
Chanter la diversité culturelle en Occitanie : Ethnographie performative d'une tradition réimaginée

Virginie Magnat *University of British Columbia*

Résumé : Cette ethnographie performative de la résurgence culturelle occitane par la pratique du chant et de la musique traditionnels se situe à la croisée de l'anthropologie, l'ethnomusicologie, la sociologie, et le champ interdisciplinaire des *performance studies*. Nourri par le travail de terrain que l'auteur mène en Occitanie en tant qu'artiste-chercheur, cet article propose une démarche critique et réflexive alliant l'imaginaire à l'historicité et le légendaire au performatif pour interroger le devenir d'une tradition musicale interculturelle que l'auteur associe à ses racines méditerranéennes. Afin de produire ce que D. Soyini Madison (2012) nomme *performance of possibilities* [la performance des possibles], l'auteur donne à voir/lire/imaginer une Occitanie revitalisée par la diversité, l'inclusion et la solidarité afin d'offrir une alternative aux constructions nationalistes de l'identité culturelle ancrées dans l'héritage colonialiste de la France ainsi qu'à l'inquiétante recrudescence des mouvements d'extrême droite en Europe.

Mots-clés : Occitanie, tradition, patrimoine culturel immatériel, colonialisme, nationalisme, identité, performance, diversité, transmission

Abstract: This performative ethnography of Occitan cultural resurgence through the practice of traditional song and music is situated at the intersection of anthropology, ethnomusicology, sociology, and the interdisciplinary field of performance studies. Based on her fieldwork in Occitania as an artist-scholar, the author proposes a critical and reflexive approach that combines the imaginary with historicity and the legendary with the performative to question the future of an intercultural musical tradition which she associates with her Mediterranean roots. Aiming to produce what D. Soyini Madison (2012) calls a performance of possibilities, the author lets us see/read/ imagine an Occitania revitalized by diversity, inclusion, and solidarity, thereby offering an alternative to nationalist constructions of cultural identity rooted in France's colonialist legacy and to the disturbing resurgence of far-right movements in Europe.

Keywords: Occitania, tradition, intangible cultural heritage, colonialism, nationalism, identity, performance, diversity, transmission

L'ouragan séparatiste écossais, qui avait secoué le Royaume Uni en amont du Brexit en 2014, a atteint les rives de la Corse et de la Catalogne en 2017, ravivant la flamme de la souveraineté régionaliste sur la scène politique européenne et suscitant l'attention de la presse internationale. Le 10 décembre 2017, le deuxième tour des élections territoriales de Corse a été remporté par la coalition nationaliste revendiquant l'autonomie dans l'attente d'une indépendance future. Le 21 décembre, deux mois après le référendum d'autodétermination en Catalogne, les élections pour renouveler le Parlement régional ont donné victoire aux indépendantistes, accusés par Madrid d'avoir trahi la nation espagnole. Quatre jours avant cet événement politique très médiatisé, un article publié dans le *New York Times* a posé la question brûlante du moment: « Catalan Separatists Want Independence. Who Else? » [Les séparatistes catalans veulent l'indépendance. Qui d'autre?] (Schreuerdec 2017). L'auteur y observe que l'Union Européenne recense 276 régions au sein de ses 28 états membres, y compris la Catalogne, le Pays Basque, et la Corse qui nourrissent depuis fort longtemps l'espoir d'obtenir la reconnaissance de leur identité culturelle régionale ainsi que leur autonomie politique. Mais qu'en est-il de l'Occitanie?

Depuis le mouvement contestataire du Larzac des années soixante-dix qui coïncida avec la croissance du militantisme occitaniste animé par les vents d'indépendance de la décolonisation, la lutte pour l'autonomie régionale de l'Occitanie s'est progressivement transformée en une petite bataille culturelle provinciale isolée, tel un rêve idéaliste de jeunesse qu'on finit par abandonner, ou une noble cause vouée à l'échec à force d'indifférence. Contrairement à l'Occitanie, ses voisines la Catalogne et la Corse ont réussi à maintenir en vie des pratiques linguistiques et culturelles fortement valorisées parce qu'associées à une histoire et une identités régionales profondément ancrées dans la mémoire collective. La Catalogne s'est notamment distinguée par sa résistance au fascisme pendant la guerre civile espagnole puis par son opposition à la dictature de Franco, ce qui explique

en partie la puissance du mouvement indépendantiste catalan. L'histoire politique contemporaine de l'Occitanie, quant à elle, fut tout d'abord marquée par un rapprochement des défenseurs de la culture des troubadours avec le régime de Vichy, comme l'illustre une lettre adressée au Maréchal Pétain et signée par des représentants du Félibrige fondé par Frédéric Mistral (Lespoux 2015). Cette alliance collaboratrice fut répudiée par d'autres militants occitans qui participèrent à la Résistance, dont Robert Lafont, figure de proue du nouveau souffle occitaniste d'après-guerre. Je suggère dans cet article que c'est justement parce que les efforts de valorisation des pratiques culturelles d'expression occitane ont connu une trajectoire politique tourmentée, sur laquelle je reviendrai, que ces pratiques ont un rôle crucial à jouer aujourd'hui en France et en Europe.

Au début du mois de décembre 2017, alors que la perspective des élections en Catalogne polarisait l'opinion publique européenne, un article publié dans *Libération* sonnait un signal d'alarme parmi tant d'autres indiquant la montée des tensions sous-jacentes aux débats sur l'identité nationale, tensions exacerbées par l'amplification de l'islamophobie et la banalisation du discours du Front national. Cet article, intitulé « Alpes-Maritimes: une chanson arabo-andalouse provoque une polémique dans un collège », explique que la principale du collège de L'Escarène, près de Nice, « a porté plainte contre X après les récriminations de quelques parents fâchés par le choix d'une complainte arabo-andalouse du XII^e siècle en cours de musique », donnant lieu à une vague de réactions racistes sur les réseaux sociaux. Les paroles de la complainte, rapportées par le journaliste, sont les suivantes: « Quand elle est apparue marchant noblement, elle, mon amour, sa beauté nous a tués/ Comme elle nous a regardé avec ses beaux yeux, une branche d'arbre s'est cassée/Mon problème c'est l'amour si ce n'est elle » (Agence France-Presse 2017). La polémique en question révèle une totale méconnaissance de traditions musicales dont les racines méditerranéennes et profondément interculturelles remontent au Moyen-âge et font partie de l'histoire de l'Occitanie. Si cette histoire était incluse dans les programmes de l'Éducation nationale, et si la culture occitane était valorisée par la pratique des diverses musiques traditionnelles de cette vaste région, les élèves de ce collège des Alpes-Maritimes auraient sans doute été plus fréquemment et plus explicitement encouragés par leurs enseignants ainsi que par leurs familles à redonner voix au riche héritage culturel qui est le leur.

En effet, dans son ouvrage intitulé *Au-delà des rives: les Orient d'Occitanie*, Alem Surre-Garcia (2005, 21-22) explique qu'au cours d'une période s'étendant sur deux

mille ans l'Occitanie a connu « une succession impressionnante de peuples et de civilisations: Ibères, Phéniciens, Grecs, Ligures, Celtes, Romains, Juifs, Syriens, Vascons, Wisigoths, Burgondes, Francs, Berbères et Arabes. [. . .] Ces populations ont régulièrement noué des contacts avec celles des rives opposées: Byzantins, Arméniens, Turcs, Perses sassanides, Coptes, Arabes et Juifs orientaux. Il en est résulté pour les pays d'oc [. . .] un imaginaire riche et complexe, profondément original, où se contredisent et s'entrelacent la légende et l'histoire, la passion et la raison, le dogme et le doute ». La dimension méditerranéenne de l'Occitanie a donc été façonnée par la vibrante convergence de pratiques culturelles issues des traditions musulmanes, juives et chrétiennes. Comme Surre-Garcia, Renée Mussot-Goulard (1978, 125) propose une analyse historique qui met en évidence le cosmopolitisme de la culture occitane qu'elle décrit comme étant « caractérisée par la plus grande ouverture ». Faisant un rapprochement entre les formes musicales orientales et la musique populaire occitane du XI^e siècle, Mussot-Goulard (1978, 116-118) formule l'hypothèse de l'influence de l'Espagne et de l'Andalus sur cette musique. Mais Surre-Garcia (2005, 222) va plus loin en explorant le lien entre « la naissance et le développement de la lyrique européenne en langue d'oc [qui] se situe au début du XII^e siècle, de part et d'autre des Pyrénées, [et] la poésie arabo-andalouse qui préexistait à Cordoue et à Séville depuis près de deux siècles ». Il suggère que « les troubadours, dont nous avons repéré les périple à travers monts et mers, ont été en contact beaucoup plus étroit qu'on ne l'imagine avec les chansons andalousiennes, par l'intermédiaire des Mozarabes et des Séfarades » (ibid., 223). Il fait référence aux travaux de plusieurs générations de chercheurs italiens, espagnols et allemands qui se sont penchés sur la propagation de la poésie rimée des Arabes parmi les Espagnols et les Provençaux, l'origine arabe de la métrique des troubadours, et l'influence de la culture andalouse sur leur art musical (ibid., 223). Il met en parallèle le terme arabe *adab* désignant jusqu'au XIII^e siècle toutes les productions de l'esprit, scientifiques, artistiques et religieuses, et le *Gai Saber* occitan, un art de vivre et une éthique fondés sur « une connaissance savoureuse, joyeuse et insoumise » (ibid., 225). Il spécifie que dans le contexte du *Gai Saber*, le terme *jòi* « signifie à la fois énergie, béatitude, plaisir, [. . .] une sorte d'exaltation poétique et sensuelle qui confine au mysticisme » (ibid., 225-226). Il rapproche *jòi* de son équivalent arabe *tarab* qui correspond à la fois au jeu de frappe sur un instrument de musique et à l'état d'exaltation que ce jeu procure, et il établit également une correspondance avec le *dhrupad*, un art vocal très ancien pratiqué en Inde (ibid., 226).

La poésie chantée des troubadours serait apparue en même temps que le *zejal*, ce chant originaire de Saragosse qui alliait les traditions spirituelles chrétiennes et orientales. Se diffusant à Cordoue, le *zejal* devint un genre érotico-élégiaque valorisant l'amour courtois dont certains des thèmes apparaissent également dans les chants des troubadours (ibid., 228). De plus, il semblerait que le *trobar*, qui en occitan ancien se traduit par « composer ou inventer », ait partagé certaines des caractéristiques prosodiques de la poésie lyrique andalouse. Surre-Garcia précise que seulement 260 mélodies composées par les troubadours sont parvenues jusqu'à nous sur un total de 2500 textes poétiques, et observe « qu'en perdant les mélodies, nous avons perdu l'essentiel » puisque dans l'entourage des troubadours on comparait une chanson sans musique à un moulin sans eau (ibid., 230). On retrouve cependant des traces de l'interprétation de ces compositions musicales dans certains manuscrits où furent notés « des mélismes qui rendent compte d'une culture orale beaucoup plus développée qu'on ne l'imagine, exactement comme en Inde ou dans le monde arabe » (ibid., 232). Le troubadour Raimon Vidal de Besalu témoigne de cette dimension interculturelle lorsqu'il déclare: « *totas gens cristians, jizeuvas e sarrazines meton toz lor entendiment en trobar et en chantar* / tout le monde, chrétiens, juifs et Sarrasins mettent leur entendement dans l'art de trouver et de chanter » (ibid., 232), ce qui évoque le concept de *convivencia* datant de l'époque médiévale et hérité des relations entre musulmans, juifs et chrétiens, concept que Surre-Garcia définit comme « l'art de vivre ensemble dans le respect des différences, en termes d'égalité » (ibid., 251). Il déclare à la fin de son livre:

Il m'a paru urgent de nous réapproprier une mémoire dans la multiplicité de ses sources, et de restituer les pays d'oc dans un espace de médiation sud-européen. [. . .] Le souverainisme dans sa forme actuelle contribue à propager un sentiment de malaise profond dans la conscience collective et développe une peur archaïque de la dissolution identitaire. Le système assimilateur à la française n'aurait-il pas été une parfaite préparation à la loi du plus fort et à la mondialisation tant décriée par ailleurs? [. . .] Les peuples et les communautés, après tout, se nourrissent autant d'imaginaire que de pain. [. . .] D'autres temps s'annoncent. Rien n'est clos, rien n'est figé pour l'éternité. [. . .] Les colloques et expositions de plus en plus nombreux valorisant les influences orientales, musulmanes et séfarades, sur les deux versants pyrénéens, augurent une nouvelle perception de l'espace sud-européen. (ibid., 249-251)

En tant qu'artiste-chercheur universitaire d'origine occitane, il me paraît effectivement urgent de valoriser

la dimension interculturelle de ces traditions musicales et leur contribution à la diversité culturelle dans le contexte politique et social actuel de la France. Les Presses universitaires de la Méditerranée ont publié les actes de deux journées d'étude consacrées aux recueils de littérature orale en Pays d'Oc du XIX^e et XX^e siècles mis au programme de civilisation du CAPES d'occitan-langue d'oc. Le certificat d'aptitude au professorat de l'enseignement du second degré (CAPES) est un diplôme professionnel obtenu sur concours qui permet d'enseigner au collège ainsi qu'au lycée, et le CAPES d'occitan-langue d'oc recrute des enseignants d'occitan pour les collèges et les lycées des Pays d'Oc, la préparation à ce diplôme étant offerte par les universités Bordeaux 3, Montpellier III, et Toulouse II (<http://www.occitanetudesmetiers.com/occitan-universite.htm>). Au cours de ces journées d'études rassemblant des spécialistes de Provence, Gascogne et Languedoc à l'université Paul-Valéry-Montpellier, Eliane Bec-Gauzit a offert un plaidoyer pour l'intégration de la chanson occitane de tradition orale dans le programme propre à ce diplôme. Dans son intervention, elle a fait part de sa découverte, lors de sa carrière d'institutrice à Lyon, de l'origine occitane d'une grande partie des chansons associées au patrimoine culturel régional et enseignées en français sans que les élèves ne soient jamais informés de cette origine. Ayant affirmé que langue et musique sont indissociables, elle a soutenu que transmettre le répertoire de chants traditionnels occitans uniquement en traduction française « est un contresens culturel et une erreur pédagogique, et de surplus une trahison, si on ne mentionne même pas que le texte est traduit » (Bec-Gauzit 2004, 193). J'ajouterais que donner aux élèves de l'école publique du vingt-et-unième siècle la chance de replonger dans le passionnant contexte historique interculturel du répertoire musical traditionnel occitan pourrait être une efficace stratégie pédagogique d'ouverture sur la diversité, l'inclusion et la solidarité.

Je suis moi-même engagée dans une démarche critique et réflexive située à la croisée de l'anthropologie, l'ethnomusicologie, la sociologie, et le champ interdisciplinaire des *performances studies*. Cette démarche est nourrie par mon travail de terrain en Occitanie qui consiste à participer à des ateliers de formation aux pratiques du chant traditionnel occitan, à entrer en dialogue avec les spécialistes qui dirigent ces ateliers, et à consulter les vastes collections de publications et de documents d'archive, y compris les enregistrements de chants traditionnels produits par le collectage, auxquelles offrent accès les centres d'études de la culture et de la langue occitanes situés dans plusieurs régions du sud de la France. Mon approche du chant traditionnel

occitan s'apparente à un modèle d'apprentissage indirect et de retour aux sources, car mes grands-parents, nés au début du vingtième siècle dans des familles occitanophones, firent partie de la première génération d'enfants qui apprirent à l'école à parler et à écrire le français. Mes parents appartiennent à la génération suivante dont la langue première est le français, même si dans leur jeunesse ils ont entendu leurs parents et grands-parents s'exprimer dans leur dialecte régional. Quant à moi, je fais partie d'une nouvelle génération qui a été entièrement coupée de sa langue et de sa culture ancestrale, et j'ai donc renoué des liens avec ma tradition par l'intermédiaire d'ateliers que proposent des artistes tels que Père Boissière, collecteur languedocien devenu spécialiste du chant monophonique occitan, Joan Francés Tisnèr, musicien et chanteur gascon mais aussi créateur d'événements sonores associant tradition et expérimentation, et Manu Théron, qui enracine le renouveau occitan dans l'exploration des traditions musicales méditerranéennes. J'ai d'ailleurs partagé une première version de ce texte avec ces trois artistes, et je tiens à remercier Père Boissière pour l'entretien qu'il m'a accordé en juillet 2016 et que je cite dans cet article, ainsi que pour les copies d'enregistrements de chants faisant partie de ses collectes qu'il m'a généreusement offert. J'ai donc bénéficié des importants travaux qui ont été accomplis par toutes celles et ceux qui œuvrent depuis plus de quatre décennies pour la sauvegarde et la valorisation de l'héritage culturel occitan.

En 2003, la Conférence générale de l'UNESCO a adopté la Convention pour la sauvegarde du patrimoine culturel immatériel dans le but de sensibiliser la communauté internationale à la nécessité de promouvoir la diversité culturelle à l'ère de la mondialisation. Comme le souligne la sociologue Elizabeth Cestor (2005, 139) dans son ouvrage sur les pratiques musicales identitaires en Provence, « les cultures minoritaires se constituent et se distinguent grâce à un abondant patrimoine oral et immatériel (mythes, danses, musiques, rituels ou savoir-faire) ». Ce répertoire de connaissance incarnée [*embodied knowledge*], ainsi que le définit Diana Taylor (2008, 2003, 2016) dans le domaine des *performance studies*, constitue pour ses héritiers une pratique matérielle à travers laquelle la mémoire culturelle peut être réactivée dans le moment présent de la performance, leur permettant de maintenir des liens avec ce patrimoine culturel et de le transmettre aux nouvelles générations (Magnat 2014). Au Canada, par exemple, les chercheurs autochtones soulignent l'importance de la transmission orale des connaissances traditionnelles qui a permis aux Premières Nations de préserver leur identité culturelle malgré les ravages de la colonisation (Absolon 2012;

Battiste 2013; Kovach 2009; Wilson 2008). Mes travaux s'inscrivent dans la trajectoire interdisciplinaire des *performance studies* puisque, selon Dwight Conquergood (2013, 41), celle-ci permet d'entrelacer des voies de la connaissance habituellement disparates et stratifiées pour concilier l'imagination liée aux pratiques artistiques avec la rigueur de l'analyse critique et les tactiques d'intervention propres à une forme d'activisme axé sur la justice sociale. En adhésion avec le modèle de *critical ethnography* [ethnographie critique] issu du mouvement des droits civiques aux États-Unis puis intégré par les *performance studies*, cette ethnographie performative de la résurgence culturelle occitane au travers du chant et de la musique traditionnels aspire à produire ce que D. Soyini Madison (2012, 190) nomme *performance of possibilities* [la performance des possibles] pour donner à voir/lire/imaginer/entendre une Occitanie revitalisée par la diversité, l'inclusion et la solidarité au-delà des constructions nationalistes de l'identité culturelle ancrées dans l'héritage colonialiste de la France.

Située aux confins des sciences sociales et des disciplines artistiques, ma conception de la recherche ethnographique allie l'imaginaire à l'historicité et le légendaire au performatif pour me permettre d'envisager le devenir d'une tradition musicale interculturelle que j'associe à mes racines et qui fait donc partie de mon identité. Mais dans quelle mesure est-il possible de réactiver la mémoire culturelle d'une tradition si dévalorisée sur son propre territoire que les processus de transmission orale qui la régissaient ont été interrompus il y a déjà plusieurs générations? Peut-on se permettre de parler d'héritage culturel vivant dans le cas de l'Occitanie, ou doit-on plutôt se libérer du joug de la légitimité et de l'authenticité pour s'engager dans la construction ou l'invention d'un imaginaire culturel et d'une identité choisie? Existe-t-il une alternative à de tels positionnements qui s'excluent mutuellement? Peut-on faire l'expérience, dans le moment présent de la performance, d'une identité à la fois construite et héritée, imaginée et vivante, traditionnelle et contemporaine, ainsi que culturellement plurielle et revendiquée comme telle?

Les chants traditionnels d'expression occitane: un patrimoine controversé

Les chants traditionnels sont un puissant mode d'expression de la créativité humaine et représentent une partie importante du patrimoine culturel immatériel mondial. Comme l'ont démontré les ethnomusicologues, la continuité et la vitalité des pratiques vocales traditionnelles dépendent de la répétition d'un répertoire réincarné à chaque performance, cette dimension performative donnant lieu à d'innombrables variations liées aux subtilités

d'interprétation qui caractérisent ces pratiques et qui échappent au système occidental de notation musicale (Tenzer et Roeder 2011). Répétition, fluidité et résilience semblent ainsi avoir assuré la longévité des traditions vocales qui m'intéressent et qui sont liées aux pratiques linguistiques régionales du sud de la France longtemps subjuguées par le type de violence symbolique qu'évoque Pierre Bourdieu (1982) dans *Ce que parler veut dire*, saphant ainsi la transmission de leur capital culturel. Cestor (2005, 246) précise que cette « violence symbolique s'exprime par l'induction d'un sentiment d'infériorité des populations du Sud vis-à-vis de celle du Nord et un désir de reproduction des normes du Nord par l'ensemble des Français pour obtenir une reconnaissance sociale valorisante ». En effet, les accents et expressions spécifiques à une région qui constituent les traces de ces pratiques stigmatisées « sont souvent perçus négativement car ils sont considérés comme les marques d'un passé honteux, règne de l'inculte et du vulgaire » (ibid., 254). Si dans les années 1980 le gouvernement socialiste de François Mitterrand favorisa l'institutionnalisation de certains éléments de ces particularismes régionaux, ce fut moins par souci de sauvegarder et valoriser ce qui pouvait subsister de cette mémoire culturelle que par désir de contrôler un patrimoine d'autant plus volatile qu'il est immatériel.

A l'heure de la mondialisation néolibérale, des nouvelles technologies de communication, et de la commercialisation sans précédent des cultures du monde, il peut sembler futile de se pencher sur le cas relativement obscur des traditions vocales occitanes, un pluriel qui illustre bien la diversité culturelle caractérisant ces pratiques. Or c'est précisément la question de la diversité qui donne aux initiatives de patrimonialisation subventionnées par l'État un ton de controverse politique, car loin de se limiter au destin incertain et contesté de cette communauté imaginée qu'est l'Occitanie, les débats actuels sur la diversité démontrent qu'il est absolument crucial de repenser les notions d'identité régionale, nationale, et européenne. Car rendre compte des différences culturelles à l'échelle des régions conduit à admettre que la diversité culturelle s'étend au-delà des frontières artificielles qui distinguent les nations membres de l'Union Européenne, ce qui remet en question le principe de souveraineté nationale sur lequel cette union demeure fondée. Dans *Le Souffle de la langue: Voies et destins des parlers d'Europe*, le linguiste Claude Hagège (1992, 271-273) estime que les cultures minoritaires

pourraient bien trouver un avantage dans un système superétatique, puisque les États individuels y abandonneraient une part de leurs prérogatives. [. . .] Dans le plus grand nombre des cas, le pouvoir

centralisé des états a favorisé la langue de l'ethnie majoritaire. Par suite, la réduction de l'emprise qu'exerce ce pouvoir est susceptible d'induire un accroissement de l'autonomie des collectivités locales, et donc une promotion de leurs langues quand elles sont assez vivaces. Ainsi, l'Europe unie peut devenir un des moyens de résoudre le redoutable problème des nationalités, qui a longtemps pesé sur son destin, et ressurgit à présent. [. . .] Du fait qu'elle est diverse dans ses langues, l'Europe donne vocation à ceux qui l'habitent d'êtreindre la diversité du monde. [. . .] Citoyens d'une terre multilingue, les Européens ne peuvent qu'être aux écoutes du cri polyphonique des langues humaines. L'attention à l'autre parlant sa langue, tel est le préalable si l'on veut bâtir une solidarité qui ait un contenu plus concret que les discours de propagande.

Malgré la marginalisation extrême des pratiques linguistiques occitanes, de nombreux chants traditionnels en occitan sont parvenus jusqu'à nous par le biais de la transmission orale. C'est pour nous permettre d'en discuter de vive voix que Père Boissière, éminent collecteur et chanteur languedocien, m'a invitée à le rencontrer chez lui le 18 juillet 2016.

Au cours de notre entretien, Boissière m'a parlé avec passion de sa relation à la langue occitane, au chant traditionnel, ainsi qu'à la culture de sa région. Ayant confirmé que le chant peut être une très bonne ouverture pour les individus voulant apprendre à parler occitan puisque la pratique des chants traditionnels permet d'assimiler plus rapidement la prononciation de la langue, il a néanmoins remarqué que chanter en occitan ne veut pas nécessairement dire qu'on parle occitan ou même que l'on considère que cette langue puisse être digne d'intérêt. Habitué par sa propre pratique du chant traditionnel à écouter attentivement non seulement ce que l'on dit mais également comment on le dit, il témoigne d'une dégradation de la langue due à l'extinction progressive des locuteurs naturels ainsi qu'à l'omniprésence du français: « Nous n'avons plus de locuteurs assez nombreux pour faire masse par rapport aux locuteurs francophones que nous sommes tous. Ici, dans ma commune, par exemple, je peux encore parler occitan avec seulement deux personnes. Sur trois cent habitants, ça ne fait pas beaucoup. Et il y en a un qui a 85 ans et l'autre qui est un peu plus jeune que moi, et moi j'ai 72 ans, donc on arrive . . . enfin . . . on est au bout, quoi » (Boissière 2016). Né en 1944, il a grandi en comprenant ceux qui parlaient occitan dans son entourage mais sans s'exprimer lui-même dans cette langue puisque ses parents lui ont toujours parlé en français. Mais cette situation a radicalement changé lorsqu'il a pris la décision, alors qu'il était proche de la trentaine, de demander

à ses parents de lui parler en occitan. De retour d'Amérique Latine où il avait vécu plusieurs années et avait assez rapidement maîtrisé l'espagnol, il était déterminé à parler occitan: « Sur l'espace d'une semaine, j'ai donc obligé mes parents à me parler en occitan. J'avais cette envie et j'ai été assez fort pour le faire. Mes parents, ça les a démontés un peu, parce que quand on a parlé français à quelqu'un pendant plus de vingt-cinq ans . . . Mais ça été très rapide et après ils étaient très satisfaits ». Il est donc devenu occitanophone par choix, ce qui s'avère aussi être le cas de Joan Francés Tisnèr et de Manu Théron, car j'ai appris au cours de mes conversations avec eux qu'ils étaient également passés par ce mode d'apprentissage de la langue pour accéder au statut de locuteur qui est le leur.

Si selon Père Boissière il est impossible de parler occitan comme les générations précédentes, ce problème ne peut être résolu par un retour aux sources de la langue grâce à la pratique des chants traditionnels. En effet, dès ses premières collectes vers la fin des années soixante dix, il a pu constater l'intrusion du français même dans le cas de chants relativement anciens. Par exemple, dans les chants de moissons qui étaient pratiqués à une époque où personne ne parlait français, des tentatives souvent maladroites d'inclusion de mots français étaient déjà présentes, « pour faire plus joli peut-être, enfin, c'est hypothétique ». Evoquant la longue évolution de l'occitan, qui est passé de la langue des troubadours à celle du poète toulousain Père Godolin au XVI^e siècle, et éventuellement à celle de l'occitan moderne, Boissière a affirmé pendant notre entretien que puisque le risque de disparition est bien réel, mieux vaut peut-être accepter notre entrée dans ce qu'il a appelé, non sans une pointe d'humour, « l'occitan postmoderne ».

Revendications identitaires en Occitanie: quels enjeux?

Les rares chercheurs universitaires français qui s'intéressent à l'Occitanie tendent à s'accorder sur le fait qu'en dépit de la grande diversité bio-culturelle caractérisant cette vaste aire géographique s'étendant de Bordeaux en Aquitaine aux vallées occitanes du Piémont en Italie, et des Alpes provençales jusqu'au Val d'Aran au cœur des Pyrénées, c'est la langue occitane avec ses nombreuses variations régionales qui délimite et définit ce territoire. L'anthropologue béarnaise Colette Milhé (2011) nuance cependant cette perspective en la contrastant avec le point de vue des locuteurs naturels pour qui le béarnais est la langue première. Elle les distingue de leurs enfants qui ne parlent pas le béarnais, ainsi que de ceux qui se réapproprient la langue de leurs parents ou grands-parents, et enfin des néo-locuteurs non natifs

de la région. Elle explique: « En tant qu'indigène, j'ai [. . .] perçu les réticences des locuteurs naturels. [D]ans mon entourage même, on refusait le terme occitan, seul 'béarnais' ou 'patois' étaient les termes acceptables pour nommer la langue, mais en plus dominait l'idée qu'occitan et béarnais ne constituaient pas une seule et même langue » (Milhé 2011, 23). Le travail de terrain accompli par Milhé dans son Béarn natal démontre que les locuteurs naturels jugent le terme occitan comme « extérieur », c'est-à-dire « hors d'un certain milieu social, paysan ou rural » (ibid., 24). Elle met ainsi en lumière la disjonction qui existe entre le milieu social de ces locuteurs et celui des intellectuels qui militent pour la défense de la langue et de la culture occitanes. Elle affirme qu'en partant « des catégories indigènes » qu'utilisent les locuteurs pour parler de leur langue, il est possible de mieux rendre compte des divergences qui existent entre leur perspective et celle des militants (ibid., 254). Elle constate que même si la sauvegarde, la valorisation, et la revitalisation des langues régionales peuvent encore aujourd'hui constituer de puissants moteurs de mobilisation et de rassemblement, l'identité occitane mise en avant par les militants n'a jamais fait l'unanimité dans les régions concernées.

Historiquement, un premier mouvement de défense de la langue dite occitane s'exprime au travers du Félibrige, fondé en 1854 par l'écrivain et lexicographe provençal Frédéric Mistral qui puise dans la poésie lyrique des troubadours pour mettre en valeur une ancienne culture occitane idéalisée. Mistral obtient le Prix Nobel de littérature en 1904 pour *Mirèio*, un poème épique qui est écrit dans sa langue régionale et qui évoque la vie et les traditions provençales au XIX^e siècle. Le deuxième mouvement sera l'Occitanisme qui, après la Seconde Guerre mondiale, rejette la graphie française employée par les Félibres dans la langue occitane écrite et adopte la graphie dite classique du linguiste Louis Alibert qui s'appuie sur celle des troubadours et privilégie la grammaire de son Languedoc natal. Le Moyen Age et la culture des troubadours demeurent donc une référence historique majeure pour la défense de la langue occitane au cours de cette seconde renaissance culturelle qui est également dirigée par des intellectuels mais qui, d'un point de vue politique, se situe en rupture avec le Félibrige qui bénéficia de la bienveillance du Maréchal Pétain pendant le régime de Vichy. Milhé (2011, 20), qui se considère proche des occitanistes, résume ainsi les divergences divisant les deux groupes:

Tandis que les Mistraliens portaient un regard nostalgique et conservateur sur un monde qui se mourait, les occitanistes se tournèrent résolument vers l'avenir et entendirent porter l'occitan dans

la modernité. Ils rejetèrent tout folklorisme et, à un regard mortifère, substituèrent la vision d'une culture et d'une langue vivantes, qui évoluaient. Ils nommèrent la langue, certes dialectisée (gascon, languedocien, provençal . . .), 'occitan', se basant sur une unité linguistique, et non plus 'langue(s) d'oc'. [. . .] Mouvement culturel, il connut cependant dans les années 1970 une dimension politique, conduisant son leader, Robert Lafont, à tenter de se présenter à l'élection présidentielle de 1974.

Ce fut en effet pendant les années soixante-dix que l'occitanisme politique pris son essor dans le contexte du célèbre mouvement contestataire initié par les paysans du Larzac. Dans *700 ans de révoltes occitanes*, Gérard de Sède (2013 [1982], 307-309) rappelle la portée sociale et politique de ces dix années de résistance qui aboutirent à la mise en échec du projet d'extension d'un camp militaire au sud du département de l'Aveyron, territoire de l'élevage du mouton et de la fabrication traditionnelle du roquefort:

Limagination inspira des formes d'action les plus variées: obstruction juridique, auto-réduction des impôts, renvoi des livrets militaires, labour des terres appartenant à l'armée, [campement des paysans du Larzac] avec leurs moutons sous la tour Eiffel, [faisant] retenir dans la France entière leur mot d'ordre: *Gardarèm lo Larzac!* [. . .] Devenu symbole de la résistance au déracinement et aux caprices de l'État, le Larzac fut le théâtre d'immenses rassemblements où l'on vit pêle-mêle Lanza del Vasto [écologiste partisan de la non-violence] et Mitterrand [qui sera élu président de la république en 1981], les ouvriers [grévistes de l'usine] Lip, les Bretons et les Basques, les Corses et les Irlandais, des Indiens des États-Unis [représentant l'American Indian Movement, ainsi que leur homologue kanak Jean-Marie Tjibaou, chef du mouvement indépendantiste en Nouvelle-Calédonie]. En luttant pour le droit de rester sur leur terre, les paysans du Larzac, accoutumés à vivre repliés sur eux-mêmes et connus pour leur méfiance, avaient peu à peu découvert, à la faveur de multiples contacts humains, qu'ils étaient partie intégrante d'un combat dont l'enjeu aussi bien que le théâtre dépassait de loin le Rouergue, l'Occitanie, ou même l'Hexagone.

Cette décennie donna lieu à une prolifération de petites formations politiques représentant l'Occitanie mais dont les revendications discordantes contribuèrent à la fragmentation et l'inefficacité du mouvement occitaniste.

Faisant le bilan de quarante ans de recherches et d'engagement politique, Lafont déclare en 2007, c'est-à-dire deux ans avant sa disparition, qu'il est impératif pour les occitanistes de surmonter ces dissensions internes

afin de promouvoir le principe d'autonomie régionale dans le cadre d'une vision fédéraliste de l'Europe:

Nous sommes à présent tous d'accord que l'émergence historique de l'Occitanie va de pair avec l'affaiblissement du destin centraliste multiséculaire de la France. [. . .] La recherche qui nous poussa, il y a vingt ans, à en finir avec une histoire de France mensongère, toute en bourrages de crâne, tourne de plus en plus à la dénonciation d'une destinée historique terroriste, pétrie d'injustice, de sang et d'orgueil. [. . .] De la croisade albigeoise aux guerres d'Indochine et d'Algérie, apparaît une belle continuité et la célébration de la mission civilisatrice de la colonisation ne passe pas facilement. [. . .] Au niveau du possible, du probable, du futur, [. . .] nous sommes déjà après le morcellement de l'espace en territoire, après les frontières et les États. [. . .] Le statut des 'nations sans états' dans une construction post-étatique est de notre compétence historique. [. . .] Proclamons l'année 2007 année de l'Occitanie, [. . .] dans la reconstitution d'une conscience collective. (Tautil 2011, 193-195; 198-200; 205)

Milhé (2011, 20), dont le travail de terrain débute en 2002, s'intéresse à cette notion de conscience collective et s'interroge sur l'occultation de la dimension politique de l'Occitanisme béarnais qui lui semble ne plus pouvoir s'exprimer qu'à travers un intense militantisme culturel. Elle constate au cours de ses entretiens avec locuteurs naturels et militants que dans leur entreprise de réappropriation et de valorisation du béarnais, les occitanistes n'ont pas pris en compte l'usage de cette langue par ses locuteurs, usage qui doit être replacé dans son contexte historique.

Généalogie d'une politique culturelle colonialiste: construire l'identité nationale

L'école obligatoire, gratuite et laïque est instaurée en 1881 par Jules Ferry, ministre de l'Instruction publique et des Colonies, qui impose la langue française écrite et interdit l'usage des langues orales associées à la vie familiale et villageoise de chaque région. Dans son ouvrage polémique intitulé *Histoire de France: L'Imposture!*, Georges Labouysse (2007, 197-199) rappelle l'état d'esprit de Ferry en citant une de ses déclarations lors du débat parlementaire de 1885 sur la politique coloniale française: « Je répète qu'il y a pour les races supérieures un droit, parce qu'il y a un devoir pour elles. Elles ont le devoir de civiliser les races inférieures. [. . .] Le parti républicain a montré [que la France doit] être un grand pays, exerçant sur les destinées de l'Europe toute l'influence qui lui appartient, qu'elle doit répandre cette influence sur le monde, et porter partout où elle le peut sa langue, ses mœurs, son drapeau, ses armes, son

génie ». Comme le souligne le sociolinguiste Christian Lagarde (2008) dans son ouvrage *Identité, langue et nation*, la domination coloniale s'instrumentalise fréquemment par une imposition de la langue des colonisateurs au détriment des langues indigènes. Il estime donc que l'unilinguisme d'État ordonné par Ferry ne doit pas être confondu avec le monolinguisme tenant à un déficit d'exposition aux autres langues, mais qu'il constitue plutôt une idéologie linguistique qui, dans une exigence de mimétisme, rejette non seulement les langues des autres mais refuse d'admettre l'ipséité, ou l'acceptation de la présence de l'autre en soi. Lagarde remarque que « de nombreux 'Français de souche' sont ou ont été (c'est une question de génération, variable dans le temps, selon les cas) des bilingues contrariés, amenés par une censure sociale si efficace qu'elle s'est muée en autocensure, à refouler leurs pratiques et jusqu'à leurs compétences dans cette langue autre, indicible parce qu'à la fois imprésentable et irrecevable » (Lagarde 2008, 179). C'est donc au nom de ce que Pierre Encrevé définit comme « une forme pathologique de la passion de l'égalité » que l'unilinguisme d'État, qu'il considère comme une violence permanente et une négation des droits linguistiques de la personne, est parvenu par le biais de la scolarité obligatoire à « uniformiser, assimiler, ramener à l'unité sous le signe du même » (ibid., 179). Dans son étude des musiques particularistes, Cestor (2005) constate en effet que l'imposition du français dans l'enseignement scolaire eut pour conséquence une stigmatisation des cultures orales régionales, considérées comme les reliques de populations rurales arriérées, tandis que le français devint le symbole de l'éducation, du progrès et de la modernité. L'historien Herman Lebovics démontre par ailleurs qu'avec le déclin de l'empire colonial français dans la deuxième moitié du vingtième siècle, ceux qui administrèrent les colonies furent rapatriés en métropole et chargés de continuer leur mission civilisatrice dans leur propre pays.

Dans son ouvrage *Bringing the Empire Back: France in the Global Age [Faire revenir l'Empire: la France à l'ère de la mondialisation]*, Lebovics (2004, 80) pose un regard critique sur le style colonial français dans sa relation aux cultures indigènes, le résumant en ces mots: « ignorer et reconstruire ». Il précise que si dans les colonies le danger provenait des mouvements indépendantistes, en France métropolitaine c'était la fragmentation régionale, sociale et politique qui menaçait l'idée historique de la France (ibid., 79). Dans les années soixante, le gouvernement du Général de Gaulle s'était par conséquent donné pour mission culturelle de faire adopter partout en France un imaginaire national créé à Paris dans le but de discipliner les expressions d'identité régionale et de pacifier la province (ibid.,

58–59). En 1959, de Gaulle charge André Malraux de créer un nouveau ministère dédié à la culture, et au cours des quatre premières décennies de l'existence de ce ministère soixante-trois ex-administrateurs coloniaux se partageront de hauts postes exécutifs (ibid., 58, 67, 71). Douze d'entre eux, dont l'expérience coloniale collective englobe l'ensemble des colonies, y compris l'Algérie, seront nommés à la Direction régionale des affaires culturelles et dirigeront le musée du Louvre, les centres dramatiques nationaux et les maisons de la culture que Lebovics décrit comme des machines à penser, leur fonction principale étant de transmettre la culture nationale en province ainsi que dans les ex-colonies (Réunion, Martinique, Guadeloupe, Nouvelle-Calédonie et Guyane) devenues départements et territoires d'outre-mer (ibid., 72–73). L'influence de ces anciens administrateurs coloniaux continuera jusque dans les années quatre-vingt et quatre-vingt dix puisque certains d'entre eux seront recrutés par François Mitterrand pour mener sa fameuse campagne des Grands travaux donnant lieu à la construction de la Pyramide du Louvre, de l'Opéra Bastille, et de la Bibliothèque nationale de France ainsi qu'à la création de nombreux musées et médiathèques en province, et à la restauration et patrimonialisation de divers sites historiques (ibid., 77). Ce qui n'avait pu être achevé dans les colonies françaises sera donc accompli dans la métropole pour les mêmes raisons: cultiver un sentiment de loyauté à la France en créant l'image d'une société unie et homogène s'identifiant à une culture nationale standardisée et subventionnée par l'État (ibid., 81–82).

Le Larzac, d'où émerge dans les années soixante-dix une coalition socialement et culturellement éclectique rassemblant paysans, ouvriers, étudiants, artistes, intellectuels, et militants de tous bords, devient donc un symbole d'autant plus puissant qu'il défie les forces militaires qui furent instrumentales à la politique colonialiste française. Lebovics associe le mouvement contestataire du Larzac aux autres mouvements sociaux qui ont lieu à la même époque dans les ex-colonies et territoires en voie de décolonisation parce qu'ils s'apparentent à une forme de « régionalisme postcolonial » (ibid., 20) préfigurant l'altermondialisme, dont Lafont se réclame et qu'il déclare avoir été inventé au Larzac (Tautill 2011, 172). La perspective historique présentée par Lebovics confirme ainsi la thèse fort controversée du « colonialisme intérieur » défendue par Lafont. Ces deux mots provocateurs firent sensation lorsqu'ils furent employés par Serge Mallet dans l'article intitulé « La révolte des colonisés de l'intérieur » publié dans l'hebdomadaire *France Observateur* du 11 janvier 1962 au sujet de la grève des mineurs de Decazeville dans la région du Larzac. De Sède (1982) explique: « Decazeville: un nom qui symbolise à lui seul le

colonialisme intérieur. Decazeville comme Orléansville en Algérie française, comme Léopoldville au Congo belge. C'est en 1827 que le duc Decazes, ministre et favori de Louis XVIII, donna, en toute modestie, son propre nom au bourg minier de La Sala où il venait d'installer ses fonderies. Orléansville est redevenu El Asnam, Léopoldville Kinshasa, mais La Sala porte toujours, comme un chien sur son collier, le nom de son maître » (De Sède 2013 [1982], 304).

Revitalisation des langues et des musiques du Pays d'Oc

Milhé prend en compte ce contexte historique tumultueux lorsqu'elle estime que les militants qui valorisent la littérature pour ré-anoblir l'occitan tout en considérant que les locuteurs naturels sont 'illettrés' dans leur propre langue puisqu'elle est de tradition orale, reproduisent involontairement le type d'hégémonie linguistique instaurée par Ferry. En effet, pour contrecarrer l'imposition d'une langue unique par le système de l'Éducation nationale, les occitanistes ont mis en place un système d'enseignement de l'occitan moderne qu'ils ont institutionnalisé par le biais de stages de langue, de programmes de formation délivrant des certificats, et d'écoles de langue et de culture occitanes appelées les *calendretas*, exemplifiant cette logique militante puisqu'il s'agit de former de nouvelles générations d'occitanistes. Elle-même issue d'une famille dont la langue première est le béarnais, Milhé (2011, 25-26) témoigne: « Alors qu'au prix de gros efforts, les locuteurs avaient appris [à l'école] la langue de la promotion sociale, les militants entendaient faire la promotion de leur langue jadis méprisée et ce revirement fut d'autant mal compris [que les occitanistes] envisageaient de donner des leçons, de lecture ou d'histoire, à ceux qui parlaient bien souvent infiniment mieux qu'eux. [. . .] Réappropriation urbaine et cultivée, la langue connut des transformations, à la fois linguistiques et dans ses usages qui consommèrent la rupture inéluctable ou le lien intrinsèquement impossible ». Cestor (2005) corrobore le constat de Milhé en s'appuyant sur ses propres enquêtes de terrain qui révèlent que les locuteurs considèrent qu'ils parlent un patois lié à une identité régionale spécifique et non pas une variation dialectique de la langue occitane. A l'instar de l'anthropologue, la sociologue décèle un important décalage entre les locuteurs, « qui ne tiennent pas à transformer le lien affectif qu'ils entretiennent avec la langue d'oc en une relation plus scolaire, comme ils le feraient pour n'importe quelle autre langue étrangère » (Cestor 2005, 251), et les intellectuels qui promeuvent l'occitan moderne normalisé par Alibert. Ce décalage donne lieu à une situation paradoxale dans laquelle les porteurs d'une connaissance

linguistique et culturelle, aliénés par ceux qui désirent la protéger au nom de la revendication identitaire occitane, rejettent ce mouvement qui semble trahir les valeurs qui leur sont chères. Christophe Rulhes (2000, 204 et 2017 207-208) en vient à la même conclusion dans son ouvrage *Les Occitans imaginés* lorsqu'il écrit:

Il existe une faille grandissante entre locuteurs de la même langue. Les Occitans s'éloignent irrévérablement des Patoisants. [. . .] Les Occitans posent les frontières de leur organisation sociale derrière 13 000 000 d'individus. Ils englobent toute la population du sud de la France dans leur communauté. Mais le réel résiste. [. . .] La majorité de la population du sud de la France ne connaît ni patois, ni occitan, et les Patoisants refusent ou ignorent l'occitanité. La communauté des occitans imaginés concerne donc peu d'individus. [. . .] L'introduction de l'occitan à l'école, à l'aide des institutions et des collectivités locales, paraît bien éloignée des réalités du terrain. L'ethnicité occitane, dynamique, structurant de nouvelles réalités culturelles, même si elle se réclame de la tradition dans ses intentions populistes, n'arrive pas à communiquer avec la masse des Patoisants. Elle est l'expression d'une Elite intellectuelle dominée [parce que dotée] d'un capital culturel élevé [mais] d'un capital économique plutôt faible [et donc réduite à manipuler] des capitaux symboliques [dans sa] recherche de distinction, de pouvoir et de prestige associés à la notion d'ethnicité occitane.

J'ajouterais qu'en tant que collecteur et chanteur traditionnel, Père Boissière apporte un éclairage capital sur cette situation complexe. Pendant notre entretien, il a souligné que même si les locuteurs naturels représentent à la fois la source et la référence en matière de pratique linguistique, « pour que l'occitan soit une langue adulte, c'est-à-dire une langue comme les autres, on ne peut pas faire confiance aux patoisants sur tout », notamment en ce qui concerne les nombreux francismes qui font partie de leur pratique. Il m'a expliqué: « Moi ici quand je parle en occitan je parle un occitan local et j'emploie des francismes pour que les gens qui m'entendent ne me prennent pas pour quelqu'un qui veut faire l'intellectuel, mais si c'est dans un autre lieu, si je suis à l'École occitane d'été [*Escòla occitana d'estiu* de Villeneuve-sur-Lot] par exemple, je ne vais pas parler exactement pareil ». Il a également remarqué que malgré la grande diversité linguistique de l'Occitanie, il a souvent entendu dire: « Ah oui mais, toi tu ne parles pas comme nous », ce qui indiquerait d'après lui une sorte de fixation chez certains locuteurs liée au choix qui a été fait à leur place lorsque le français a été substitué à l'occitan, « et donc si tôt qu'il y a un mot qui ne ressemble pas tout-à-fait à ce qu'ils

disent eux, ouh là là, c'est une hérésie! ». Or c'est dans une toute autre optique et un tout autre état d'esprit que des locuteurs naturels entreprirent de transmettre leur patrimoine culturel immatériel à toute une génération de jeunes artistes tels que Boissière, engagés dans les collectes de chants et musiques traditionnels qui eurent lieu au cours des années soixante-dix et quatre-vingt, parallèlement au mouvement occitaniste. Même si Milhé (2011, 191) ne se penche pas sur cette forme d'échange intergénérationnel, l'anthropologue béarnaise reconnaît l'importance de ces rencontres lorsqu'elle mentionne « la pratique de collectage qui seule instaure un rapport de transmission des locuteurs, porteurs de savoirs, vers les occitanistes, ce qui explique une relation réussie ».

Lethnomusicologue Françoise Étay (2009) explique que quelques dizaines d'héritiers de Mai 68 inspirés par le mouvement folk américain se lancèrent de leur propre initiative dans la plus grande campagne de collectages sonores jamais entreprise en France et réalisée sans aucun support financier du gouvernement et sans désir de reconnaissance académique. Ces ethnographes autodidactes devinrent les dépositaires de milliers de chants et airs instrumentaux traditionnels que partagèrent avec eux des personnes âgées et qu'ils enregistrèrent patiemment sur bande magnétique, cassette après cassette, créant ainsi de vastes archives sans lesquelles ce fond immense de connaissances traditionnelles ne serait jamais parvenu aux générations suivantes. Étay (2009, 221) observe que « si ce travail a été accompli avec autant de passion et d'efficacité par les collecteurs d'alors, c'est d'abord parce qu'ils en nourrissaient leur propre pratique. [. . .] C'est aussi très certainement parce que la rencontre de deux mondes, celui de vieillards ruraux avec de jeunes citadins venant souvent de loin, a été une aventure humaine fortement marquée d'affectivité et d'émotion ». Lors de notre entretien, Père Boissière a témoigné de son expérience du collectage: il n'était pas l'un des jeunes citadins décrits par Étay, ce qui explique peut-être en partie la facilité avec laquelle il est entré en rapport avec les anciens en compagnie desquels il se sentait si bien, et lorsque je lui ai demandé s'il pensait que ceux-ci s'étaient rendu compte de l'importance que pouvait revêtir l'enregistrement de leurs chansons comme moyen de garder des traces de leur mémoire orale, il m'a répondu: « Moi je pense que oui, c'est-à-dire qu'ils étaient honorés, je pense, ils se sentaient honorés de voir que quelqu'un d'une autre génération était intéressé par ça, voilà » (Boissière 2016).

Étay souligne que mise à part la publication de disques 33 tours puis de quelques CDs de collecte, la majeure partie des enregistrements des années soixante-dix et quatre-vingt est restée inédite et parfois laissée à l'abandon. Elle ajoute que « de nos jours, la plupart des

musiciens, chanteurs et danseurs collectés sont morts » et que certains des collecteurs eux-mêmes ont disparus, puis remarque que « l'intérêt pour la musique traditionnelle est cependant, lui, bien vivant, et [qu']on n'a jamais vu autant de jeunes se lancer dans l'apprentissage de l'accordéon diatonique ou de la vielle à roue » (Étay 2009, 222). Ayant noté que le niveau technique des jeunes instrumentistes est souvent meilleur que celui de leurs aînés, Étay déplore néanmoins la disparition graduelle de la diversité des styles régionaux et des dynamiques qui leur donnaient leur caractère puisque chacune de ces pratiques musicales appartenait à une aire géographique particulière. Ces observations la conduisent à poser la question suivante: « Comment envisager alors un avenir réel à des 'musiques traditionnelles' à ce point coupées de leurs racines? » (ibid., 222). Pour permettre aux artistes, chercheurs, enseignants et étudiants de répondre à cette question, des organismes tels que le Conservatoire occitan des musiques et danses traditionnelles de Toulouse Midi-Pyrénées (COMDT), spécialisé dans la sauvegarde, le traitement et la valorisation des archives sonores et audiovisuelles produits par le collectage, et le Centre interrégional de développement de l'occitan (CIRDOC) situé à Béziers, dont les collections représentent environ 80 000 documents anciens et modernes, sont engagés dans un énorme effort de numérisation pour offrir accès à une grande partie de ces ressources en ligne grâce à la création du site *Occitanica*, la médiathèque numérique collective de la culture occitane (<http://www.occitanica.eu>).

Luc Charles-Dominique et Yves Defrance (2009, 22) constatent dans *LEthnomusicologie de la France: De « l'ancienne civilisation paysanne » à la globalisation* que le mouvement revivaliste évoqué par Étay « a essentiellement collecté, observé, découvert, une réalité absolument insoupçonnée quelques années auparavant ». On doit bien sûr lier le manque flagrant de connaissance du patrimoine culturel immatériel de l'Occitanie à la dévalorisation généralisée des pratiques traditionnelles en France, « pays européen qui connu et qui connaît encore la plus grande et la plus totale rupture entre ses cultures populaires et sa culture savante » (Charles-Dominique et DeFrance 2009, 6). Ils précisent que la scission historique qui s'est effectuée au sein de la recherche universitaire française entre « une ethnomusicologie de la France et une ethnomusicologie des lointains » est un cas unique dans l'ethnomusicologie mondiale qui révèle d'après eux « un problème sérieux et récurrent de la société française à l'égard de sa propre culture populaire » (ibid., 7 et 15). Par conséquent, le mouvement de revitalisation culturelle ou *folk-revival* français des années soixante-dix et quatre-vingt, qui s'est déroulé hors du cadre universitaire, se situe « dans une

perspective de découverte — voire d'invention — des cultures populaires, notamment rurales, jugées alors dominées, et ceci en réaction à la culture dominante d'une certaine forme de modernité de la société urbaine de consommation et des prémisses de la globalisation » (ibid., 16). De cette « autodidaxie militante » anti-institutionnelle ont émergé d'excellents chanteurs et musiciens qui contribuèrent à « l'extraordinaire vitalité » de ce revivalisme musical fondé sur le collectage, et certains d'entre eux, inspirés par cette expérience, ont choisi d'entreprendre des études universitaires (ibid., 16). La disparition de la génération de praticiens nés au début du vingtième siècle et rencontrés par les collecteurs a annoncé l'ère post-revivaliste, marquée par « la fin d'un certain processus de pratique et de transmission » et nécessitant un repositionnement des musiciens et des chercheurs qui puisse prendre en compte l'interculturalité, l'acculturation, les constructions identitaires, le régionalisme musical, la réappropriation des musiques dites traditionnelles, ainsi que les phénomènes de métissage et de fusion (ibid., 16–19).

Transmission des sources traditionnelles et ouverture aux musiques du monde

Xavier Vidal, qui enseigne le cursus « Musiques traditionnelles du domaine occitan » du Diplôme d'études musicales (DEM) créé en 2011 à Toulouse en partenariat avec le COMDT et le Conservatoire à rayonnement régional, reconnaît dans un entretien pour la revue *Pastel* paru en 2015 que l'histoire des musiques populaires des pays d'oc est très difficile à reconstituer, et que même les musiciens qui comme lui ont fait du collectage ne connaissent que des bribes de cette histoire. Père Boissière a ainsi pu se rendre compte rétrospectivement de tout ce qui lui avait échappé lors de ses collectes pourtant aussi détaillées que nombreuses, des oublis et des manques qu'il considère comme des ratages, y compris les sujets qu'il aurait fallu aborder et les questions qui auraient pu être posées, ainsi que les occasions manquées parce qu'il aurait fallu avoir plus de temps et de moyens, ou encore les hasards de la vie, comme lorsque la collecte des chants de Félicien Beauvié est demeurée incomplète faute de pouvoir enregistrer son répertoire de chanterre pour les offices religieux et les offices d'enterrements. « J'en ai été malheureux » m'a confié Boissière, « parce qu'on devait enregistrer tout ce qu'il savait dans ce domaine-là, et ça devait se faire au printemps, parce qu'on était en hiver et il voulait enregistrer ça dans l'église, qui n'était pas chauffée, bien sûr, et puis entre temps son épouse est morte et il n'a plus voulu chanter » (Boissière 2016). Cet exemple parmi d'autres révèle la dimension humaine et la nature impondérable du fragile travail de terrain sur lequel repose le collectage.

Malgré les aléas de ce type de recherche ethnographique, la question du rapport aux sources demeure centrale pour la pratique de la musique et du chant traditionnels, et l'expérience directe acquise par ceux qui accomplirent ce travail de terrain dans les années phares du collectage leur a donné une légitimité et une crédibilité qui manquent aux praticiens de la nouvelle génération. Vidal (2015, n.d.) déclare à ce sujet: « Il faut donner de l'importance à la connaissance des sources, mais il ne faut pas tout mettre là-dedans. La connaissance de ces musiques c'est aussi, aujourd'hui, celle des pratiques actuelles par rapport à ces musiques, et les collecteurs peuvent être à leur tour des sources ». La question de la transmission préoccupe la plupart des praticiens de musique traditionnelle d'inspiration occitane, et bien que Vidal (ibid., n.d.) rejette l'idée de légitimité fondée sur l'imitation fidèle des sources enregistrées lors des collectes et qu'il insiste sur la nécessité de s'inspirer de ces modes d'interprétation pour en faire quelque chose de personnel, il estime néanmoins que ceux qui étudient les sources des musiques traditionnelles « ont dans leur interprétation une originalité, une authenticité, alors que ceux qui ne s'intéressent pas du tout aux sources croient être originaux, créateurs, mais ils font souvent des choses assez ordinaires ». Il affirme aussi que le collectage a révélé l'élasticité du tempérament et de la rythmique des musiques et des chants traditionnels du domaine occitan: « Les anciens jouaient 'faux'. [...] Si dans une échelle certaines notes sont justes par rapport au tempérament égal, certains degrés sont un peu "tirés," un peu "entre." [Quant aux] chanteurs [ils] sont rarement dans le tempérament égal » (ibid., n.d.). De plus, tandis que les nouvelles musiques traditionnelles valorisent l'aspect plus spectaculaire du chant polyphonique, il rappelle que « dans la tradition il y a aussi la monodie, plus souple, qui n'est peut-être pas assez cultivée. C'est beau aussi la monodie ! » (ibid., n.d.).

En tant que spécialiste de la monodie, Père Boissière a pu faire l'apprentissage du chant occitan sans avoir recours à la musique écrite. Lors de notre entretien, il a précisé que les paroles et la mélodie des chants qui font partie de son répertoire avaient été transmises oralement avant de parvenir jusqu'à lui, et qu'il est important de comprendre que musicalement, ce type de chant se situe « en dehors » puisque « si on cherche à l'écrire avec des notes qui sont déterminées par l'écriture, on ne restitue pas le chant parce que les échelles de notes ne sont pas forcément les mêmes que l'échelle du piano, et il y a des variantes suivant les chanteurs et suivant les lieux » (Boissière 2016). Il avoue ne pas s'être posé de questions de cet ordre lors de son apprentissage basé sur le collectage, et d'avoir compris plus tard que le terme musical *appoggiatura*,

par exemple, se référait aux ornements: « Moi je n'avais pas de savoir théorique sur ce que je faisais. Finalement, je suis un chanteur traditionnel, et on ne peut pas demander à un chanteur traditionnel, comment vous faites, parce qu'il ne le sait pas. Donc j'ai eu cette chance là ». Pour Boissière (ibid.), l'élasticité du tempérament et de la rythmique du chant traditionnel occitan évoquée par Vidal (2015) est justement ce qui le rend émouvant, c'est ce qui l'a touché au fil des collectes, et c'est ce qui l'habite en tant qu'interprète, s'inspirant ainsi du mode de transmission orale selon lequel les chanteurs traditionnels qui entendaient quelqu'un chanter quelque chose qui leur plaisait, « reproduisaient le chant » non pas dans le sens d'une « duplication mécanique » mais en s'investissant profondément dans le travail d'interprétation: « Les grands chanteurs, ils étaient impliqués, ils étaient touchés par la source mais ils avaient leur être aussi à mettre dedans, donc je pense que ça a fonctionné comme ça . . . Et moi, sans m'en être rendu compte au départ, j'ai fonctionné de la même façon » (Boissière 2016).

L'enseignement des musiques traditionnelles par le biais de diplômés tels que le DEM permet désormais à une nouvelle génération de musiciens et de chanteurs d'approfondir leurs connaissances de la tradition en étudiant ses sources et son histoire auprès d'enseignants eux-mêmes formés par leur expérience du collectage. Vidal (ibid., n.d.) remarque que si l'institutionnalisation de l'apprentissage au travers de formations débouchant sur l'obtention de diplômes constitue une menace potentielle pour la transmission de ces cultures musicales de tradition orale, il est possible de proposer une démarche à la fois rigoureuse et ouverte qui forme des professionnels capables de prendre en charge la diffusion des connaissances acquises afin de sensibiliser la prochaine génération à ce patrimoine culturel immatériel en devenir, puisque sa fonction même est à réinventer:

La fonction de la musique, c'est très important. Les musiques d'origine paysanne avaient des fonctions particulières, qui s'inscrivaient en lien avec le travail, certains rituels, et on ne va en prendre qu'une partie, par exemple la musique à danser, et la restituer dans la société contemporaine; donc automatiquement tout change. Si la fonction change, l'esthétique change. C'est très important à comprendre. Dans le monde paysan, on a collecté il y a plus de vingt ans des chanteurs de chants de moisson. Aujourd'hui ce n'est plus possible. Mais parfois on est surpris de la façon dont les choses se sont conservées dans la transmission orale de génération en génération, même si ce sont des choses qui n'ont plus de fonction.

Effectivement, Père Boissière (2016) m'a expliqué que pour comprendre les chants de moissons, qu'il considère comme « le répertoire le plus grandiose, et ce qui vocalement est le plus fort », il faut comprendre la technique de la moisson de l'époque. Contrairement à certaines hypothèses selon lesquelles les moissonneurs chantaient ensemble pour travailler en rythme, Boissière, qui a enquêté sur ce sujet, maintient que moissonner à la faucille est un travail complexe qui n'aurait pas pu se prêter à une rythmique de chant collectif, et donc qu'il s'agissait plutôt de chants libres permettant aux chanteurs de se répondre et d'alterner entre hommes et femmes, puisque que les femmes participaient à la moisson. Il m'a donné l'exemple du chant de moisson « *De bon matin se leva la filha d'un paysan* » souvent cité par les personnes collectées, et qui aurait été chanté de la manière suivante: un premier moissonneur entonnait « *De bon matin se leva, de bon matin se leva* » et un second moissonneur répétait ces paroles, puis un troisième, un quatrième, un cinquième, et ainsi de suite, mais chacun le faisait à sa façon. S'ils étaient nombreux, arriver au bout de la chanson pouvait donc prendre assez longtemps, distribuant ainsi les paroles sur l'ensemble des participants, puisque d'après Boissière, d'une part il n'est pas plausible qu'on puisse moissonner en chantant tout le temps, et d'autre part cette approche collective du chant laisse place à l'interprétation individuelle: « Quelqu'un m'avait dit, ah si vous aviez vu comment ils les envoyaient en l'air, ces chansons ». Ce qui est frappant, c'est donc qu'à l'époque du moissonnage à la faucille, qui s'acheva au début du XX^e siècle, tout le monde semblait aimer chanter: « Il y avait beaucoup de gens qui chantaient bien, et on chantait beaucoup, ce qui a disparu. Dans la génération de mes parents, personne ne chantait ». Dans la première moitié du XX^e siècle, des changements sociaux et culturels aussi rapides que radicaux ont ainsi profondément modifié la raison d'être du chant et de la musique traditionnels pour les praticiens des générations suivantes.

C'est donc dans ce contexte que Xavier Vidal (2015, n.d.) propose un repositionnement de la relation avec la tradition nécessitant une conception du domaine occitan au sens large qui englobe la Catalogne et l'Aragon et qui permet de puiser aux sources du flamenco et des musiques arabo-andalouses et orientales. Il estime d'ailleurs qu'on ne peut pas comprendre la musique traditionnelle du domaine occitan si on ne s'intéresse pas aux musiques du monde:

À une époque — mais cela a changé depuis — existait un courant dans les musiques traditionnelles occitanes, et en allant parfois chez les musiciens je regardais leur discothèque, où il n'y avait que des disques de jazz moderne, et pas un seul disque de

musiques du monde. Cela m'a toujours étonné. Personnellement c'est la découverte des musiques du monde, avec les disques du Musée de l'Homme, qui m'a motivé pour pratiquer la musique. Et encore aujourd'hui on découvre sur Internet des musiques qu'on ne connaît pas. Il y a une trentaine d'années, on cherchait dans les musiques ethniques une authenticité, un exotisme. Maintenant, la richesse c'est de découvrir les musiques traditionnelles en évolution.

Cette ouverture sur les musiques du monde, et en particulier sur les musiques arabo-andalouses et orientales est d'autant plus pertinente que les musiques et les chants traditionnels occitans font partie du très large corpus des pratiques musicales méditerranéennes. L'anthropologue Tullia Magrini (2003) met en lumière les multiples facettes de ces pratiques lorsqu'elle observe que la mer Méditerranée a été le lieu d'intenses interactions culturelles entre les pays d'Europe, d'Asie Mineure, et d'Afrique du Nord, favorisant ainsi la circulation d'idées et de valeurs par-delà les frontières nationales et continentales. Elle suggère donc qu'une exploration des phénomènes musicaux dans leur dimension méditerranéenne doit prendre en considération la richesse des relations historiques et culturelles qu'implique la production de tels phénomènes (Magrini 2003, 25).

Pour une Occitanie solidaire de la diversité culturelle face au repli identitaire nationaliste

On peut se demander pourquoi le désir d'autodétermination régionale exprimé en 2017 par les mouvements indépendantistes de la Catalogne et de la Corse a provoqué une si forte polarisation de l'opinion publique européenne, alors que le désir de repli identitaire au niveau des états-nations s'est considérablement intensifié depuis quelques années et représente un menace bien plus grave et bien plus tangible qu'une hypothétique fragmentation régionale. En réponse à cette question, je suggère que la rivalité de ces désirs de souveraineté à des échelles pourtant fort différentes révèle la gravité des tensions que j'ai évoquées au début de cette discussion. En France, la déclaration de « l'état d'urgence » par le gouvernement de François Hollande en réaction aux événements tragiques de Janvier et Novembre 2015 a débouché sur la remise en question des libertés civiles notamment à travers le débat sur la déchéance de la nationalité française, une sanction consistant selon le juriste Paul Lagarde (2011, 101) à « retirer à un individu qui l'avait acquise la nationalité française, en raison de son indignité ou de son manque de loyalisme ». Le débat sur la question de l'identité nationale a donc été relancé

malgré la suppression en 2010 du Ministère de l'Immigration, de l'Intégration, de l'Identité nationale et du Développement solidaire qui avait été créé en 2007 par Nicolas Sarkozy, un acte politique extrêmement controversé à l'époque. Comme le remarque Lebovics dans son analyse de l'influence de la politique coloniale sur la politique culturelle française, l'État s'est longtemps efforcé de cultiver un sentiment de loyauté à la France en inculquant à ses citoyens la faculté d'imaginer et la volonté d'incarner une identité et une culture nationales unies et homogènes rendant la nation indivisible. Il n'est donc pas surprenant que cette notion de loyauté ancrée dans l'histoire coloniale de la France produisent les préjugés contre la diversité culturelle dont font état les anthropologues, sociologues et ethnomusicologues, préjugés que les sociolinguistes attribuent à « la conception de monolinguisme absolu, héritée de la Révolution au moins en tant qu'idéal et constamment invalidée par les faits », une conception qui est devenue « doctrine d'État: quiconque s'y oppose devient (idéologiquement) suspect » comme le souligne Georg Kremnitz (2013, 25-26 et 30) dans *Histoire sociale des langues de France*, rappelant qu'à partir du XIX^e siècle la pratique du nationalisme allie l'idée politique de la nation à une conception de la culture selon laquelle la langue est « un élément constitutif et inné de l'être du locuteur ».

Kremnitz (2013, 26) contraste cette idéologie nationaliste avec la réalité sur le terrain: en 1999, le rapport du philologue et linguiste Bernard Cerquiglini, chargé par le ministère de l'Éducation nationale et celui de la Culture de rédiger un inventaire des langues de France, maintient que la France est le pays d'Europe occidentale où l'on trouve le plus grand nombre de langues. Et pourtant le gouvernement de l'époque, conforté par la position intransigeante du Conseil constitutionnel, refuse de ratifier la Charte européenne des langues régionales ou minoritaires. Kremnitz (ibid., 36) précise qu'aux langues régionales s'ajoutent les langues minoritaires issues de l'immigration, dont certaines « sont depuis très longtemps pratiquées sur le sol français, comme le yiddish, le judéo-espagnol ou le rromani », tandis que d'autres langues, telles que « l'arabe magrébin, le berbère (tamazight) ou l'arménien (occidental) » sont arrivées plus récemment. Dans le même ouvrage, Jean Sibille (2013, 54) explique que « toute langue est enracinée, historiquement et fonctionnellement, dans un sol ou dans une communauté, ou dans les deux. [...] Une langue qui n'est ni territoriale ni communautaire est une langue morte ». Refuser le principe de territorialité des langues autres que le français, qu'il s'agisse des langues dites régionales ou des langues issues de l'immigration, équivaut donc à

les « rejeter du côté des communautés et du communautarisme » (Sibille 2013, 54). Le Conseil constitutionnel, en déclarant que la promotion de langues autres que la langue française est inconstitutionnelle, considère donc que toute forme de revendication linguistique représente une menace communautariste potentielle pour la cohésion sociale qui est sensée garantir l'unité nationale.

Pourtant, comme le remarque le linguiste et sémioticien belge Jean-Marie Klinkenberg (2001, 177), une telle conception de la cohérence linguistique débouche sur la monoculture, et celle-ci pose un plus grand danger que le communautarisme puisqu'elle signifie que c'est la société dans son ensemble qui adopte une position de repli sur des « valeurs sûres » liée à une attitude nostalgique trahissant une incapacité à s'adapter. Le refus de ratifier la Charte par les gouvernements successifs de droite comme de gauche démontre que ce repli identitaire nationaliste s'est accentué dans les années 90, comme le constate Jean-Marie Woehrling (2013, 79 et 83–84):

A partir de 1992, le droit linguistique français est marqué par le souci de donner un statut juridique d'ensemble et se trouve de manière croissante dominé par des principes dogmatiques tirés de la Constitution, exprimant une obsession de la primauté de la langue française au regard des autres langues pratiquées en France, notamment les langues régionales. [...] Se fondant sur les principes constitutionnels d'égalité des citoyens et d'universalité de la République, le Conseil constitutionnel a, à partir de 1999, développé une jurisprudence qui limite considérablement les actions possibles en faveur des langues régionales [mettant ainsi la France] en marge du mouvement européen de sauvegarde de la diversité linguistique. [Or, en] exacerbant la fonction de la langue comme critère de l'unité de l'État, et de l'identité de la nation, on rend difficile l'affirmation d'une unité plus profonde sur une certaine conception du 'vouloir vivre ensemble'.

Cette suspicion de la diversité linguistique confond les différences régionales avec les différences ethniques associées à l'héritage culturel de ceux qui sont originaires des anciennes colonies. Assimiler cette première génération d'immigrants postcoloniaux et leurs descendants au sein de la société française a en effet constitué l'un des objectifs principaux du projet républicain, et la notion d'intégration promue par l'État français continue d'être considérée par les politiciens conservateurs et progressistes comme la meilleure antidote aux modèles nord-américains du multiculturalisme.

Dans *Identité, langue et nation*, Christian Lagarde (2008) examine la politique française d'assimilation culturelle et observe que le principe d'égalité des

citoyens qui sous-tend le discours républicain depuis la Révolution est en contradiction totale avec deux cents ans d'histoire coloniale française. Lagarde estime que l'inaptitude de la France à faire face à cette pesante histoire se manifeste par l'absence flagrante de mixité sociale et ethnoculturelle, ainsi que par le reniement de la diversité culturelle à travers la répression des langues et pratiques culturelles régionales. Il conclut avec cette question d'une provocatrice perspicacité: « Comment l'État-nation peut-il dénier avec intransigeance aux groupes qu'il englobe le droit de revendiquer ce qu'il s'arroge à lui-même? Au nom d'une antériorité? du pouvoir dominateur qu'il détient? » et suggère que les rapports de domination impliquent « une injonction de conformité [...] au modèle dominant [qui] suppose non seulement une acculturation à ce modèle, mais aussi une obligation — réelle dans l'imposition autoritaire, détournée à travers l'inculcation — de déculturation » (Lagarde 2008, 194–96). Comme le démontre Lebovics (2004), ce double processus d'acculturation et de déculturation fut élaboré dans les colonies puis adapté aux besoins de la métropole et employé par l'État dans le but de pacifier la province et de maîtriser l'audacieux régionalisme postcolonial des paysans du Larzac.

Si la promotion d'une culture nationale a été instrumentale à la domination des régions par l'État, le sacrifice de la diversité culturelle a permis à un nationalisme nourri d'intolérance et à une défense quasi-fanatique de la laïcité de prendre racine dans le paysage politique français, et la popularité croissante de la rhétorique néo-fasciste du Front national en a été le prix. Lebovics consacre un chapitre entier à l'influence de ce parti d'extrême droite sur la conception de plus en plus étroite de l'identité nationale. Depuis la publication de son livre en 2004, l'envergure de cette influence s'est considérablement amplifiée, comme le confirme les résultats des élections municipales et européennes de 2014, puis des élections régionales de 2015, et enfin l'accession de Marine Le Pen au second tour des élections présidentielles de 2017. La dirigeante du FN a obtenu 34% des voix, résultat sans précédent pour ce parti: « Jamais dans son histoire le Front national n'avait réuni autant de bulletins: près de 10,6 millions [...]. C'est très au-dessus de ses précédents records lors d'une présidentielle [...] et près du double des 5,52 millions de suffrages obtenus par Jean-Marie Le Pen en 2002 » (Sénécat, Vaudano, et Pommiers, 2017). Au cours de cette évolution, le FN, rebaptisé Rassemblement national en Juin 2018, est devenu le principal rival des forces politiques traditionnelles de droite et de gauche, s'élevant au rang d'un des trois plus puissants partis sur l'échiquier politique français.

Comment les acteurs culturels évoluant sur le territoire occitan réagissent-ils à la dangereuse montée des extrémismes politiques qui alimentent le repli identitaire nationaliste et stigmatisent toutes formes de diversité? Faisant le lien entre la dérive de certains membres du Félibrige en faveur de la collaboration sous le régime de Vichy et la forte représentation du Front national dans le sud-est de la France, [Cestor \(2005, 282–83 et 86\)](#) suggère que ce sont les tentatives d'appropriation culturelle de l'extrême droite qui ont incité les praticiens de la musique occitane

à se positionner politiquement [parce qu'ils] se sentent investis d'un rôle afin de défendre leur culture de toute dérive d'exclusion et d'enfermement. [. . .] En réaction [. . .] à ces formes de récupération, tous les chanteurs d'expression occitane sans exception [. . .] ont contesté les idées des partis d'extrême droite. Leur pratique, qui en elle-même prouve leur ouverture d'esprit puisqu'ils multiplient les échanges entre musiciens de diverses origines et de divers styles, nécessite l'accompagnement d'un discours politique justifiant leur rejet de tout extrémisme afin d'éviter le risque d'un détournement de leurs intentions.

Au cours de son travail de terrain, [Christophe Rulhes \(2000\)](#) a tenté de cerner les implications de ce positionnement politique en analysant le discours des acteurs culturels occitans, y compris de nombreux musiciens. Il en déduit que « l'ethnicité occitane » incarnée par ses interlocuteurs « n'est plus essentialiste ou primordialiste » comme cela a pu être le cas par le passé, mais exprime au contraire « une volonté nouvelle, différente du traditionalisme des années 50 ou des révoltes de 70 » ([Rulhes 2000, 167](#)). On peut cependant établir une relation entre les coalitions qui prirent forme au Larzac et le sentiment actuel d'appartenance à ce que Rulhes décrit comme « la vaste communauté des protestataires critiques, la 'grande famille' du contre-pouvoir international, contre le capitalisme et le libéralisme sauvage, contre l'économie monde et l'homogénéisation du marché culturel » ([ibid., 167](#)). Il donne notamment l'exemple de rencontres organisées à Toulouse par l'association OK-OC avec des Chefs amérindiens représentant les nations Kiowa et Ottawa de l'Oklahoma ([ibid., 167](#); voir [Drouilhet 2015](#)). Il souligne la dimension internationale de l'identité revendiquée par les Occitans qui privilégient le dialogue entre les minorités pour nourrir un sentiment de solidarité leur donnant plus d'efficacité et de visibilité: « Les Occitans et leurs alliés créent des institutions et des organismes officiels. Ces associations leur permettent de constituer des groupes de pression nationaux et internationaux, de se mesurer aux États et d'assurer

la création de lois internationales » même si la France, comme le démontre son refus de ratifier la Charte, conserve sa souveraineté au regard du droit international ([ibid., 168; 170 et 173](#)). Il conclut que « pour la majorité, l'ethnicité occitane est radicalement dynamique. Les racines, quoique respectées, étudiées et valorisées, font place à la créativité. Les influences proviennent d'horizons divers et multiples. Le nouvel Occitan se veut tolérant et 'pluri-culturel' », convaincu que « l'Occitanie plurielle » est désormais devenue « la seule chance de l'occitan » ([ibid., 184–185](#)). L'activité artistique occitane concilie donc tradition et modernité, ses productions culturelles se voulant accessibles et populaires bien que nouvelles et dérangementes, avec un secteur musical particulièrement actif qui utilise les valeurs fondamentales de la tradition occitane et puise son inspiration dans la pluralité des musiques du monde pour produire ce que Rulhes ([ibid., 191–192 et 194](#)), lui-même musicien, définit comme « le nouveau folklore imaginé », par l'entremise duquel les musiques traditionnelles du sud de la France ont pris différentes formes: musique populaire et festive, musique de création savante dont les inventions et improvisations sont en dialogue avec un fond traditionnel, et musique de danse et de tradition jouée dans les bals attirant amateurs et professionnels, y compris des collecteurs et ethnographes. Il est cependant important de rappeler, comme le fait [Cestor \(2005, 101 et 196\)](#), que « d'un point de vue sociologique toute formation identitaire est une construction, mais une 'construction' ne signifie pas 'invention' » et que, par conséquent, on ne peut pas dire que les musiciens d'expression occitane « s'inventent une culture », comme semble parfois le suggérer Rulhes, puisque malgré les ruptures générationnelles et linguistiques « ils s'appuient sur les traces d'une culture qui fut bien plus diffuse et populaire depuis le Moyen Age qu'elle ne l'était à la fin du XX^e siècle », et que s'ils étudient la tradition et s'en inspirent, c'est parce qu'ils considèrent que celle-ci peut constituer « une richesse, non un signe de négation de la modernité ».

Dans le livret du CD de son album intitulé *Sirventès, chants fougueux des pays d'Oc / Occitan Protest Songs*, [Manu Théron \(2014\)](#) remarque que la force créatrice de la poésie lyrique des troubadours leur permit de dénoncer les formes d'oppression religieuse et politique de leur époque. Le *sirventès* constitue en effet une critique de la société médiévale puisque « l'auteur s'y applique à détailler ce qu'il exècre de son siècle pour en condamner les abus ou les défaillances », fustigeant les travers des puissants et « s'en prenant même, au besoin, au Créateur et à ses représentants sur terre ». Le *sirventès* témoigne ainsi de la violence avec laquelle les croisés français, sous protection papale, exterminèrent les Cathares et

anéantirent une civilisation pour coloniser le territoire des pays d'oc au cours du XII^e et XIII^e siècles (Théron 2014). Dans un entretien avec Anne-Laure Lemancel au sujet de son nouvel album pour l'émission « Musiques du monde » diffusée par Radio France Internationale en 2015, Théron suggère que chanter en Occitan constitue un acte politique et une forme de résistance, et il ancre cette pratique dans l'histoire politique de l'Occitanie en faisant référence à trois moments historiques: la grève des viticulteurs de 1906–1907 dont les pancartes affichaient des revendications écrites en occitan, mais que Mistral refusa de soutenir; le mouvement Occitaniste dont certains des membres furent des héros de la résistance, alors que certains des Félibres furent séduits par la collaboration; et la décennie de résistance dans le Larzac, au cours de laquelle l'occitan est devenu « la langue de la première prise de conscience écologique, contre l'absurdité de l'hégémonie économique sur l'environnement » (Théron 2015). Il précise que cette résurgence de l'occitan « ne manifeste nul conformisme ni repli identitaire: il signe au contraire le moment d'une contestation, d'une évolution » (ibid.). L'album *Sirventès* s'inscrit donc dans cette lignée en puisant aux sources des traditions musicales méditerranéennes par le biais d'une collaboration artistique avec Grégory Dargent, qui travaille déjà dans ce domaine avec son groupe l'Hijâz'Car et qui joue de l'oud pour cet album, et avec le percussionniste palestinien Youssef Hbeisch que Théron a rencontré en Israël.

Dans son entretien pour Radio France Internationale, Théron explique que depuis trente ans, les musiques occidentales « cherchent des connexions, se mélangent avec des esthétiques orientales, arabes, etc. » et souligne que les troubadours avaient déjà établi, à leur époque, des rapports fructueux entre mondes chrétien et musulman comme en témoigne leur art musical, ce qu'il espère éclairer dans *Sirventès*, où « les percussions ancrent la métrique poétique; l'oud ramène à la modalité, et à ce que la musique européenne, écrite, a évacué depuis la fin de l'âge baroque: l'improvisation » (ibid.). Ces riches liens interculturels rendent donc caduques « les discours sur la soi-disant nature 'judéo-chrétienne' de l'Europe qu'essaie de définir la droite française, ou sur la nature uniquement musulmane du peuple arabe » (ibid.). *Sirventès* démontre ainsi que les pratiques musicales d'expression occitane peuvent incarner une forme d'autonomie culturelle collective, telle qu'on la définit par exemple dans l'ouvrage *Cultural autonomy: Frictions and connections* [Autonomie culturelle: Frictions et connexions] (Rethmann, Szeman, and Coleman 2010), c'est-à-dire une vision positive et solidaire de la diversité culturelle qui s'oppose au modèle dominant de la mondialisation néolibérale.

Dans un tel contexte, ma recherche incarnée [*embodied research*] qui consiste à (ré)apprendre les chants traditionnels occitans s'apparente à une forme radicale de revitalisation culturelle et de revalorisation d'une langue minoritaire, au nom d'une loyauté à la diversité allant à l'encontre de l'idéologie monoculturelle et unilinguiste sur laquelle repose la notion d'identité nationale prescrite par l'État français. Car il s'agit aujourd'hui de puiser aux sources de ce patrimoine culturel immatériel une énergie créatrice qui puisse servir de contrepoint à la ferveur nationaliste alimentée par les mouvements d'extrême droite et offrir une alternative à l'inquiétante résurgence de la xénophobie en France et à travers toute l'Europe. En m'associant aux chanteurs et musiciens cherchant aujourd'hui dans l'Occitanie « un esprit et une culture qui s'inscrivent dans une histoire ancienne, qui par-delà les oublis et les défaites, façonnent un territoire concret mais aussi imaginaire », pour reprendre les mots de l'altermondialiste occitan José Bové (2013, 6) qui fit ses armes au Larzac, je reconnais que l'originalité de l'Occitanie réside justement dans l'impossibilité de la concevoir en termes d'unité culturelle, échappant ainsi à l'emprise de la notion d'unité nationale, ce fantasme d'uniformité sur lequel est fondée le type de communauté imaginaire définie par Benedict Anderson (1983) dans son analyse de l'émergence des nations. J'affirme aussi par mon apprentissage des chants traditionnels d'expression occitane que leur dimension performative est liée à la transmission d'une connaissance orale enracinée dans la mémoire du corps, donc toujours en devenir; et que la notion de tradition qui la sous-tend est interculturelle de par sa généalogie cosmopolite, donc constamment sujette à (ré)interprétation puisqu'il s'agit de lui donner une fonction qui dépasse les objectifs du simple revivalisme, afin de revendiquer une identité culturelle hybride à la fois méditerranéenne, européenne, et transnationale.

Virginie Magnat, *University of British Columbia, UBC's Okanagan Campus, Faculty of Creative and Critical Studies, 1148 Research Road, Kelowna, BC V1V 1V7, Email address: virginie.magnat@ubc.ca*

Références bibliographiques

- Absolon (Minogiizhigokwe), Kathleen E., 2012. *Kaandowissin: How We Come to Know* [Kaandowissin: Notre manière de savoir]. Halifax et Winnipeg, Fernwood.
- Agence France-Presse, 2017. « Alpes-Maritimes: une chanson arabo-andalouse provoque une polémique dans un collège », *Liberation*, 8 décembre 2017. http://www.liberation.fr/france/2017/12/08/alpes-maritimes-une-chanson-arabo-andalouse-provoque-une-polemique-dans-un-college_1615344.

- Anderson, Benedict, 2006. *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism* [*L'Imaginaire national: Réflexions sur l'origine et l'essor du nationalisme*]. [1983]. London et New York, Verso.
- Battiste, Marie, 2013. *Decolonizing Education: Nourishing the Learning Spirit* [*Décoloniser l'Éducation: Nourrir l'esprit en enseignant*]. Saskatoon, SK, Purich.
- Bec-Gauzit, Éliane, 2004. « Réception de la chanson occitane de tradition orale au XX^{ème} siècle » In C. Torrelles et M.-J. Verny (dir.), *Contes e cants: Les recueils de littérature orale en pays d'oc, XIX^e et XX^e siècles*, p. 191-210. Montpellier, Presses universitaires de la Méditerranée.
- Boissière, Pèire, 2016. Entretien avec Virginie Magnat. Gavaudun, France, 18 juillet, 2016.
- Bourdieu, Pierre, 1982. *Ce que parler veut dire: L'économie des échanges linguistiques*. Paris, Fayard.
- Bové, José, 2013. Préface. In G. de Sède, *Sept cents ans de révoltes occitanes*. [1982], p. 5-6. Villeveyrac, Le Papillon Rouge.
- Cestor, Elisabeth, 2005. *Les musiques particularistes: Chanter la langue d'oc en Provence à la fin du XX^e siècle*. Paris, LHarmattan.
- Charles-Dominique, Luc, et Yves de France (dir.), 2009. *L'Ethnomusicologie de la France: De « l'ancienne civilisation paysanne » à la globalisation*. Paris, LHarmattan.
- Conquergood, Dwight, 2013. *Cultural Struggles: Performance, Ethnography, Praxis* [Luttes culturelles: Performance, ethnographie, praxis]. Ann Arbor, The University of Michigan Press.
- de Sède, Gérard, 2013. *Sept cents ans de révoltes occitanes*. [1982]. Villeveyrac, Le Papillon Rouge.
- Drouilhet, Jean-Claude, 2015. *Du Missouri à Montauban: L'Incroyable odyssée des Osages perdus - 1827-1830 . . . et la suite*. Angeville, Editions La Brochure.
- Étay, Françoise, 2009. « Las chançons del temps de mon grand-paire » — Les chansons du temps de mon grand-père ». In L. Charles-Dominique et Y. De France (dir.), *L'Ethnomusicologie de la France: De « l'ancienne civilisation paysanne » à la globalisation*, p. 221-234. Paris, LHarmattan.
- Hagège, Claude, 1992. *Le Souffle de la langue: Voies et destins des parlers d'Europe*. Paris, Odile Jacob.
- Klinkenberg, Jean-Marie, 2001. *La langue et le citoyen. Pour une autre politique de la langue française*. Paris, Presses universitaires de France.
- Kovach, Magaret, 2009. *Indigenous Methodologies: Characteristics, Conversations, and Contexts* [*Méthodologies autochtones: Caractéristiques, conversations et contextes*]. Toronto, University of Toronto Press.
- Kremnitz, Georg (dir.), 2013. *Histoire sociale des langues de France*. Rennes, Presses universitaires de Rennes.
- Labouysse, Georges, 2007. *Histoire de France: L'Imposture! Mensonges et manipulations de l'histoire officielle*. Puylaurens, Institut d'Études Occitanes.
- Lagarde, Christian, 2008. *Identité, langue et nation: Qu'est-ce qui se joue avec les langues?* Canet, Trabucaire.
- Lagarde, Paul, 2011. *La nationalité française*. Paris, Dalloz.
- Lebovics, Herman, 2004. *Bringing the Empire Back: France in the Global Age [Faire revenir l'Empire: La France à l'ère de la mondialisation]*. Durham et London, Duke University Press.
- Lespoux, Yan, 2015. « Illusions et tentations: La requête des félibres et occitanistes au Maréchal Pétain (1940) ». In W. Pfeffer et J. Thomas (dir.), *Nouvelles recherches en domaine occitan: Approches interdisciplinaires. Colloque de l'Association internationale d'études occitanes, Albi, 11 & 12 juin 2009*, p. 341-354. Turnhout, Belgique, Brepols.
- Madison, D. Soyini, 2012. *Critical Ethnography: Method, Ethics, and Performance* [*Ethnographie critique: Méthode, éthique, et performance*]. Los Angeles, Sage.
- Magnat, Virginie, 2014. « Transmission de la connaissance et de la mémoire culturelles dans la performance de chants traditionnels ». In M. Desroches, S. Stevance, and S. Lacasse (dir.), *Quand la musique prends corps*, p. 329-344. Montréal, Presses de l'Université de Montréal.
- Magrini, Tullia, 2003. *Music and Gender: Perspectives from the Mediterranean* [Musique et études de genres: Perspectives méditerranéennes]. Chicago, University of Chicago Press.
- Milhé, Colette, 2011. *Comment je suis devenue anthropologue et occitane. Le travail d'enquête: la singularité d'une expérience*. Lormont, Le Bord de l'Eau.
- Mussot-Goulard, Renée, 1978. *Les Occitans, un mythe?* Paris, Albin Michel.
- Rethmann, Petra, Imre Szeman, et William D. Coleman (dir.), 2010. *Cultural Autonomy: Frictions and Connections* [Autonomie culturelle: Frictions et connexions]. Vancouver et Toronto, University of British Columbia Press.
- Rulhes, Christophe, 2000. *Les Occitans imaginés: Ethnicité et prophétisme occitans*. Puylaurens, Institut d'Études Occitanes.
- Schreuerdec, Milan, 2017. « Catalan Separatists Want Independence. Who Else? », *New York Times*, 12 décembre 2017. <https://www.nytimes.com/2017/12/17/world/europe/catalonia-independence-europe.html>.
- Sénécat, Andrien, Maxime Vaudano, et Eléa Pommiers, 2017. « Le second tour de la présidentielle en chiffres », *Le Monde*, 7 mai 2017. https://www.lemonde.fr/les-decodeurs/article/2017/05/07/le-second-tour-de-la-presidentielle-2017-en-8-chiffres_5123931_4355770.html.
- Sibille, Jean, 2013. « La notion de langues de France, son contenu et ses limites ». In G. Kremnitz (dir.), *Histoire sociale des langues de France*, p. 45-60. Rennes, Presses Universitaires de Rennes.
- Surre-Garcia, Alem, 2005. *Au-delà des rives: Les Orientés d'Occitanie. De la fondation de Marseille à l'expulsion des juifs du royaume de France*. Paris, Editions Dervy.
- Tautil, Gérard, 2011. *Robert Lafont et l'occitanisme politique*. Gardonne, fédérop.
- Taylor, Diana, 2003. *The Archive and the Repertoire: Performing Cultural Memory in the Americas* [L'Archive et le répertoire: Performance de la mémoire culturelle dans les Amériques]. L. Durham, Duke University Press.
- Taylor, Diana, 2008. « Performance and Intangible Cultural Heritage » [« Performance et patrimoine culturel immatériel »]. In Tracy C. Davis (dir.), *The Cambridge Companion to Performance Studies*, p. 91-104. Cambridge et New York, Cambridge University Press.
- . 2016. « Saving the 'Live'? Re-Performance and Intangible Cultural Heritage » [« Sauvegarder le Live? »]

- Re-performance et patrimoine culturel immatériel »], *Études Anglaises* (69/2): 149–161.
- Tenzer, Michael, et John Roeder (dir.), 2011. *Analytical and Cross-Cultural Studies in World Music* [Études analytiques et interculturelles des musiques du monde]. Oxford, Oxford University Press.
- Théron, Manu, 2014. *Sirventés, chants fougueux des pays d’Oc / Occitan Protest Songs*. Chant: Manu Théron, percussions: Youssef Hbeisch, oud: Grégory Dargent. CD produit par Accords Croisés. Arles, Harmonia Mundi.
- , 2015. « Manu Théron, à la lumière des troubadours - Les *Sirventés*, chants fougueux des pays d’Oc ». Entretien avec Anne-Laure Lemancel. Radio France Internationale, Musiques du monde.
- 23 janvier, 2015. <http://www.rfmusique.com/actu-musique/musiques-monde/album/20150123-manu-theron-sirventes>.
- Vidal, Xavier, 2015. « Xavier Vidal : un fort en DEM ». Entretien avec Dominique Regef. *Pastel*, 6 mars 2015. <http://www.pastel-revue-musique.org/search/label/Pratiques>.
- Wilson, Shawn, 2008. *Research is Ceremony: Indigenous Research Methods [La Recherche est cérémonie: Méthodes de recherche autochtones]*. Halifax et Winnipeg, Fernwood.
- Woehrling, Jean-Marie, 2013. « Histoire du droit des langues en France ». In G. Kremnitz (dir.), *Histoire sociale des langues de France*, p. 71–88. Rennes, Presses Universitaires de Rennes.
-