la réflexion pourrait emprunter l'étude des noms des *casas*, des *cauç* et des maisons de cadets. Pour poursuivre ce travail en cohérence, le choix se porte aujourd'hui sur l'étude de quelques expressions. C'est encore une curiosité de la langue, puis le croisement des données de l'ensemble des cartes mentales, colonne vertébrale de cette écriture au long cours qui a guidé ma réflexion. C'est donc en observant le travail d'un berger et de son chien que j'ai relevé l'expression *Passa darrèr !*, « Passe derrière ! », que je connaissais depuis toujours mais à laquelle je n'avais jamais prêté attention: *passar* est un verbe de mouvement, *passa darrèr* est un ordre qui précède ce mouvement tandis que la traduction commune de la locution par « reste derrière » c'est asserter une position déjà acquise.

L'hypothèse que la langue française et la langue gasconne n'articulent pas pareillement la relation entre le mouvement et les connecteurs spatiaux s'accrédite. J'ai voulu poursuivre cette réflexion par un travail en deux temps sur les positions dans l'espace par rapport à soi, l'un ayant trait au positionnement de soi par rapport à un point donné dans l'espace, et le second établi sur une fixité, de soi à soi.

3.1.2.1 Çà et là ; çà-hòra et là-hòra

Dans la plaine de Navarrenx, se trouvent deux villages voisins : Préchacq-Josbaigt et quelques kilomètres plus au nord, Préchacq-Navarrenx. Les habitants de Préchacq-Navarrenx désignent le village voisin de Préchacq-Josbaigt sous le terme « *Préchacq-de-là* ». La petite histoire ne dit pas si les habitants de Préchacq-Josbaigt font de même pour leurs homologues de Préchacq-Navarrenx. Cette désignation originale est confirmée par l'abbé Moulia :

« Saucedà qu'èra a aqueth vilatge dongas pas hèra luenh de casa, entre Jasses e Saucedà, que i a Donhen, que i a Preishac de çà, Navarrencs, euh Lai Lamidon abans e Preishac de là »²⁹⁸.

Les adverbes *çà et là*, équivalents de « ici » et « là » désignent des points fixes dans l'espace, le premier se trouvant auprès de la personne qui constitue le repère.

La deuxième partie de la locution adverbiale *hòra* désigne un espace en dehors de son espace familier et connu. *Çà-hòra* et *là-hòra* déterminent des espaces plus ou moins éloignés de la personne qui les nomme, comme semble le confirmer la définition de l'entrée « là » dans le *Dictionnaire du Béarnais Ancien et Moderne* :

« Là ; Gitar le terre sa e la. L.O. Jeter la terre çà et là. En la, de ce côté-là. De haut en la. PS. D'en haut. D'aquiu en la. De ce point-là, depuis lors, ensuite. D'are-en-la, dorénavant. V. Enla » (Lespy-Raymond, 1998 : 300).

Enfin, l'extrait de l'entretien du 22 août 2015 vient affiner cette définition

« « çà hòra » que vòu díser d(r)in luenh deu vilatge mes de cap tà cí... e « là hòra » d(r)in mei luenh deu vilatge mes de cap tà delà. »²⁹⁹.

298 Entretien du 13 janvier 2011 bis avec l'abbé Moulia :

« Saucède c'était ce village donc pas très loin de la maison, entre Jasses et Saucède, il y a Dognen, il y a *Préchac de çà*, Navarrenx, euh Lay Lamidou avant et *Préchacq de çà* ».

299 Entretien du 22 août 2015 avec l'abbé Moulia :

« « *çà-hòra* », ça veut dire un peu plus loin du village mais vers ici et « *là-hòra* » un peu plus loin du village mais vers là-bas ».

3.1.2.2 Ací, a noste

Ací et *a noste* sont des adverbes relatifs à la fois, à l'espace géographique et à l'espace affectif.

3.1.2.2.1 L'espace géographique

Les deux adverbes introduisent une permanence du lieu, soit des espaces interdépendants de la personne qui les nomme, alliant la notion de fixité à celle de frontière.

« Mis en rapport avec l'acte d'énonciation, le « je » devient le premier des indicateurs ; il indique celui qui se désigne lui-même dans toute énonciation contenant le mot « je », entraînant à sa suite le « tu » de l'interlocuteur. Les autres indicateurs – les déictiques : « ceci », « ici », « maintenant » se regroupent autour du sujet de l'énonciation : « ceci » indique tout objet situé dans le voisinage de l'énonciateur ; « ici » est le lieu même où celui-ci se tient ; « maintenant » désigne tout événement contemporain de celui où l'énonciateur prononce l'énonciation » (Ricoeur, 1990 : 61).

L'espace référencé du corpus couvre les lieux de travail, de réunion, de lutte et de vie, Accous jusqu'en 2012, puis Sarrance, des espaces de vie plus larges comme la vallée d'Aspe et le village de Dognen, la montagne et la problématique de l'élevage, englobant tout le lexique qui lui est attaché. L'adverbe « *ací* » introduit ce qui est compris comme une spécificité, un élément important. Si on le retire, la phrase conserve son sens, mais perd de sa force de conviction : l'engagement d'un groupe sur un territoire – la traduction de ce groupe s'affirme à la première personne du pluriel - et sur des problématiques qui lui paraissent exclusives.

« [...] dab aqueth ahar qui avem ací de hromatge d'aolha, de craba, de vaca, de d'elhevar, qu'averem podut trobar d'outes solucions sustot que, de l'avis de tots, las

montanhas ací, que's pèrden, que's pèrden per'mor com un casau qui n'ei pas entertiengut [...] »³⁰⁰.

Terminons ce répertoire avec la mention d'un dernier espace, celui de la langue.

3.1.2.2.2 *L'espace affectif*

Aux espaces immobiles, topographiques et sociaux, il convient d'adjoindre l'espace affectif de la langue. En sus du déictique *ací*, il nous faut mobiliser la locution adverbiale *a noste* - chez nous-, pour dévoiler l'espace de réalisation de la langue, contingentée à un domaine restreint de survivance tel que la famille, les amis, le milieu agricole...

Si la notion d'espace de la langue est familière à toutes les études, celle qui préoccupe le propos se combine avec un système de restriction au plus proche de l'espace endogène du locuteur.

3.2 Hors de soi

3.2.1 *Vàder*

Le verbe *vàder* a les sens de « naître » et de « devenir ». Le verbe « naître » est un résultat tandis que le verbe « devenir » insiste sur un processus, une transformation. C'est justement de cette transformation dont il s'agit lorsqu'un locuteur annonce :

- Mes que vades pèc, o qué ? »³⁰¹.

300 Entretien du 10 octobre 2012 avec l'abbé Moulia :

« [...] avec cette question que nous avons ici de fromage de brebis, de chèvre, de vache, de d'élevage, nous aurions pu trouver d'autres solutions surtout que, de l'avis de tous, les montagnes ici se perdent, elles se perdent car elles sont comme un jardin qui n'est pas entretenu [...] ».

301 Entretien du 24 octobre 2012 avec l'abbé Moulia :

« *Mais tu deviens – nais – fou, ou quoi ?* ».

Parmi les deux exemples, celui-ci, qui relate la succession du patriarche âgé devenu – né – vieux au profit de sa descendance masculine :

« L'arrèr hilh n'èra pas sovent, mes que podè estar entre eth pair e eth hilh, dab aquera idea totun de demorar mèste autant com podè-ne demorar mes quan vadèn vielhs, vielhs, vielhs, tot en demorant mèste, qu'èra eth mèste vielh. »³⁰².

L'emploi le plus surprenant certainement est celui dans lequel on traverse toutes les étapes de la vie devenant tour à tour – né – jeune homme et homme adulte :

« Jo, jo medish, que soi estat hèra estonat, en vadent gojat e òmi, de rencontrar monde qui n'avèn pas aquera referença. »³⁰³.

L'emploi du verbe *vàder* dans le sens de « devenir » en langue française montre un retour à un état initial. La naissance et la transformation sont confondues, dans une venue au monde sans cesse renouvelée et hors de toute aptitude à influencer le cours des choses.

3.2.2 L'expression de la destinée

Si la définition du verbe *aparir* nous ramène à un destin qui décidera pour soi, reléguant le libre-arbitre de l'individu à un vœu pieux, qu'en est-il du verbe *càder* et de son dérivé *escàder* ?

Par, c'est ce qui est pareil, ce qui est égal. Ne s'entend-on pas, dans cette région, répondre à la question « Veux-tu un café ? » « Pareil ! » pour dire également,

302 Entretien du 26 janvier 2013 avec l'abbé Moulia :

« Le petit-fils, cela ne se produisait pas souvent, mais cela pouvait se passer entre le père et le fils, avec cette idée toutefois de rester le maître le plus longtemps possible mais quand ils devenaient- naissaient- vieux, vieux, vieux, tout en restant le maître, il était « *lo mèste vielh* » [le vieux maître] » [un jeune maître lui avait succédé].

303 Entretien du 20 octobre 2012 avec l'abbé Moulia :

« Moi, moi-même, j'ai été très étonné, en devenant- naissant – jeune homme et homme, de rencontrer des gens qui n'avaient pas cette référence (à Dieu). »

mêmemment, produisant ainsi une équivalence de situation. Ce cas de figure, ce qui arrive sans raison apparente, a été explicité dans la section 1.1.4. « Béarnais et français : jeux de concordance et de discordance », dans laquelle l'objectif central était de cerner les usages du béarnais et du français dans le corpus.

L'extrait suivant s'insère parfaitement dans l'expression d'un sens spirituel et symbolique :

« Quin hèm l'istuéra ? Qu'aví vist suu denombrement de Gaston Fébus, a Aidius, er espitau de Peira Nèra, marcat a Aidius. Arrens, arrens non podè'm díser çò qui èra aparit dequeth espitau de Peira Nèra. Alavetz que receboi drin de lutz dab un curèr de Sarrança qui'm dígó, de qu'avè trobat en las proprietats de Sarrança, deu monastère, une petite métairie a Aidius »³⁰⁴.

Les explications de termes pour lesquels la translation d'un terme en langue française est évidente passe toujours, dans le corpus, par une étape d'explicitation du *sens purmèr*, le « sens propre », pour s'attarder dans l'étape suivante sur le *segond sens* ou « sens figuré » qui permet d'investir des significations plus complexes à appréhender pour un non-locuteur gascon ou pour un locuteur plus jeune, dont les codes culturels sont quelque peu déphasés par rapport à la langue.

Nous engloberons *càder* et *escàder* dans une même lecture, considérant à ce moment de l'étude la neutralité du préfixe « *es-* », en s'interrogeant toutefois sur une possible fonction d'adjuvant à la tournure réflexive d'une phrase³⁰⁵.

Les deux sens propres, que nous pourrions traduire par « il se trouve que » et « tomber » que le corpus offre à l'analyse sont communs à la langue française.

304 Entretien du 02 avril 2011 avec l'abbé Moulia :

« Comment raconter ? J'avais vu sur le dénombrement de Gaston Fébus, à Aydius, l'hôpital de Peyranère, notifié à Aydius. Personne, personne ne pouvait me dire ce qu'il était advenu de cet hôpital de Peyranère. Alors, je reçus quelques éclaircissements de la part d'un curé de Sarrance qui me dit qu'il avait trouvé, dans les propriétés de Sarrance, du monastère, une petite métairie à Aydius ».

305 Il est impossible de dire *que's cadó atau*.. Le béarnais lui préfère *que s'escadó atau*.

« E euh aqueth aqueth capuishon, las joenas novis qu'ac hicavan lo purmèr dimenge après la missa de maridatge, s'escadè sovent lo lendedia, quan las noças e's hesèn los dissabtes, mes ad aqueth moment, n'i avè pas nat dia de de conviengut per'mor tot que's hesè a casa »³⁰⁶.

La traduction béarnaise de « je l'ai mal pris » emploie également le verbe *càder*, auquel s'agrè le pronom personnel réflexif *se*.

« - Mossur curèr; euh, lo monde que'vs aiman plan, qu'ètz plan, que i a ua sola causa qui'vs repròchan, de parlar tant en biarnés. »

Oh, que'm cadó mau, que'm cadó mau e euh, ligat ad aquerò quan jo e volí tant parlar deu nom de las maisons »³⁰⁷.

Le sens figuré le plus inattendu est celui de réussir :

« Euh, « escàder », que vien donc de càder mes escàder qu'ei la mei beròja manière de diser « réussir » en francés, euh, « e t'i vas escàder ? », « est-ce que tu vas réussir ? », « non m'i soi pas escadut », alavetz, que'm vienes de diser mes en francés que di ... j'ai réussi, e en francés qu'emplegam lo vèrbe estar »³⁰⁸

Cette fusion, bien établie, entre « tomber » et « réussir » donnerait-elle à comprendre la croyance en une certaine fatalité des actes humains, tant dans la réussite que dans l'échec ? N'y aurait-il pas pour lors un lien entre *aparir* et *càder*, où le libre-arbitre échappe à l'homme gascon de Béarn ?

306 Entretien du 20 septembre 2010 avec l'abbé Moulia :

« Et euh, ce ce *capuishon* (vêtement de deuil qui couvre entièrement le corps de la femme), les jeunes mariées le mettaient le premier dimanche après la messe de mariage, il se trouve que c'était souvent le lendemain, quand les noces se faisaient le samedi, mais à ce moment-là, il n'y avait pas de jour convenu parce que tout se faisait à la maison ».

307 Entretien du 01 décembre 2012 (bis) avec l'abbé Moulia :

- Monsieur le curé, euh, les gens vous aiment bien, vous êtes bien, il y a une seule chose que nous vous reprochons, de parler autant en béarnais».

Oh, que'm cadó mau, que'm cadó mau -je l'ai mal pris, je l'ai mal pris – et euh, en lien à cela quand je veux tant parler du nom des maisons».

308 Entretien du 03 juillet 2011 avec l'abbé Moulia :

« Euh, « escàder », cela vient donc de « càder » -tomber- mais « escàder » c'est la plus jolie façon de dire « réussir » en français, euh, « e t'i vas escàder ? », « est-ce que tu vas réussir ? », « non m'i soi pas escadut » [je n'ai pas réussi], [...] ».

Je ne pourrai pas conclure sans évoquer le génie de la langue. Il est mentionné par A. HOURCADE, citant V. LESPY au sujet des pronoms explétifs :

« On sait que les explétifs sont des mots, qui dans le discours, donnent plus de force et d'énergie à l'expression, mais qui n'entrant point rigoureusement dans la construction de la phrase pourraient être supprimés sans que la phrase cessât pour cela d'être claire et correcte » (Lespy dans Hourcade, 1986 : 97).

Dans *Les Essais* de Montaigne, cité par Vastin LESPY, le génie de la langue gasconne tient une place d'honneur :

« Il y a bien au-dessus de nous, vers les montaignes, un gascon pur, que ie treuve singulièrement beau, et desirerois le sçavoir ; car c'est un langage bref, signifiant et pressé, et, à la vérité, un langage masle et militaire plus que nul autre que i'entende » (Lespy et Raymond, 1998 : III).

De langage « *masle et militaire , bref, signifiant et pressé* », je n'ai point entendu. Cette langue, plutôt que ce langage, donne à entendre le chant particulier des hommes du territoire linguistique de Gascogne, chant dont la langue, comme l'eau d'une rivière s'imprègne sur ses berges des pratiques coutumières du Haut-Moyen-Âge et d'une cosmogonie qui lui est propre, sans toutefois lui être exclusive.

Au moment d'admettre que la recherche est close, paradoxalement avec cette conscience aiguë de n'avoir exploré qu'une infime partie du corpus, je me suis plongée dans la lecture de l'ouvrage de Louis-Jean CALVET, *La Méditerranée, mer de nos langues*. Dans la partie introductive, j'ai trouvé ceci :

« Comme eux [Salikoko Mufwene et Pascal Picq], je considérerai les langues comme des espèces qui « habitent » (l'écologie est étymologiquement la science de l'habitat) un espace de taille variable (d'une île minuscule à l'ensemble de la planète) dans lequel elles entretiennent entre elles des relations et des conflits. De la même façon qu'une niche est constituée d'un biotope et des espèces, une niche écolinguistique est constituée par une communauté sociale et des

langues. Et de la même façon qu'une espèce est constituée par une population dont les membres peuvent se reproduire entre eux, se perpétuer, une langue s'incarne dans les pratiques de ses locuteurs, qui peuvent la transmettre ou ne pas la transmettre d'une génération à l'autre dans l'espace qu'ils occupent. En l'occurrence, un espace plurilingue, la Méditerranée » (Calvet, 2016 : 12).

Ce court passage est venu abonder la validation des hypothèses que j'ai formulées. Tout d'abord celle d'une connexion étroite et intime entre les langues, les locuteurs et les communautés qui les font vivre. Au-delà de cette hypothèse première, la démonstration est également faite des traces historiques ou plutôt coutumières, des représentations du monde, de l'élaboration lente et patiente empruntée aux processus de la sédimentation d'une cosmogonie particulière et universalisante.

CONCLUSION

1- Préalables et pré-requis

Il me paraît une fois encore nécessaire de souligner l'importance de l'identification puis de l'élucidation des préalables et des pré-requis à toute analyse du corpus et à toute élaboration de problématique. L'appréhension du corpus s'est faite en binôme, l'abbé Moulia et moi-même. Chacun s'est approprié l'information, selon l'objectif qui était le sien. L'abbé Moulia est passé par une phase d'environ six mois dans laquelle il considérait devoir transmettre un savoir encyclopédique, académique, sous forme de monologue, à commencer par celui sur lequel il avait travaillé pour un mémoire de fin d'études, les rituels sur la mort, et pour ma part par une appropriation progressive à la fois de sa langue et du contenu, à l'écoute en présentiel d'abord, puis à la transcription qui rencontra une première difficulté dans la rigueur de la fidélité à ce qui est rapporté. Première fragilité dans l'élaboration du corpus écrit, corrigée au fil de l'expérience et de l'élaboration d'une typologie des erreurs : écrire, par exemple, ce que l'on pense être la suite du propos, et consigner immédiatement après l'erreur relevée, qui viendra en appui de l'analyse ultérieure, écrire parfois une langue dont je possède imparfaitement la syntaxe et la faire mienne, intégrer la langue de l'interlocuteur, accepter ce que, a priori, je considérais comme des bavardages et qui permettront à la fois la contextualisation du propos et la compréhension du sujet. Autant dire que l'on ne naît pas anthropologue mais qu'on le devient et que le statut de l'erreur est majeur, car il permettra de porter son attention différemment, alertée par des errements personnels.

Ainsi, qui désirera prendre connaissance de ce travail par la même entrée que moi pourra le faire en consultant, dans un premier temps les archives audio et les

transcriptions. Lorsque nous avons considéré, l'abbé et moi-même, que le corpus formait une totalité, parce que nous notions des répétitions, des redites, j'ai entrepris de segmenter celui-ci, de le déconstruire et de le recomposer, comme l'a théorisé Jean COPANS (2011).

Je considère de même comme préalable l'étude de la biographie de l'abbé Moulia, parce que son itinéraire de vie, son action, ont marqué la vallée d'Aspe, parce qu'il porte ce corpus, parce que enfin la mise à distance des affects qui s'est opérée a permis de nouvelles investigations à la faveur d'un nouvel angle de vue³⁰⁹, en prenant en compte dans l'observation, dans l'analyse de son parcours, ses réussites et ses doutes.

Le travail a fonctionné pour l'informateur comme une catharsis, mettant progressivement à distance les conflits qu'il verbalisait à distance, liés pour l'essentiel à l'usage de la langue gasconne dans la liturgie et à des préoccupations de graphie. Conséquemment à cette progressivité de l'élaboration du corpus, dans sa nature, dans son essence, le plan et la réflexion se sont élaborés et étoffés en suivant une trajectoire parallèle à la modification de la nature du corpus et au rythme de l'écriture.

Je me suis intéressée aux questions conflictuelles linguistiques, dans un premier temps, par la fréquentation des mêmes problématiques dans mon milieu professionnel enseignant, celui-ci se montrant majoritairement très hostile à la pratique d'une langue régionale et outrepassant le cadre de la loi. Une forme d'empathie s'est alors créée autour de ce sujet. Puis, prenant à nouveau comme référence l'expérience de l'abbé Moulia, je me suis interrogée sur l'incidence que l'élaboration et la mise en œuvre du *Concile Vatican II* avaient eue dans les destinées des deux langues régionales présentes dans le département des Pyrénées-Atlantiques. En effet, dans cet évêché commun aux

309Se référer à la section intitulée « Processus ».

deux espaces linguistiques du département , force est de constater la présence de la langue basque et l'absence de la langue occitane de Gascogne dans la liturgie. J'ai alors compris les critiques d'un bon nombre de pèlerins béarnais à Lourdes qui voyaient non sans envie leurs homologues bascophones prier en langue vernaculaire, alors que eux se résignaient à l'usage de la langue française³¹⁰. Le rôle de Monseigneur Etchegarray a été sans aucun doute déterminant, lui qui participa à l'élaboration de l'encyclique Vatican II et qui, pour la liturgie en langue basque, anticipa les évolutions préconisées par l'Église. C'est une des problématiques de la survie des langues dites régionales, qui dépendent de la conviction de quelques-uns qui se trouvent assurer des fonctions à des postes clés à des moments déterminants.

C'est parce que la nature du collectage s'est transformée, prenant un tour plus intimiste, que l'étude des conflits linguistiques a été possible. J'ai choisi de ne pas traiter la question des graphies concurrentielles, bien que le corpus offre des éléments de réflexion, mais de manière unilatérale. Il m'a semblé que, si la genèse de la graphie du gascon ne s'est pas opérée, c'est qu'il n'y a pas de nécessité à l'élaboration d'une identité nationale et que cette absence d'identité nationale est aussi partie intégrante de notre identité. Le choix des termes lexicaux proposés à la réflexion, opéré de manière pragmatique, ne sont pas des phénomènes isolés. Ils autorisent la confrontation du corpus aux usages sociaux de la langue. L'orientation du travail s'est nourrie d'une réflexion méta-cognitive centrée sur l'observation de mes erreurs de transcription du corpus et sur mes représentations de la langue. Il résulte de ce travail que la partition des usages linguistiques tient à une idéation de l'histoire, inférée soit à l'histoire de France, soit à l'histoire des communautés rurales d'avant la Révolution française et jusqu'aux années 1950 qui virent l'avènement de la mécanisation de l'agriculture. Nul doute que

310 Il n'y a pas eu pour autant de requête formulée, demandant au clergé de langue gasconne de se mettre à la tâche.

cette thèse trouvera un écho dans le choix des graphèmes de l'occitan-gascon. Je puis affirmer alors que le processus diglossique n'explique pas en totalité la perméabilité de la langue gasconne face à l'usage majoritaire du français. La construction et la représentation de sa langue, que chacun intériorise, et au-delà de sa transformation en langue francisée, relèvent tout autant du contexte historique auquel chacun se réfère et de la marginalisation *de facto*, mais pas seulement, de l'usage de la langue dans le champ social aujourd'hui.

Quittons la sphère des conflits pour s'attacher à l'explicitation de lexèmes gascons sous l'angle civilisationnel. Détachés de ce monde résolument disparu et n'en sachant rien, pour ne pas l'avoir appréhendé, vécu dans sa chair, il faut entrer en résistance à la tentation de la culture réifiée. Ce travail m'a offert la chance de pouvoir accéder à l'explicitation des rites en présentiel, en particulier ceux qui traitent de la mort et du mariage. L'analyse de quelques termes a ouvert à la découverte d'une cohésion culturelle interne aux sociétés rurales pyrénéennes, écosystème à la fois économique, religieux et social et à la mise en évidence de traces du système de primogéniture pyrénéen, jusque dans le signifié de termes comme « *cauç* ».

Si l'on peut lire le chapitre II, qui propose en outre d'explicitier le rôle social de ce prêtre, de manière isolée, il n'en est pas de même pour le chapitre III, au cœur de la problématique ethnolinguistique. Ce sont les éléments civilisationnels contenus dans le chapitre II qui rendent à l'étude de la langue toute sa pertinence et son essence même, parcourant les paysages sauvages de la vallée d'Aspe, ceux de la plaine de Navarrenx et du village de Jasses, la limite mouvante dite « *charnègo* »³¹¹, plus à l'ouest, les

311 Le terme « *charnègo* » possède deux acceptions : il peut s'agir, en géographie, d'une zone tampon entre deux langues et deux cultures. Ce phénomène s'observe entre le Béarn et le Pays Basque, de même qu'entre Aragon et Catalogne. Pour d'autres, il a le sens d'étranger (voir pour cela, chapitre II, note 27).

contreforts des montagnes du Pays Basque, et dans une perspective plus éloignée, caché par la chaîne des Pyrénées, l'Aragon.

2- L'ennui des clivages

Une des entreprises de ce travail consiste à dépasser les clivages et les polémiques habituels engendrés par l'imposition d'une langue et culture exogènes d'une part et par l'exportation d'une langue et d'une culture d'élite qui se sur-ajoutent aux représentations négatives de la langue occitane-gasconne des individus et à la prise en compte de modes d'existence toutefois révolus pour le territoire béarnais, d'autre part. Une dame âgée d'environ 70 ans nous fit ce matin l'amabilité d'une visite au monastère de Sarrance en attendant l'heure de l'office. Elle partagea sa tristesse à la réaction des personnes à qui elle dit qu'elle « vient de la campagne ». Je la questionnai, lui demandant si d'après elle, c'était parce que vivre à la campagne était devenu marginal, ceci étant exact à l'échelle mondiale. Il n'en était rien. Vivre à la campagne est toujours synonyme de « demeuré ». Une de mes opinions tomba alors, persuadée que j'étais que ce type de clivage n'existait plus. Tout le travail mené jusqu'à aujourd'hui m'a alors paru nécessaire : engager mon travail dans le dépassement de la dichotomie, car le clivage, dans une forme descriptive, ne permet pas de dépasser la problématique de la contestation, engendre des fixités et produit la pensée dogmatique. L'étude du clivage alors m'ennuie, voué à demeurer en surface, inerte, adossé à un mode de pensée pensant les actes, les situations, la langue sur un mode oppositionnel, voire sur un mode contestataire. Quelle contribution ce travail peut-il alors espérer dans le champ scientifique de l'anthropologie ? Quelle « résonance », en termes d'écho dans notre être et quelle « raisonnance » en termes de raison dans le monde du XXI^{ème} siècle, celui de la révolution du numérique, que bien des historiens qualifient de troisième révolution,

succédant à la révolution industrielle et à la révolution française ? Les notions d'espace, de temps, l'appréhension de nouveaux modes de vie tels la vitesse bouleversent les individus, inadaptés à s'approprier des modes fonctionnels bâtis sur de nouvelles temporalités, celle de la connexion immédiate et de l'instantanéité. Les temporalités que décline le corpus sont tout autres : cycle des saisons, temps de la marche et du travail manuel au rythme du bétail, rituels d'entrée dans la vie, rituel de la mort, préoccupation du suivi du lignage.

Le travail déconstruit la vision péjorative instillée dans les esprits pour satisfaire à l'avènement de la modernité, en s'efforçant de restituer la cohérence à ces paysages humains révolus mais dont nous sommes à la fois des héritiers et des passeurs. Surgit alors une « culture » particulière, une culture dont le nom même de culture lui a été confisqué sur le long terme historique où l'élaboration d'une culture d'élite permettait déjà de protéger et de justifier la propriété par le lignage³¹². C'est en partant de l'analyse des termes, dans une perspective linguistique, qu'ont pu se révéler des éléments civilisationnels surprenants. J'ai pu reprendre alors, en sus de la notion de trace que portent parfois les termes, l'analyse dans un mouvement inverse, de l'adéquation du signifiant avec son signifié.

3- Temporalités et espaces multiples

Plusieurs espaces dégagés dans l'étude peuvent être considérés et analysés à la fois de manière isolée et en relation les uns avec les autres. On peut ainsi entreprendre l'analyse de l'espace gascon par rapport à l'espace français. Cet angle de travail autorise des considérations diglossiques par rapport à la langue et à la culture dominantes. À la manière de poupées russes, on peut aussi considérer l'espace gascon dans l'espace

312 Revoir à ce propos chapitre III, section 2.2.

français et l'espace français dans l'espace mondialisé. Il en est un autre, l'espace intime, dont l'étude m'a été suggérée par le travail de Pierre BOURDIEU sur le corps des paysans (2002). La contribution de l'anthropologie du corps a été discutée notamment par Françoise HÉRITIER :

« Le corps est devenu un objet de recherche anthropologique de façon récente dans notre discipline : deux ou trois décennies tout au plus. Et c'est de façon progressive qu'un postulat de base s'est construit : le corps est le point d'ancrage de la pensée et de l'ordre social. Allant plus loin encore, la question des affects tend également à devenir une question centrale : prenant appui sur la nature sensible du corps, elle infère une dimension affective de la vie sociale » (HÉRITIER, 2003 : 9-26).

Cet espace intime, secret, ne se parle pas de manière explicite sinon au travers de la syntaxe, révèle la relation aux autres à l'aune de soi. Aucune place n'est faite à l'individu dans l'espace économique étudié par le corpus. L'individu est au service exclusif de la *casa*, dont il porte le nom et qu'il a l'obligation de rendre pérenne et d'assurer la continuité de son lignage. Rappelons également que, jusqu'à une époque récente, les habitants de la *casa* sont enterrés dans un linceul et leurs ossements rejoignent l'ossuaire des membres de cette même *casa*. Dans les cimetières, point de nom de famille : l'identité de chacun n'est pas inscrite, pour trouver la tombe d'un défunt, il faudra connaître le nom de la maison. Il est surprenant que en relevant la place et le rôle de l'individu dans la *casa* et dans la communauté, déniés en tant que tels, ceux-ci explosent dans la syntaxe. Qui mieux qu'un gascon de Béarn emploie des tournures réflexives jusqu'à penser que le monde entier gravite autour de son nombril ? De même, dans ce monde très codifié où la règle sert la protection des équilibres économiques à l'intérieur de la communauté, que penser de l'expression de la fatalité du Béarnais à qui tout échoit et dont, somme toute, il est peu responsable ?

De la passion pour la langue et la société gasconne, ce travail a abouti à l'organisation de la pensée. Précédée ou accompagnée de la lecture d'ouvrages scientifiques, l'analyse que j'ai menée donne des clés et permet la compréhension de la société qui est la mienne. De l'initiation à la remise en ordre par le travail de recherche se révèle à soi ce que l'on a toujours eu sous les yeux.

4- Processus et continuum spiralaire

L'étude du fonds du corpus aurait pu conduire à un catalogue de données, en conflit avec le processus du projet « en train de se faire ». Ce sont par les questions d'ordre pédagogique et de didactique de la langue, les cheminements repérables dans le discours de l'abbé Moulia et le regard des poètes occitans sur leur instrument de musique qu'est la langue que j'ai fait la proposition d'un nouvel angle d'observation : la langue, les mots, définissables, ou mal définissables ou encore indéfinissables par l'approche et la comparaison avec la langue française, l'invalidité des outils linguistiques à produire du sens ! La langue occitane-gasconne ne peut-elle donc pas produire ses propres définitions et ne plus se contenter d'indexations synonymiques ? L'incapacité de ces outils à produire du sens sans s'affranchir de la traduction d'une langue à l'autre, puisque l'analyse des mots montre aussi une difficulté, une impossibilité parfois à trouver le synonyme ou l'antonyme en adéquation parfaite à la langue française, vient redonner du souffle à la recherche d'un lexique qui s'adosse tantôt à une culture propre et autonome, tantôt à des façons de penser le rapport de l'homme au monde, jusqu'au support syntaxique qui lui vient en appui.

Enfin, vient l'étude de la forme du discours dans l'analyse de l'usage des langues dans le corpus ! Si leur partition forme une césure avec la culture dominante, elle n'en est pas moins le symptôme d'une langue dominée par la diglossie française, dont la

communication dans un niveau de langue que nous pourrions qualifier arbitrairement de médian, fragilisée par le manque de locuteurs en capacité de la porter dans leurs conversations ordinaires et jusque sur la scène sociale, se trouve précarisée en retour par la nécessité de se faire comprendre par le plus grand nombre en pratiquant une forme d'auto-censure linguistique.

Si, de la même manière que l'on referme un cycle,- ici, je préférerais parler toutefois de démarche spiralaire- , je ré-interroge une nouvelle fois la problématique centrale de ce travail, expliciter ce que les mots disent de nos façons de penser, si le terreau du travail prend appui sur un corpus qui se voulait d'abord le témoignage d'un temps révolu, il n'en demeure pas moins que l'analyse vient questionner à nouveau le monde contemporain, les questions de l'adéquation de l'individu à la norme socio-économique, son inadaptabilité à des conceptualisations temporelles induites par la révolution numérique. Ainsi, en creux, l'étude réinterroge notre place au sein de ce monde, jusqu'à la quête de l'esthétique et de la poétique à laquelle les hommes qui nous ont précédés sur cette terre étaient attachés. Elle nous renvoie à des fondamentaux qu'il serait bon de ne pas oublier, au risque de perdre notre humanité.

Pour poursuivre ce travail d'investigation ethnolinguistique, la capacité figurative de la langue peut être étudiée en contexte, en réutilisant le corpus. Huit verbes, six d'action et deux auxiliaires ont été recensés. Il s'agit de *vàder*, dont une étude sommaire a été proposée en fin de chapitre III, *gahar*, *saber*, *amuishar*, *càder*, *har* , *estar* et *aver*³¹³. Je pourrai également interroger la place de l'esthétique dans le monde gascon ou la relation de la langue et des comportements humains à l'espace naturel. Je pense ici au proverbe *Las vacas de l'arribèra que beven shens shiulèra, las de l'ahitau que las cau*

313 La traduction la plus proche mais néanmoins parfois imparfaite est : prendre, savoir, montrer, tomber, faire, être et avoir.

shiular , « les vaches de la plaine boivent sans siffler [sans faire de bruit], celles des quartiers situés en hauteur, ils faut les appeler] ».

L'étude des liens entre les lexiques gascon et basque peut être nourrie par le corpus en continuité des enseignements de Txomin PEILLEN, développées dans *Toponymie gasconne en Pays Basque et basque en Béarn limitrophe, Conception du monde et culture basque ainsi que Les emprunts de la langue basque à l'occitan de Gascogne*. J'y adjoindrai les travaux de Jacques ALLIÈRES et de Bernat ARROUS.

L'étude du système de parenté qui révèle le territoire et les alliances peut être conduite sous la double articulation des schémas révélés par les médiévistes tels que Benoît CURSENTE et de la dénomination des termes de la parenté sous un angle ethnolinguistique.

Enfin, je mentionnerai une dernière piste parmi les possibles : celle de l'élaboration d'une méthode d'apprentissage de la langue occitane-gasconne dont le paradigme serait de travailler la langue en partant de la proximité avec la langue française et en insérant progressivement, en fonction de l'éloignement au français, les tournures idiomatiques qui permettent de conserver le paysage du monde que cette langue nous révèle.

BIBLIOGRAPHIE

Ouvrages généraux

ADRIAN, Pierre. *Des âmes simples*. Paris : Equateur Littératures, 2016.

ANADÓN, Marta. La recherche dite «qualitative»: de la dynamique de son évolution aux acquis indéniables et aux questionnements présents. *Recherches qualitatives*. 2006. Vol. 26, n° 1, pp. 5 -31.

AUGÉ, Marc et COLLEYN, Jean-Paul. *L'anthropologie*. 2ème édition. Paris : Puf, 2012.

BALANDIER, Georges. *Du social par temps incertain*. Paris : Presses Universitaires de France, 2013.

BARTHES, Roland. *Essais critiques*. Paris : Seuil, 1982.

BATAILLE, Georges. *L'expérience intérieure*. Paris : Gallimard, 1994.

BELMONT, Nicole. *Poétique du conte : essai sur le conte de tradition orale*. Paris : Gallimard, 1999.

BENVENISTE, Émile. *Langues, cultures, religions*. Limoges : Lambert-Lucas, 2015.

BOREL, Marie-Jeanne, ADAM, Jean-Michel, CALAME, Claude et KILANI, Mondher. Le discours descriptif, le savoir et ses signes. In : *Le discours anthropologique. Description, narration, savoir*. Paris : Méridiens Klincksiek, 1990.

BOURDIEU, Pierre. *Ce que parler veut dire*. Paris : Fayard, 1982.

BOURDIEU, Pierre. *Le bal des célibataires. Crise de la société paysanne en Béarn*. Seuil. Paris, 2002. Essais.

BOURSIER, Jean-Yves. La mémoire comme trace des possibles. *Socio-anthropologie*. 15 décembre 2002. N° 12. [en ligne]:<https://socioanthropologie.revues.org/145>

BUZAN, Tony. *Une tête bien faite : exploitez pleinement vos ressources intellectuelles*. 1ère édition 2003. Paris : groupe Eyrolles Éditions, 2009. Collection : Guides Buzan.

CALVET, Louis-Jean. *La Méditerranée, mer de nos langues*. Paris : CNRS Éditions, 2016.

CASANOVA, Joan-Ives. *Frédéric Mistral, l'enfant, la mort et les rêves*. Canet : Trabucaire, 2004. Pròsa occitana.

CASSIN, Barbara. *Vocabulaire Européen des philosophies*. Paris : Seuil Le Robert, 2004.

CHEVALIER, Jean et GHEERBRANT, Alain. *Dictionnaire des Symboles : mythes, rêves, coutumes, gestes, formes, figures, couleurs, nombres*. Paris : Laffont, 1982.

COPANS, Jean. *Introduction à l'ethnologie et à l'anthropologie*. 3ème édition. Paris : Armand Colin, 2012.

DASTUR, Françoise. *Heidegger et la question du temps*. Paris : Presses Universitaires de France, 1990.

DELEUZE, Gilles. *Logique du sens*. Paris : Éditions de Minuit, 1969.

DUMAS, Robert. *Traité de l'arbre : essai d'une philosophie occidentale*. Arles : Actes Sud, 2002.

FOUCAULT, Michel. *Les mots et les choses*. Paris : Gallimard, 1966.

FOUCAULT, Michel. *L'ordre du discours*. Paris : Gallimard, 1971.

FOUCAULT, Michel. *La Pensée du dehors*. Fontfroide-le-Haut : Fata Morgana, 1986.

GINZBURG, Carlo. *Le fromage et les vers : l'univers d'un meunier du XVI^e siècle / Carlo Ginzburg ; trad. de l'italien par Monique Aymard*. Paris : Flammarion, 1980.

GODELIER, Maurice. *Au fondement des sociétés humaines : ce que nous apprend l'anthropologie*. Paris : Fayard, 2007.

GODELIER, Maurice. *L'imaginé, l'imaginaire & le symbolique*. Paris : Éditions du CNRS, 2016.

GOUNELLE, André. La notion de frontière à partir de Paul Tillich. *Autres Temps. Les cahiers du christianisme social*. 1992. Vol. 33, n° 1, pp. 54-61. [en ligne] http://www.persee.fr/doc/chris_0753-2776_1992_num_33_1_1504

HAGÈGE, Claude. *L'homme de paroles : contribution linguistique aux sciences humaines*. Paris : Fayard, 1996.

HAGÈGE, Claude. *Le souffle de la langue : voies et destins des parlers d'Europe*. Paris : Odile Jacob, 2008.

HÉRITIER, Françoise. Une anthropologie symbolique du corps, In *Journal des africanistes*. Année 2003 Volume 73 [Numéro 2](#) pp. 9-26. [en ligne] http://www.persee.fr/doc/jafr_0399-0346_2003_num_73_2_1339

HOURCADE, André. *Anthologie de la chanson béarnaise*. Pau : MonHélios, 2006.

JACOB, André. *Anthropologie du langage : construction et symbolisation*. Bruxelles : P. Mardaga, 1990.

JOUSSE, Marcel. *L'anthropologie du geste. 3. Le Parlant, la parole et le souffle*. Paris : Gallimard, 1978.

KILANI, Mondher. *Introduction à l'anthropologie*. 3ème édition. Lausanne : Payot, 1996.

KILANI, Mondher. *Pour un universalisme critique : essai d'anthropologie du contemporain*. Paris : La Découverte, 2014.

KLAPISCH-ZUBER, Christiane. La genèse de l'arbre généalogique. In : *L'arbre, Histoire naturelle et symbolique de l'arbre, du bois et du fruit au Moyen-Âge*. Paris : Cahier du Léopard d'Or 21993.

KOUVOUAMA, Abel. *L'anthropologie dans un monde en mouvement : le lointain et le proche*. Paris : Paari éditeur, 2015.

LACLAU, Ernesto. *La guerre des identités. Grammaire de l'émancipation*. Paris : La Découverte M.A.U.S.S., 2000.

LAFONT, Robert. *L'être de langage : pour une anthropologie linguistique*. Limoges : Lambert-Lucas, 2004.

LAPASSADE, Roger. *Sonque un arríder amistós*. ORTHEZ : I.E.O., 1975. *A Tots*.

LAPLANTINE, François. *Je, nous et les autres*. 1ère édition 1999. Paris : Éditions Le Pommier, 2010a.

LAPLANTINE, François. *L'enquête et ses méthodes. La description ethnographique*. 1ère édition Nathan 1996. Paris : Armand Colin, 2010b.

LE BERRE, Yves. Langues et usages sociaux en Basse-Bretagne. In : *Les parlers de la foi. Religion et langues régionales*. Rennes : Presses Universitaires de Rennes, 1995.

MANZANO, Francis. Diglossie, contacts et conflits de langues ... A l'épreuve de trois domaines géo-linguistiques : Haute Bretagne, Sud occitano-roman, Maghreb. *Cahiers de sociolinguistique*. 13 décembre 2013. Vol. n° 8, n° 1, pp. 51-66.

MAUSS, Marcel et PAULME, Denise. *Manuel d'ethnographie*. 2e édition. Paris : Payot, 1967.

MEIRIEU, Philippe. *Apprendre... oui, mais comment*. Paris : ESF Éditeur, 1995.

OLIVIER DE SARDAN, Jean-Pierre. Les terrains de l'enquête sur la production de données en anthropologie. *Enquête, anthropologie, histoire, sociologie* . 1995. N° 1. [en ligne] <http://enquête.Revue.org/document263.html>

OLIVIER DE SARDAN, Jean-Pierre. La politique du terrain. *Enquête. Archives de la revue Enquête*. 1 octobre 1995. N° 1, pp. 71-109. [en ligne] <https://enquete.revues.org/pdf/263>

OTTAVI, Pascal. Regards sur le concept de diglossie, à l'épreuve du terrain corse. *Lidil. Revue de linguistique et de didactique des langues*. 15 décembre 2011. N° 44, pp. 111-124.

PALLADIUS, Rutilius Taurus Aemilianus. *Traité d'agriculture. Tome I. Livres I et II*. Paris : Les Belles Lettres, 1976.

PASTOUREAU, Michel. *L'arbre : histoire naturelle et symbolique de l'arbre, du bois et du fruit au Moyen Âge*. Paris : Le Léopard d'Or, 1993.

PEILLEN, Txomin. *Conception du monde et culture basque*. Paris : L'Harmattan, 1998.

PERGNIER, Maurice. *Les fondements sociolinguistiques de la traduction*. Paris : Les Belles Lettres, 2017.

RICOEUR, Paul. *Temps et récit. Tome 1. L'intrigue et le récit historique*. Paris : Seuil, 1983.

RICOEUR, Paul. *Temps et récit. Tome 2. La configuration dans le récit de fiction*. Paris : Seuil, 1984.

RICOEUR, Paul. *Soi-même comme un autre*. Paris : Seuil, 1990.

RICOEUR, Paul. *Temps et récit. Tome 3. Le temps raconté*. Paris : Seuil, 1995.

RICOEUR, Paul. *La mémoire, l'histoire, l'oubli*. Paris : Seuil, 2000.

TILLION, Germaine. *Il était une fois l'ethnographie*. Paris : Seuil, 2000.

TRUC, Gêrôme. Une désillusion narrative ? De Bourdieu à Ricœur en sociologie. *Tracés. Revue de Sciences humaines*. 1 avril 2005. N° 8, pp. 47-67. [en ligne] <https://traces.revues.org/2173>

Van GENNEP, Arnold. *Le folklore français. 1. Du berceau à la tombe, cycles de carnaval-carême et de Pâques*, Paris : R. Laffont, 1998.

VIAUT, Alain. *Variable territoriale et promotion des langues minoritaires*. Pessac : Maison des Sciences de l'Homme d'Aquitaine, 2007.

VIRGILE. *Les bucoliques et les géorgiques*. Paris : Librairie Garnier, 1932.

VIRGILE. *Œuvres complètes*. Paris : Gallimard, 2015.

Ressources électroniques

Conseil de l'Europe - STE no. 148 - Charte européenne des langues régionales ou minoritaires. [en ligne]. [Consulté le 23 juillet 2015]. Disponible à l'adresse : <http://conventions.coe.int/Treaty/FR/Treaties/Html/148.htm>

Convention *Iniciativas* Conseil départemental 64 2005 - Recherche Google. [en ligne]. [Consulté le 25 août 2017]. Disponible à l'adresse : https://www.google.fr/search?q=convention+initiatives+Conseil+d%C3%A9partemental+64+2005&ie=utf-8&oe=utf-8&client=firefox-b&gfe_rd=cr&ei=OvefWcixBovHXtXwpvgI

École supérieure du professorat et de l'éducation (ESPE) - M. DEL PUP Henri. [en ligne]. [Consulté le 25 août 2017]. Disponible à l'adresse : <http://espe.univ-toulouse.fr/accueil-/annuaire-iufm/m-del-pup-henri-119384.kjsp?RH=IUFM>

Enquête_occitan.pdf [en ligne]. [Consulté le 22 juillet 2015]. Disponible à l'adresse : http://www.gironde.fr/upload/docs/application/x-download/2009-10/enquete_occitan.pdf

UNESCO | Construire la paix dans l'esprit des hommes et des femmes. [en ligne]. [Consulté le 25 août 2017]. Disponible à l'adresse : <http://fr.unesco.org/>

Outils linguistiques

ALIBERT, Louis. *Gramatica occitana : segon los parlars lengadocians* . 2ème édition. Centre d'estudis occitans, 1976.

ALIBERT, Louis. *Dictionnaire occitan - français selon les parlars languedociens*. 6ème édition. Puèglaurenç : Institut d'Estudis Occitans, 1997.

BEC, Pierre . *La Langue occitane. Que Sais-Je ?*, 1059. Paris : Presses Universitaires de France, 1995.

BENVENISTE, Émile. *Le vocabulaire des institutions européennes*. Paris : Éditions de Minuit, 1994.

BENVENISTE, Émile. *Le vocabulaire des institutions indo-européennes. 2. pouvoir, droit, religion*. Paris : Éd. de Minuit, 1994.

BIANCHI, André et ROMIEU, Maurice. *Iniciacion a l'occitan ancian- Initiation à l'ancien occitan - Dètz e nòu tèxtes de l'Edat Mejana Comentats - Dix-neuf textes du Moyen-Âge commentés*. Pessac : Presses Universitaires de Bordeaux, 2002.

BIANCHI, André et ROMIEU, Maurice. *Gramatica de l'occitan gascon contemporanèu* . Pessac : Presses Universitaires de Bordeaux, 2005.

BOS, Alphonse. *Glossaire de langue d'oïl (XIe-XIVe siècles) : contenant les mots vieux-français hors d'usage, leur explication, leur étymologie et leur concordance avec le provençal et l'italien, ouvrage à l'usage des classes d'humanités et des étudiants*
Paris : J. Maisonneuve, 1891.
[en ligne] <http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k6258409n>

DAUZAT, Albert Auteur présumé du texte et MORLET, Marie-Thérèse Collaborateur. *Dictionnaire étymologique des noms de famille et prénoms de France*.
Paris : Larousse, 1980.

FOIX, Vincent Abbé. *Dictionnaire gascon-français (Landes), suivi du lexique français-gascon et d'éléments d'un thésaurus gascon*. Talence : Presses Universitaires de Bordeaux, 2003.

GARDY, Philippe et LAFONT, Robert. La diglossie comme conflit : l'exemple occitan - Persée. *Langages*. 1981. Vol. 15, n° 61, pp. 75-91. [en ligne] http://www.persee.fr/doc/lgge_0458-726x_1981_num_15_61_1869

GROSCLAUDE, Michel et NARIOO, Gilabèrt. *Répertoire des Conjugaisons occitanes de Gascogne*. Orthez : Per Noste - La Civada, 1998.

GROSCLAUDE, Michel. *Dictionnaire étymologique des noms de famille gascons ; suivi de Noms de baptême donnés au Moyen âge en Béarn et en Bigorre*. 2003. Orthez : Per Noste, 2003.

GUILHEMJOAN, Patric. *Nouvelle grammaire abrégée du gascon*. Orthez : Per Noste, 2006.

HONNORAT, Simon-Jude. *Dictionnaire provençal-français, ou Dictionnaire de langue d'oc ancienne et moderne suivi d'un Vocabulaire français-provençal....* Digne : Repos, 1846.

HONNORAT, Simon-Jude (1783-1852). *Projet d'un dictionnaire provençal-français, ou Dictionnaire de la langue d'oc, ancienne et moderne*. Digne : Repos, 1840.

HOURCADE, André. *Grammaire béarnaise*. Oloron : Los Caminaires, 1986.

LESPY, Vastin et RAYMOND, Paul. *Dictionnaire du Béarnais Ancien et Moderne*. Nouvelle édition revue et corrigée à partir de l'édition de Montpellier, 1887 par Jean LAFITTE. Belin-Beliet : Princi Negre Editors, 1998.

LEVY, Emil. *Petit dictionnaire provençal-français*. Lodève : Culture provençale et méridionale, 1991.

MISTRAL, Frédéric. *Lou Tresor dou Felibrige : dictionnaire provençal-français*. Raphèle-lès-Arles : Marcel Petit. 1979.

MISTRAL, Frédéric. *Lou tresor dóu Felibrige : dictionnaire provençal-français. Tome 1, A-Cou*. Orthez : Pau en Biarn ; Princi Negre Editor., 2003a.

MISTRAL, Frédéric. *Lou tresor dóu Felibrige : dictionnaire provençal-français. Tome 2, Cou-Fuv*. Pau en Biarn ; Princi Negre Editor. 2003b.

PALAY, Simin. *Dictionnaire du béarnais et du gascon modernes*. Paris : Centre National de la Recherche Scientifique, 1980.

PEILLEN, Txomin. *Les emprunts de la langue basque à l'occitan de Gascogne*. Madrid : Estudios de la UNED, 1998.

REY, Alain. *Dictionnaire historique de la langue française*. Paris : Le Robert, 1994.

SEGUY, Jean. III. *The Modern language Review*, 1949. - P. 379 : Y. Malkiel, The etymology of hispanic churniego, churriego, chorniego. In : *Annales du Midi : revue archéologique, historique et philologique de la France méridionale*. 1950. Vol. 62, n° 10, pp. 208-208.

THOMAS, Joan. Per ua istòria de la linguistica occitana. In Lieutard, Hervé ; Verny, Marie-Jeanne (Dir.) *Nouvelles recherches en domaine occitan. Actes du*

colloque Jeunes Chercheurs RedOc UMR 5475. Montpellier : Presses Universitaires de la Méditerranée, 2002. pp. 151-166.

Ressources électroniques

cnrtl. [en ligne]. Disponible à l'adresse : <http://www.cnrtl.fr/lexicographie/certain>

CRISCO - Dictionnaire des synonymes. [en ligne]. Disponible à l'adresse : <http://www.crisco.unicaen.fr/des/>

Diccionari de la Llengua Catalana Multilingüe. [en ligne]. Disponible à l'adresse : <http://www.multilingue.cat/>

dicod'Òc - Recherche. [en ligne]. Disponible à l'adresse : <http://www.locongres.org/fr>

Glottopol, revue de sociolinguistique en ligne. [en ligne]. Disponible à l'adresse : http://glottopol.univ-rouen.fr/numero_4.html

LEM - langues - occitan - donnees_essentielles. [en ligne]. Disponible à l'adresse : http://portal-lem.com/fr/langues/occitan/donnees_essentielles.html

Leys d'amors - Sobregaya companhia dels VII trobadors de Tolosa (1323) - Œuvre - Ressources de la Bibliothèque nationale de France. [en ligne]. Disponible à l'adresse : http://data.bnf.fr/12462406/sobregaya_companhia_dels_vii_trobadors_de_tolosa_leys_d_amors/

Lou Trésor dou Félibrige ou Dictionnaire provençal-français : embrassant les divers dialectes de la langue d'oc moderne.... T. 1, A-F / Frédéric Mistral ; avec un suppl. établi d'après les notes de Jules Ronjat | Gallica. [en ligne]. Disponible à l'adresse : <http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k74854/f992.image>

Ressources électroniques

Miquèu de Camelat. [en ligne]. Disponible à l'adresse : <http://www.letrasdoc.org/livAut-Camelat-48-0-0-0-0.html>

Situation actuelle de l'occitan. [en ligne]. Disponible à l'adresse : <http://www.locongres.org/fr/ressources/divers-fr/625-situacion-actuala-de-l-occitan>

TLFi. [en ligne]. Disponible à l'adresse : <http://atilf.atilf.fr/>

Val d'Aran (Catalogne). [en ligne]. Disponible à l'adresse : <http://www.axl.cefan.ulaval.ca/EtatsNsouverains/Val-d'Aran.htm>

Analyse du discours

AMOSSY, Ruth et HERSCHBERG-PIERROT, Anne. *Stéréotypes et clichés : langue, discours, société*. Paris : Armand Colin, 2016.

AMOSSY, Ruth. *Les idées reçues : sémiologie du stéréotype*. Paris : Nathan, 1991.

AMOSSY, Ruth. *L'argumentation dans le discours : discours politique, littérature d'idées, fiction*. Paris : Nathan, 2000.

AMOSSY, Ruth. *L'argumentation dans le discours*. Paris : Armand Colin, 2012.

CALAME-GRIAULE, Geneviève. *Ethnologie et langage : la parole chez les Dogons*. Paris : Gallimard, 1987.

CALVET, Louis-Jean. *La sociolinguistique*. Que sais-je ? N° 2731 Paris : Presses universitaires de France, 2013.

CARON, Jean. *Précis de psycholinguistique*. Paris : PUF, 2015.

CHOMSKY, Noam. *Réflexions sur le langage*. Paris : Flammarion, 1981.

CHOMSKY, Noam. *Le langage et la pensée*. Paris : Payot, 2009.

LAFONT, Robert. *Le dire et le faire*. Montpellier : Université Paul Valéry Montpellier III, 1989.

LAFONT, Robert. *L'être de langage : pour une anthropologie linguistique*. Limoges : Lambert-Lucas, 2004.

LE NY JEAN-FRANÇOIS. *Comment l'esprit produit du sens : notions et résultats des sciences cognitives*. Paris : Odile Jacob, 2005.

SAINT-GERAND, Jacques, Philippe. *Et le génie des langues ?* Saint-Denis : Presses Universitaires de Vincennes, 2000.

SANTONE, Laura et LONDEI, Danielle (éd.). *Entre linguistique et anthropologie : observations de terrain, modèles d'analyse et expériences d'écriture*. Bern, Berlin, Bruxelles : P. Lang, 2013.

SARFATI, Georges-Élia. *Éléments d'analyse du discours*. 2e éd. Paris : A. Colin, 2012.

Ouvrages historiques

Histoire de France

AUVRAY, Michel. *Objecteurs, insoumis, déserteurs. Histoire des réfractaires en France*. Paris : Stock 2, 1983.

CHERRÉ, Peggy. *Une ethnologie du foyer, en France métropolitaine : la mise en culture du foyer : un temps féminin et un espace maternel* [en ligne]. Montpellier : Montpellier 3, 2011. Disponible à l'adresse : <http://www.theses.fr/>

CONCILE DU VATICAN. 02 (1962-1962). *Concile œcuménique Vatican II : constitutions, décrets, déclarations, messages*. Paris : Éditions du Centurion, 1967.

LESPOUX, Yan. *Un demi-siècle de revendication en faveur de l'enseignement de la langue d'Oc (1940-1990) : enjeux, projets et réalisations*. Thèse de doctorat, Pau : Université de Pau et des Pays de l'Adour, 2009.

PROST, Antoine. Jeunesse et société dans la France de l'entre-deux-guerres. *Vingtième Siècle. Revue d'histoire*. 1987. Vol. 13, n° 1, pp. 35-44. [en ligne] http://www.persee.fr/doc/xxs_0294-1759_1987_num_13_1_1823

Ressources électroniques

European Charter for Regional or Minority languages. [en ligne]. Disponible à l'adresse : <http://www.coe.int/en/web/conventions/full-list/-/conventions/treaty/148>

MOC Rennes - la petite histoire de l'objection de conscience. [en ligne]. Disponible à l'adresse : <http://www.mocbzh.org/moc/histoire.php>

Texte intégral de la Constitution du 4 octobre 1958 en vigueur. [en ligne]. Disponible à l'adresse : <http://www.conseil-constitutionnel.fr/conseil-constitutionnel/francais/la-constitution/la-constitution-du-4-octobre-1958/texte-integral-de-la-constitution-du-4-octobre-1958-en-vigueur.5074.html>

Vers la ratification de la Charte européenne des langues régionales ?, . A la une, [vie-publique.fr](http://www.vie-publique.fr). [en ligne]. [Consulté le 25 août 2017]. Disponible à l'adresse : <http://www.vie-publique.fr/focus/vers-ratification-charte-europeenne-langues-regionales.html>

Histoire des Pyrénées

ALLIERES, Jacques. *Les Basques*. 7ème édition. Paris : Puf, 2003. Que Sais-Je ?.

BIDOT-GERMA, Dominique. *Genèse du notariat et du corps de notaires publics en Béarn*. Toulouse : Presses Universitaires du Mirail, 2008.

BONNAIN, Rolande. Pratiques et sens de l'espace : un cimetière pyrénéen. In Chiva Isaac ; Goy, Joseph (Dir) *Les Baronnie des Pyrénées. Anthropologie et histoire, permanences et changements*. Tome I. Paris : EHESS, 1981.

BONNAIN, Rolande. Chiva Isaac ; Goy, Joseph (Dir) Droit écrit, coutume pyrénéenne et pratiques successorales dans les Baronnie 1769-1836. In : *Les Baronnie dans les Pyrénées*. Tome II. Paris : EHESS, 1985.

BRUN, Auguste. *L'Introduction de la langue française en Béarn et en Roussillon. Thèse complémentaire présentée à la Faculté des lettres de l'Université de Paris par Auguste Brun*. texte imprimé. Paris : Faculté des lettres de l'Université de Paris, 1923.

BRUN, Auguste. *Recherches historiques sur l'introduction du français dans les provinces du Midi, par A. Brun,...* Thèse pour le doctorat... Paris : Faculté des lettres de l'Université de Paris, 1923. [en ligne] http://www.persee.fr/doc/bec_0373-6237_1924_num_85_1_460603_t1_0378_0000_001

BRUNET, Serge et LEMAÎTRE, Nicole (Dir.). *Clergés, communautés et familles des montagnes d'Europe. Actes du colloque « Religion et montagnes », Tarbes 30 mai-2 juin 2002*. Paris : Publications de la Sorbonne, 2005.

BRUNET, Serge. *La vie, la mort, la foi: dans les Pyrénées centrales sous l'Ancien Régime Val d'Aran et diocèse de Comminges*. Aspet : PyréGraph, 2001. Universatim.

CARRIERE-PRIGNITZ, Gisèle, DUCHET-GAVET, Véronique et LANDEROUIN, Yves. *Les Pyrénées, une frontière ?* Paris : L'Harmattan, 2005.

CHIVA, I, GOY, J, AUGUSTINS, Georges, BONNAIN, Rolande, PERRON, Yves et SAUTTER, Gilles. *Les Baronnie des Pyrénées. Anthropologie et histoire, permanences et changements*. Paris : EHESS, 1985.

CURSENTE, Benoît. *Des maisons et des hommes : la Gascogne médiévale, XIe-XVe siècle* [en ligne]. Toulouse : Presses Universitaires du Mirail, 1998.

ERROTABEHÈRE, Aguxtin. *Jean PITRAU. La révolte des montagnards*. 3ème édition 2011. Baiona : Elkar, 2015.

ETCHELECOU, André. *Transition démographique et système coutumier dans les Pyrénées occidentales*. Paris : Presses Universitaires de France, 1987.

EYGUN, André. *Ossa tèrra de Patz / André Eygun*. 1986. sl

EYGUN, André. *Peuple d'Aspe / André Eygun*. Oloron Sainte-Marie : MonHélios, 2002.

EYGUN, André. *Bergers d'Alhari*. Oloron Sainte-Marie : Monhélios, 2004.

EYGUN, André. *Le chemin de l'immortelle. Essai de pédagogie*. Gurmençon : MonHélios, 2005.

GASTON III (COMTE DE FOIX-BÉARN) et RAYMOND, Paul. *Dénombrement général des maisons de la vicomté de Béarn en 1385 : [par ordre de Gaston Fébus]* [. Pau : Manucius, 2000.

LOUSTAU-CHARTEZ, Louis, LOISEAU, Jean-Francis, COUTOUX, Pierre et GANDON, Louis. A l'origine de l'objection de conscience dans la vallée d'Aspe. L'épopée des objecteurs au service des paysans de la vallée d'Aspe. Une rencontre improbable entre deux populations, deux cultures, deux modes de vie dans les années 1970. *Mémoire d'Aspe*. décembre 2015. N° 22.

PEILLEN, Txomin. *Toponymie gasconne en Pays Basque et basque en Béarn limitrophe*. Toulouse : Presses Universitaires du Mirail, 1989.

RAYMOND, Paul. *Béarn sous Gaston-Phoebus (Le)* [en ligne]. Pau : Ribaut, 1873.

SARPOULET, Jean-Marie. *Les débuts des Reclams de Biarn e de Gascogne, revue occitane en Gascogne, 1887-1920*. Pessac : Presses Universitaires de Bordeaux, 2005.

SOULET, Jean-François. *Les Pyrénées au XIX^{ème} siècle. Une société en dissidence*. Toulouse : Eché, 1987.

ZINK, Anne. *L'héritier de la maison. Géographie coutumière du sud-ouest de la France sous l'Ancien Régime*. Paris : Éditions de l'EHESS, 1993.

ZINK, Anne. *Clochers et troupeaux. Les communautés des Landes et du Sud-ouest avant la Révolution*. Talence: Presses Universitaires de Bordeaux, 1997.

Histoire religieuse

ARDURA, Bernard. *Abbayes, prieurés et monastères de l'ordre de Prémontré en France des origines à nos jours*. Nancy : Presses Universitaires de Nancy, centre culturel des Prémontrés, 1993.

ARDURA, Bernard. *Abbayes, prieurés et monastères de l'ordre de Prémontré en France des origines à nos jours. Dictionnaire historique et bibliographique*. Nancy : Presses Universitaires de Nancy, 1993.

ARDURA, Bernard. *Prémontrés Histoire et Spiritualité*. Saint Étienne, Publications de l'Université de Saint Étienne 1995.

MULLER, Colette. Les comportements religieux en Basse-Normandie. *Noroi*. 1997. Vol. 174, n° 1, pp. 235-252. [en ligne] http://www.persee.fr/doc/noroi_0029-182x_1997_num_174_1_6787

PIERRARD, Pierre. *Histoire des curés de campagne de 1789 à nos jours*. Paris : Bartillat, 1998.

TALLON, Vincent et VINCENT, Catherine. *Histoire du Christianisme en France*. Paris : Armand Colin, 2014.

Ressources électroniques

http://www.persee.fr/doc/shf_0000-0000_1902_num_2_1_912_t1_0261_0000_2?h=Norbert&h=saint