BULLETIN du MUSÉE

BAYONNE

1er SEMESTRE 2008

n°171

Bulletin semestriel N° 171 - ISSN : 1148-8395

Edition et Abonnements : Société des Amis du Musée Basque - Château-Neuf - 64100 Bayonne - Tél : 05 59 25 45 84 - samb.baiona@wanadoo.fr - www.samb-baiona.net.
Directeur de la publication : Michel DUVERT - Comité de rédaction : Patrick AHETZ-ETCHEBER, Jean-Marie AYNAUD, Jacques BATTESTI, Frédéric BAUDUER, Jacques BLOT, Mano CURUTCHARRY, Denis DEDIEU, Frédéric DUHART, Michel DUVERT, Philippe ETCHEGOYHEN, Jean-Pierre GACON, Isaure GRATACOS, Jean HARITSCHELHAR, Jean-Louis HIRIBARREN, Albert IRON, Claude LABAT, Jean-Claude LARRONDE, Claudine LERALU, Kristian LIET, Anne OUKHEMANOU, Olivier RIBETON, Etienne ROUSSEAU-PLOTTO.
Composition et Impression : Imprimerie du Labourd.
Dépôt légal : 1er semestre 2008.
Rédaction : Les recommandations aux auteurs sont envoyées à la demande.

Les articles publiés dans le Bulletin restent l'œuvre exclusive et personnelle de leurs signataires. Le Comité de rédaction n'est pas nécessairement solidaire des théories ou opinions qu'ils expriment. Il est interdit de reproduire intégralement ou partiellement sur quelque support que ce soit le présent ouvrage sans autorisation de l'éditeur (loi du 11 mai 1957, art. 40-41 ; Code pénal, art. 425).

Euskal Museoaren Adixkideak
Société des Amis du Musée Basque

Musée Basque et de l'histoire de Bayonne
Euskal Museoa

Bayonne

Pyrenees Atlantiques
Conseil General

944.79
BOL

MUSEUM
HISTOIRE
NATURELLE

Don du Muséum
La Médiathèque
oct. 2010

SOMMAIRE

3 LES BOHÉMIENS EN SOULE
- Philippe Etchegoyen -

27 LA DISPARITION DU PREMIER VOISIN : SYSTÈME À MAISON ET INSTITUTION VICINALE EN PAYS BASQUE NORD
- Claude Mercier -

61 LA CHASSE À LA PALOMBE AUX FILETS VERTICAUX (PANTIÈRES) : UNE ACTIVITÉ PARTICULIÈRE DE L'OUEST PYRÉNÉEN
- Frédéric Bauduer -

75 MOBILIER BASQUE : REGARDS CONTEMPORAINS SUR L'IDENTITÉ
- Jacques Battesti -

79 L'ÉRUDIT ANDRÉ GRIMARD ET LES ARMOIRIES DE LA VILLE DE BAYONNE
- Olivier Ribeton -

89 PLANCHES COULEUR

BIBLIOTHÈQUE
BAYONNE
MÉDIATHÈQUE

LES BOHÉMIENS EN SOULE

Philippe ETCHEGOYEN

Résumé :
À partir de l'image qu'en donnent la mascarade souletine et la pastorale, à travers les souvenirs des témoins et leurs propres récits, le présent article essaie de situer les bohémiens dans la société souletine au moment (autour de 1960) où ils ont abandonné leur mode de vie particulier et se sont fondus dans les communautés villageoises. L'article essaie aussi de rassembler des éléments de leur dialecte particulier, le *erromintxel*, qui a lui aussi disparu à la même époque.

Laburpena :
Zuberotar makaradatik, pastoraletik, zaharren eta beren oihortzapenetarik partitzez, artikulu hunek nahi luke errakatsi zoin zen buhameren lekua zuberoan 1960 altean. Urte haietan, buhamek utzi zuten beren bizitzeko moldea eta urtu ziren zuberotaren artean. Artikulu huntan bildu ditugu ber urtetan galdu den buhamen lenguajetik (Erromintxeletik) batzen diren hitzak.

MOTS CLÉS
Bohémiens, Gitans, mascarade, pastorale, braconnage, *erromintxel.*

Hitz-gakoak
Buhameak, Jitanoak, maxkarada, pastorala, eskuz arrantxüka, erromintxela.

Ce groupe original faisait partie de la société souletine sans en partager les codes ; les bohémiens n'ont renoncé à leur mode de vie et à leur identité que depuis quelques décennies. Ils vivaient dans un certain nombre de villages situés généralement dans la vallée du Saison ; leur habitat n'était jamais très éloigné du gave dont ils tiraient une part notable de leurs ressources. Nous essayons ici de présenter une photographie de cette société telle qu'elle était juste avant sa disparition au début des années 1960.

LA REPRÉSENTATION DES BOHÉMIENS DANS LA MASCARADE ET LA PASTORALE

Les bohémiens ont eu dans la société souletine une image très marquée dont la mascarade souletine donne une première idée. Les *buhame* de la mascarade forment un groupe différent de celui des chaudronniers par leur tenue et leur comportement. Comme eux, ils font partie de la contre-société des *beltz* mais les deux groupes sont nettement séparés et identifiés comme tels. Les tenues, les accessoires et les discours sont bien différenciés.

Les bohémiens y apparaissent comme ivrognes et bagarreurs, vantards et menteurs, paresseux et voleurs ; ils menacent le public avec leurs sabres en bois. Leurs tenues bariolées et extravagantes contrastent avec les longs manteaux noirs des chaudronniers. Une *buhamina* (bohémienne) figure parfois dans le groupe : provocante et excentrique, elle symbolise la liberté de mœurs des bohémiens. Sous le commandement de leur chef (*buhame jauna*) ils forment une tribu indisciplinée et bruyante plus proche de Tartarin que de bandits de grands chemins. Leurs règles de vie, définies par le *buhame jaun*, sont celles d'une contre société qui autorise tout ce qui est interdit ailleurs et interdit ce qui est obligatoire dans la société normale. [1]

Les discours de *Kabana* [2] et ceux du *buhame jaun* diffèrent assez nettement. *Kabana* axe son discours sur la satire du village ou des villages voisins : les chaudronniers sont des sédentaires. Celui du *buhame jaun*, est basé sur le récit de leurs voyages : la satire s'organise autour de ceux-ci, s'étend à des régions lointaines et même, de nos jours, au monde entier : les bohémiens de la mascarade sont des nomades.

Pier Pol Berçaits [3] a introduit des bohémiens dans la pastorale Ramuntxo et leur a donné des caractéristiques qui vont dans le même sens. Ce sont des voyageurs vantards et volontiers sarcastiques qui colportent les nouvelles de village en village. Ils font partie du groupe des chrétiens et non de celui des turcs. La musique qui accompagne leurs scènes est très différente des autres par son rythme et sa

"couleur" très orientale. Pier Pol Berçaits avait commandé pour eux une composition originale au groupe de musiciens de Jose Blanzaco. Leur démarche chaloupée qui a scandalisé quelques puristes est aussi éloignée de la solennité de celle des chrétiens que de la brutalité de celle des turcs.

L'image des bohémiens donnée par ces représentations populaires est donc celle de nomades, marginaux mais intégrés, plus proches du "tigre de papier" que de l'ogre ; ils ne respectent aucun code de la société dans laquelle ils vivent mais ne représentent pas un danger sérieux pour elle. D'où une certaine sympathie sous-jacente envers les membres de cette contre-société atypique.

LES BOHÉMIENS : UN GROUPE ETHNIQUE OU UN MODE DE VIE ?

On dira de quelqu'un qu'il est de *buhame arraza* ce qui suppose que les bohémiens sont définis comme membres d'un groupe ethnique différent. Cependant, on dira aussi de quelqu'un qu'il "est entré en buhamerie" (*buhameguan sartü*) comme on dirait de quelqu'un qu'il entre en religion. On peut aussi sortir du groupe, (*buhamegua utzi dü* / il a abandonné la vie de bohémien) mais on reste bohémien, du moins à la première génération.

La notion de mode de vie est donc aussi importante que l'appartenance au groupe ethnique car un non bohémien qui adopte leur mode de vie est perçu comme tel et ses enfants seront considérés comme des bohémiens à part entière. Le bohémien qui abandonne le mode de vie de son groupe reste, certes, de *buhame arraza* mais ce qualificatif disparaît pour les générations suivantes, surtout si l'abandon de ce mode de vie est associé à un mariage hors du groupe.

Qui sont-ils ?

Leur origine a donné lieu à bien des propositions : descendants des cagots pour les uns, descendants de gitans sédentarisés pour les autres, il semble que certaines de ces hypothèses ne reposent que sur des opinions non étayées.

Jacques de Bela [4] parle longuement des bohémiens dans ses écrits et distingue nettement (et longuement !!!) bohémiens et cagots. Ses élucubrations scientifico-historiques sont datées mais elles nous indiquent que la distinction était très nette dès le XVI[e] siècle entre bohémiens et cagots. Ses écrits sont aussi le témoignage de leur présence très ancienne en Soule puisqu'il fait remonter leur arrivée à un passé mythique. Il y a 400 ans, ils étaient déjà considérés comme des sédentaires

installés en Soule depuis plusieurs siècles.

Cependant, une piste intéressante est celle de leur parler particulier qu'ils nommaient eux-mêmes *erromintxela*. Ce dialecte emploie les structures du basque avec un vocabulaire spécifique. Ils diront par exemple *mautzen haït* pour "je te tue". La liste publiée en annexe comprend plus de 200 mots et m'a été confiée par le père **Junes Casenave-Harigile** qui ne se souvenait pas de sa provenance. La vérification directe de ces mots est difficile ; les descendants des bohémiens qui s'en souviennent sont rares et ne veulent pas en parler car ils rejettent leur passé [5].

Gure Herria [6] a publié une liste de mots employés par des bohémiens de Basse-Navarre : ceux-ci diffèrent parfois de ceux de la liste précédente mais on y trouve beaucoup de ressemblances. Les mots dont se souviennent les rares témoins qui en connaissent, recoupent eux aussi ceux de la liste.

Le **dictionnaire du père Lhande** [7] (1926) confirme également cette liste. Cependant, il attribue aux mots une origine bohémienne (boh) en début de dictionnaire et une origine gitane (git) vers la fin. La raison la plus probable est que l'auteur a employé les deux termes pour désigner la même chose. Il est en effet peu probable que le père Lhande ait étudié le vocabulaire des gitans, nomades peu nombreux à circuler en Soule. Il est encore moins probable que, par une extraordinaire coïncidence, les mots bohémiens commencent majoritairement par les premières lettres de l'alphabet et ceux des gitans par les dernières.

Tout laisse penser que cette liste correspond bien au langage employé par les bohémiens de Soule. Grâce au travail de **Nicole Lougarot** on peut comparer ce vocabulaire à celui des gitans. Le mot *erromintxel* fait en effet penser aux Romanichels.

Le rapprochement des deux vocabulaires ne laisse que peu de doutes sur leur origine commune. (cf. Annexe)

Les bohémiens sont donc très probablement les descendants d'une population d'origine gitane arrivée et installée en Pays Basque et notamment en Soule depuis plusieurs siècles et sans doute quelque peu métissée. Elle a pu être complétée par des apports de bohémiens "manechs" arrivés plus récemment qui ont gardé leur parler et leur accent bas-navarrais. Du fait de sa marginalisation, cette population s'est trouvée dans l'impossibilité de s'intégrer pleinement dans la société souletine, mais elle y a conservé un mode de vie particulier et une place originale.

Comment et pourquoi cette population a-t-elle pu conserver sa langue (ou du moins certains de ses éléments) pendant plus d'un demi millénaire et l'abandonner complètement en l'espace d'une génération ?

Comment se fait-il que les bohémiens aient conservé le vocabulaire gitan mais aient abandonné tous les autres aspects de la culture de leurs ancêtres, en particulier dans le domaine musical ?

Leur réputation

À peu près tous les écrits qui parlent des bohémiens en donnent une image très négative. Mais ces écrits viennent soit de l'administration, soit d'auteurs qui ne voient la société souletine que de très loin et la connaissent bien mal quand ils la connaissent. Ces écrits reproduisent l'opinion générale et ne reposent pas sur des enquêtes locales. Ils confondent souvent bohémiens, gitans et cagots. Comme les autres marginaux, les bohémiens sont souvent visés par les circulaires et arrêtés administratifs qui les accusent d'être des fauteurs de troubles ; ces bohémiens ne sont-ils pas des boucs émissaires très commodes pour assumer la responsabilité des "émotions" populaires ? Après tout, le procédé continue à être utilisé de nos jours pour expliquer les manifestations et les troubles par l'action de groupes occultes dont les visées varient selon les phantasmes dominants de l'époque : cinquième colonne, bolcheviks, maoïstes, séparatistes, islamistes etc.

Quelle était, dans le passé, l'image réelle de "cette race sans foi ni loi, qui ne demande sa vie qu'au mensonge et au vol..." ? [8] Il nous sera difficile de le savoir et nous nous contenterons donc de parler de cette image à une époque plus récente pour laquelle les témoignages directs existent encore.

Les habitants se plaignaient souvent des bohémiens, de leurs larcins et des bagarres qu'ils provoquaient. Aux dires des témoins, ils se battaient surtout entre eux et pouvaient parfois être violents. Mais il ne faut pas oublier que les bagarres étaient très fréquentes en Soule comme dans tout le Pays Basque [9]. Le dialogue souvent cité entre un père et son fils de retour du marché l'indique bien :

- *Izan dea bilhaxkarik ? (Y* a-t-il eu des bagarres *?)*
- *Ez (*Non*)*
- *Merkatü Txarra ordin ! (*Triste marché !...*)*

En 1802, le préfet des Basses-Pyrénées prend une décision de déportation de tous les bohémiens des arrondissements de Bayonne et de Mauléon en raison des troubles et des bagarres dont ils sont responsables. Jean-Marie Régnier [10] signale que le nombre de bohémiens souletins déportés fut très faible et donne deux raisons possibles : leur faible nombre dans la vallée ou le peu de zèle des autorités chargées d'appliquer cette mesure. D'autres marginaux, peu nombreux il est vrai, n'étaient pas classés parmi les bohémiens alors que leur mode de vie était assez semblable et qu'ils s'associaient souvent à leurs beuveries. Les estimations sont difficiles car il s'agit d'un groupe mouvant. Les naissances sont nombreuses mais certains enfants sont retirés à leurs parents par les services sociaux. On peut estimer que leur nombre tourne autour de la centaine de personnes ; il s'agit donc d'une communauté numériquement peu importante, même à l'échelle de la vallée.

Leur mode de vie

Dans les années 1940, ils formaient un groupe bien identifié, réparti entre plusieurs villages s'échelonnant essentiellement le long de la vallée moyenne du gave qui leur fournissait l'essentiel des produits nécessaires à leur industrie. À partir de l'osier sauvage (*zumia*) ils fabriquaient des paniers qu'ils vendaient aux habitants de la vallée, paniers de formes et de contenances diverses mais qui peuvent se classer, pour l'essentiel en quelques catégories classiques :

- *Xaxkiak* : paniers ronds à fond plat ayant environ 75 cm de hauteur et 1 m de diamètre. Ce type, très utilisé pour la récolte du maïs, était très souvent fait de rubans de bois de châtaignier tressés, ce qui rendait le panier plus solide et permettait de supporter des charges importantes. Il était aussi fabriqué à partir de l'osier sauvage tressé.
- *Zehar zariak* : paniers ovales peu profonds (25 cm) utilisés en particulier au moment du pêle-porc pour y déposer la viande ; ils étaient dans ce cas, tapissés par un linge blanc. Les deux diamètres de ce type de paniers étaient d'environ 1 m et 1,20 m.
- *Esku zariak* : paniers classiques à usages diversifiés, plus petits que les précédents et pourvus d'une anse.

Ils fabriquaient et vendaient aussi des balais de bruyère (Gilbreth *erhartzak* ou *ilhar erhatzak*). Les branches de bruyère étaient récoltées sur les collines et utilisées après séchage. Par contre, ils n'étaient généralement ni rémouleurs ni chaudronniers [11]. Les gitans de passage ou quelques marginaux autres que les *buhame* s'en chargeaient. Leur ressource essentielle était le braconnage. Les méthodes étaient adaptées aux conditions. Le plus souvent, ils utilisaient *arra mahankak* [12] mais aussi, sur le gave, un filet dérivant plus long. Quoiqu'ils s'en défendent, ils utilisaient aussi l'eau de javel qui tuait beaucoup de truites mais leur permettait de faire une pêche importante sans trop se fatiguer. Pour les anguilles, ils plaçaient des cordeaux le soir et venaient les relever le lendemain matin [13]. Ils pêchaient dans le gave ou les ruisseaux et vendaient leur production aux particuliers et aux auberges. Ils travaillaient le plus souvent sur commande et essayaient d'obtenir sous une forme ou sous une autre (argent ou denrées alimentaires) des avances sur une livraison qui n'était pas toujours effectuée [14].

Les histoires de braconnage sont innombrables, celles de leurs démêlés avec les gardes et les gendarmes aussi [15]. Fatalitas, pris en flagrant délit par un garde qui le menace de son arme, la lui arrache et s'échappe. Une autre fois, il pousse le garde dans l'eau pour s'enfuir. Il avait cependant, contrairement à ses collègues, la

réputation de respecter les délais et les conditions de livraison ; "on pouvait compter sur lui" se souvient un ancien.

Autre histoire qui donne une idée du sens de la répartie des bohémiens : à un restaurateur qui se plaint du prix demandé, Potiko répond : *"TVA horrek ehaiten gütik"* (cette TVA nous tue).

La mendicité était associée à la vente de ces produits mais elle pouvait aussi en être séparée ; pour certains d'entre eux et surtout pour les femmes, elle était l'activité essentielle et presque unique. Elle n'était jamais agressive ; le bohémien recevait une aumône et donnait des nouvelles. Pier Pol Berçaits [16] a souligné à juste titre le rôle des bohémiens dans ce domaine. L'échange de nouvelles (*berrikatzia*) était très importante, surtout pour les maîtresses de maison âgées (*Etxekoandere zahar*) qui n'avaient ni le loisir ni peut-être le goût d'aller au marché. Vers la même période, mon père râlait en vain contre ma mère : il préférait le vin de Lacroutz de Navarrenx mais ma mère achetait toujours le vin à Hastoy de Tardets car "le représentant de Hastoy lui donnait des nouvelles du pays".

Les bohémiens ont toujours été accusés de chapardage en Soule comme ailleurs ; il y a certes une part de vérité dans ces accusations mais aussi une part d'exagération. Il était commode de les accuser de vols commis par d'autres ; les bohémiens eux-mêmes avaient parfaitement conscience de cette réputation comme le montre ce court dialogue avec un villageois qui commentait leur départ de la commune :

- *Ordian, buhameak juaiten zizkük ?* (Alors, les bohémiens nous quittent ?)
- *Bai, bena uhuinak batzen zaitzie !* (Oui, mais les voleurs vous restent !)

L'alimentation des bohémiens avait, elle aussi de quoi surprendre car ils avaient des goûts alimentaires bien spécifiques. Ils se nourrissaient de hérissons [17] écorchés vivants et d'écureuils, d'escargots qu'ils faisaient cuire devant le feu mais aussi de tout ce qu'ils pouvaient trouver. Ils mangeaient éventuellement le produit de leur pêche mais préféraient vendre les truites. La mendicité et le chapardage leur procuraient également une partie de leur alimentation. La faim devait être pour eux une compagne habituelle car ils n'hésitaient pas, en cas de besoin, à déterrer des animaux morts pour les manger.

Ils vivaient au jour le jour et tout leur argent était destiné à l'achat de vin. Leurs beuveries qui se terminaient souvent en disputes violentes sont les premiers souvenirs évoqués par les témoins qui les ont connus. Les *sabai* [18] de bien des auberges hospitalières leur ont souvent servi de gîte et de salle de dégrisement lorsqu'ils étaient incapables de rejoindre leur logis. La maîtresse de maison de l'auberge Etxandi de Menditte leur confisquait briquets et tabac avant de les autoriser à dormir dans son grenier à foin.

De nombreuses histoires concernent leurs démêlés avec la justice. Les témoins prétendent qu'ils commettaient volontairement des petits délits en automne pour "passer l'hiver au chaud". Encore deux histoires attribuées à Potiko (On ne prête qu'aux riches) :

- Le juge : "On vous voit souvent ici Monsieur."
- Potiko : "Chaque fois que j'y suis, vous y êtes aussi Monsieur le juge."

Une autre fois :

- Le juge : "J'en ai assez de vous voir."
- Potiko : "C'est vous qui m'avez appelé Monsieur le juge."

L'endogamie dominait mais n'était pas exclusive : un bohémien se mariait généralement avec une bohémienne. Cependant, on trouve des cas d'unions hors du groupe. Le fondateur d'une famille installée à Etchebar, n'était pas d'origine bohémienne mais sa femme l'était ; ils eurent 24 enfants dont une bonne partie garda le mode de vie *buhame* [19] du moins dans un premier temps. D'autres unions mixtes ont eu pour conséquence l'abandon de ce mode de vie : la famille a abandonné *buhamegua*. C'était en particulier le cas d'un couple de Tardets qui travaillait comme tout le monde mais n'avait pas renoncé à la boisson pour autant. Il faut cependant reconnaître que, si les bohémiens étaient généralement des ivrognes, ils n'étaient pas les seuls ; certains honorables *Etxeko Jaun* n'avaient rien à leur envier dans ce domaine. Enfin, on a aussi quelques exemples de mariages permettant l'arrivée dans une ferme d'une *etxeko andere* d'origine bohémienne. Elle s'est parfaitement installée dans son nouveau statut.

Ces bohémiens, contrairement aux autres habitants de la vallée, ne respectaient pas les préceptes religieux. Le curé fermait pudiquement les yeux sur le comportement de ces drôles de paroissiens qui pouvaient se permettre des écarts qui auraient attiré les foudres de l'église sur la tête de tout autre villageois. Même s'ils ne fréquentaient pratiquement jamais l'église, leurs enfants étaient le plus souvent catéchisés et faisaient leur communion solennelle. Les secours de la religion ne leur étaient pas refusés. L'église ne les rejetait pas mais avait renoncé à les ramener dans "le droit chemin".

LES BOHÉMIENS VUS PAR LES SOULETINS

Pour les habitants de la vallée, le bohémien est parfaitement identifié par son mode de vie et par le groupe dont il est issu. Chacun des groupes est vu comme une "tribu" désignée comme telle par le nom de famille suivi du qualificatif *eria* (groupe familial au sens large). On parlera de "Laplace *eria*" ou de "Hillot *eria*".

Assez curieusement, il semble que les bohémiens qui parlent le bas-navarrais

sont identifiés par leur nom et leur prénom tandis que les bohémiens qui parlent souletin sont désignés soit par leur surnom, ce qui est le cas le plus fréquent, soit par leur prénom, suivi du qualificatif de *buhame*. On parlera de *Maiza Berriets* (parler bas navarrais) mais de *Juhane Buhame* ou de *Igantentsa* (parler souletin). Il ne s'agit là que d'une remarque sur les désignations les plus fréquentes et on trouvera sans doute bien des exceptions. On peut cependant remarquer que les bohémiens parlant souletin sont plutôt localisés à Ordiarp et Garindein tandis que les bohémiens à l'accent bas-navarrais habitent la région de Tardets. Il se peut donc que ces différences de mode de désignation viennent des villages qu'ils habitent. Mais dans un même village, fréquenté par les uns et les autres, on respectera ces modes de désignation différents. La question se pose de savoir si les souletins ne souhaitaient pas éviter des confusions entre les familles de bohémiens et les autres en ayant recours à des modes de désignation spécifiques et explicites pour bien distinguer les *buhame* parlant souletin des habitants "normaux" [20].

Les habitants de la vallée les voyaient rarement comme des individus dangereux. Certes, il y avait des exceptions et en particulier celle de Fatalitas qui l'était effectivement, car il lui arrivait d'attaquer les gens pour les dépouiller. Mais, même dans son cas, le patron de l'auberge d'Idaux n'hésita pas à le ramener de force chez lui au moment où il préparait une agression, à exiger qu'il pose son couteau sur la table et à lui flanquer une raclée pour lui enlever l'envie de recommencer. Même Fatalitas ne faisait pas peur à un homme déterminé. Les habitants les tenaient à l'œil pour éviter des vols [21] mais les acceptaient assez bien ; ils faisaient partie du décor et pouvaient être utiles à l'occasion. On commerçait avec eux, on leur commandait des truites pour une fête ou un repas de famille si on n'était pas soi-même braconnier et on profitait de leur passage pour échanger des nouvelles. La mendicité était très bien acceptée car il s'agissait d'un échange : un don en échange de nouvelles ou de services divers tels que la vente de paniers, de balais ou même de truites pour un repas de famille.

Ils avaient aussi une solide réputation de paresse car leur mode de vie impliquait un refus total de tout travail régulier "normal" [22]. Une plaisanterie courante à l'époque où la récolte des châtaignes provoquait quelques accidents nous le rappelle : *Entzün düzieia seküla aphez bat edo buhame bat gaztañatzetik eroririk*" (N'avez-vous jamais entendu parler d'un curé ou d'un bohémien tombé du châtaignier ?).

Une autre anecdote résume à la fois leur paresse assumée et leur place qui n'est pas celle d'un groupe méprisé et rejeté car leur humour s'exerce le plus souvent au détriment des villageois qui l'acceptent d'ailleurs fort bien. Un *buhame jaun* est interpellé au passage par un *etxeko jaun* débordé de travail :

- *Hi adinik hoberenin hor auher eta ni leherreginik bedakan !* (Toi, dans la fleur

de l'âge tu ne fais rien alors que je suis débordé de travail avec les foins !)

- *Nahi badük lagüntzen haït, bena lehenik behar diat askaltü.* (Si tu veux, je vais t'aider mais il faut que je mange quelque chose d'abord)

- *Maddy, Eman izozü askai buxi bat !* (Marie, donne-lui quelque chose à manger !)

Après un bon déjeuner, le bohémien s'éclipse bien évidemment sans travailler. Au marché de Tardets suivant, le paysan furieux l'insulte copieusement. Le bohémien, très calme, lui répond :

- *Gei nian lanean ari bena askai denboran orhitü zitak beste buhame batek ikusten banundian lanean, uhuria oro galdüko niala. Ez nian hori egiten ahal.* (J'avais l'intention de travailler pour toi mais, au cours du repas, j'ai pensé que, si un bohémien de ma famille me voyait, je perdais toute autorité sur ma tribu. Tu comprends bien que je ne pouvais pas faire ça !)

Leurs disputes d'après boire, leurs mensonges et leurs vantardises alimentaient les conversations et donnaient lieu à de nombreuses plaisanteries. Dans le langage courant, on traitera encore de nos jours quelqu'un de *buhame* sans que ce qualificatif soit péjoratif. Il s'agit de quelqu'un de très sociable, d'un abord agréable et dont la compagnie est recherchée pour son humour et son sens de la répartie. Leur image n'était donc pas, loin s'en faut, totalement négative.

REJET, RACISME, XÉNOPHOBIE DE LA SOCIÉTÉ SOULETINE À L'ÉGARD DES BOHÉMIENS ?

La société souletine n'était pas plus tendre que les autres à l'égard des marginaux. Le comportement des communautés villageoises à l'égard des cagots peut s'apparenter à un comportement raciste si on le juge d'après nos critères actuels. Ils étaient accusés d'être les vecteurs de certaines maladies, de souiller l'eau et les aliments par simple contact et d'être de dangereux pervers sexuels. Ces accusations ne semblent pas avoir été lancées en direction des bohémiens.

Ils allaient à l'auberge, mangeaient avec les villageois et vivaient parmi eux. Anttony évoque les repas auxquels il invitait les voisins pour leur faire goûter les hérissons dont tous se régalaient. Les témoins âgés parlent encore avec beaucoup de nostalgie des belles bohémiennes avec lesquelles ils avaient dansé dans leur jeunesse. Le thème de la belle bohémienne revient assez souvent dans leurs souvenirs, sans doute aussi parce qu'elles symbolisaient la liberté sexuelle totale au sein de cette société dans laquelle le curé pouvait refuser la confession à une fille qui était allée au bal du village. Les bohémiens, que les villageois distinguaient nettement des gitans qui passaient de temps en temps étaient, certes, nettement identifiés et tenus en marge de la communauté villageoise, mais ils en faisaient

quand même partie.

Leur refus de tout travail "normal" était sans doute lié au fait qu'il leur était difficile d'exercer beaucoup de métiers. De ce fait, les villageois ne dépendaient pas d'eux comme ils pouvaient dépendre des cagots qui, eux, exerçaient des professions artisanales et avec lesquels les habitants devaient donc commercer. Dans quelle mesure ce refus du travail a-t-il favorisé leur acceptation par les communautés villageoises ?

Ils n'étaient pas assez nombreux pour être ressentis comme un danger. Contrairement à la Basse-Navarre où ils formaient des groupes importants et même majoritaires dans certaines communes, en Soule, ils ne représentaient qu'une minorité très réduite dans chaque village (une ou deux familles). Le rejet en Basse-Navarre était-il plus violent qu'en Soule ? Cela ne semble pas avoir été le cas comme le montre ce fait signalé par le père Casenave-Harigile : la maison d'une famille de bohémiens vivant près de Saint-Palais s'étant écroulée, les villageois des alentours leur en construisirent une autre. Ce fait donne une indication de la place qu'ils tenaient dans les villages. N'a-t-on pas là la preuve de l'absence de tout rejet réel des bohémiens ? A fortiori ce comportement n'exclut-il pas tout racisme à leur encontre ?

LEUR PLACE DANS LES COMMUNAUTÉS VILLAGEOISES

Les communautés villageoises vivant dans la vallée du gave entre Mauléon et Tardets étaient peut-être plus diversifiées que celles de la haute Soule. Les communications entre villages étaient faciles et fréquentes. Les villages eux-mêmes étaient beaucoup plus groupés, les fermes isolées rares dans la vallée elle-même. C'est une zone "*d'Elge*" (zone de champs non clôturés individuellement) et de collines basses. En outre, les métayers y étaient proportionnellement plus nombreux qu'ailleurs et pouvaient représenter près de la moitié des agriculteurs. De plus, Mauléon et Tardets fournissaient des emplois salariés dans l'industrie de la chaussure et du bois.

En conséquence, la hiérarchisation était plus complexe dans ces villages et comprenait davantage de strates :

- Les grands propriétaires qui vivaient plus ou moins bien du revenu de leurs métairies complété parfois par une ferme exploitée directement.
- Les propriétaires de leur ferme : ces *etxeko jaun* vivaient du produit de la ferme qu'ils exploitaient et pouvaient exercer en complément un autre métier : forgeron, menuisier, charpentier, aubergiste etc.
- Les *etxezaïn* (métayers) qui devaient donner une fraction des produits

récoltés au propriétaire de la ferme. Ce groupe, assez mobile, changeait de maison et de village en fonction de nombreux critères : ferme devenant trop grande ou trop petite pour la famille, mésentente avec le propriétaire etc.

• Les *emüts* ouvriers agricoles ou salariés d'une entreprise. Le salaire du chef de famille était parfois complété par celui de l'épouse et des enfants qui cousaient à domicile les espadrilles pour le compte des industriels de la ville [23].

• Et enfin, les bohémiens qui y vivaient éventuellement.

Le *etxeko jaun* était certes très fier de sa situation, mais cela ne l'empêchait pas de se sentir prisonnier de ses obligations et des contraintes imposées par son statut. Il enviait souvent ses frères ou ses sœurs qui avaient eu la liberté du choix de leur mode et de leur lieu de vie. Il enviait aussi la liberté des groupes "inférieurs" qui pouvaient partir et changer de lieu ou de profession, ce que son statut lui interdisait. Dans ce contexte, la liberté totale des bohémiens qui s'affranchissaient de toute contrainte, de toute morale et de toute règle pouvait lui paraître enviable. Pourquoi ce sédentaire est-il représenté dans la mascarade comme un nomade, c'est-à-dire homme libre de toute contrainte sociale ? Officiellement méprisé, n'était-il pas parfois secrètement envié par des villageois qui se sentaient prisonniers de codes qu'ils étaient tenus de respecter ?

LA FIN DE LEUR MODE DE VIE

À partir des années 50 les communautés de bohémiens ont progressivement disparu. Les jeunes sont partis tandis que ceux qui restaient se fondaient dans la population et abandonnaient leur mode de vie traditionnel. L'arrivée des allocations familiales a sans doute précipité ce mouvement. Pourvus de nombreux enfants, les bohémiens ne pouvaient y prétendre (ou croyaient ne pouvoir y prétendre) que s'ils exerçaient une activité régulière. Or, ces allocations représentaient un apport important pour toute la population qui vivait en quasi-autarcie et a fortiori pour les bohémiens. Cette manne tombée du ciel a été un facteur important de l'abandon du mode de vie de *buhame* ; ils ont dû se résoudre à travailler comme les autres [24].

De plus, le braconnage était devenu plus difficile et moins rentable car concurrencé par les élevages de truites [25]. La fabrication des paniers et des balais avait été abandonnée car les paysans les achetaient à la coopérative agricole.

La "disparition" des bohémiens a coïncidé avec la transformation totale de la société rurale souletine dans ces mêmes années. Leur mode de vie n'avait plus sa place dans ce monde nouveau, si différent de celui dans lequel ils avaient vécu. ■

ANNEXE

Vocabulaire *Erromintxel* (vocabulaire employé par les bohémiens)
Ce tableau rapproche quatre séries de documents :

- Une liste fournie par le Père Junes Casenave Harigile, qui ne se souvenait pas de son origine. Cette liste bilingue a été complétée par une traduction en français.
- Une liste assez réduite de mots recueillis en Basse Navarre dans les années 1930 et publiée dans *Gure Herria*.
- Le dictionnaire de Pierre Lhande. Les mots suivis de (git) sont ceux auxquels il attribue une origine gitane ; aux autres, il attribue une origine bohémienne (boh). Voir remarque à ce propos dans l'article. À noter que ce dictionnaire a été édité en 1926, époque à laquelle les bohémiens étaient nombreux et parlaient le *erromintxel*.
- Une liste de mots du vocabulaire Rom Kalderas qui m'a été aimablement fournie par Nicole Lougarot.

On peut remarquer une importante similitude entre ces listes d'origines différentes.

Codes de désignation :

- **(Lh) : dictionnaire du père Lhande**
- **(GH) : *Gure Herria***
- **(RK) : Rom Kalderas**

Basque	*Erromintxel*	Français	Correspondances
AHARI	***barko, ratko***	bélier	(RK) : *bakro (*mouton*)*
AHATE	***tigora, papin tino***	canard	(Lh) : *papin*
AHO	***mui***	bouche	(RK): *muj (*se dit *mui)*
AITA	***bato***	père	
ALABA	***mitxai***	fille	(GH) : *mitxui* (Lh) : *mitxai*
ALKONDARA	***gat***	chemise	
AMA	***raha (h aspiratua)***	mère	
AMA BIRJINA	***Amadubelen, Mimakaro***	vierge Marie	
ANDRA MARI	***Mimakaro, Amadubelen***	vierge Marie	(Lh) : *mimakaro*
ANDERE	***egaxi***	dame	(Lh) : *egaxi, egaxo* = homme chef maître (Lh) : *egaxu* = non bohémien

Basque	*Erromintxel*	Français	Correspondances
ANTZARA	***papin***	oie	(Lh), (RK) : *papin*
APEZ	***lakaia, lapail, orajai***	curé	(GH) : *lafail* (Lh) : *lajai*
ARAN	***killaba***	prune	
ARDI	***barki***	brebis	(RK) : *bakri*
ARDO	***mol, barrabas***	vin	(GH), (RK) : *mol*
ARGI	***duta***	lumière	(Lh) : *duta*
ARIMA	***mulo***	âme	(RK) : *mulo* = mort
ARKUME	***barkitxo, tino***	agneau	
ARRAIN	***maxo, panineko***	poisson	(RK) : *maso* (s = ch)
ARRAULTZE	***landru, ñandro***	œuf	(RK) : *anro* (r guttural)
ARROPA	***butza***	vêtement	
ARTO	***milleka, millota, panizu***	maïs	(GH), (Lh) : *milleka*
ASKO	***buter***	assez, beaucoup	(GH) : *buter* (RK) : *but* (beaucoup)
ASTO ; ASTOA	***ker ; kera***	âne	(GH) : *mija*
ATE	***bondar, buldar***	porte	(RK) : *vudar*
ATEA	***bondara, buldara***	la porte	
ATERPE	***kertsima, kertxinia***	abri	
ATORRA	***gat***	chemise	(RK) : *gat*
AURPEGI	***busta, moga, muil***	visage	
AZA	***haka, xaka***	chou	(Lh) : *txaja* (git)
AZAL	***mortzla***	enveloppe couverture	
BABA	***bobi***	fève	(RK) : *bobo*
BAT	***eka, jek, jet***	un	(RK) : *jek*
BEGI	***ankai, guro***	œil	
BEHERAN	***telian***	en-bas	
BEHI	***grumin, guruni***	vache	(RK) : *gurumn*
BELTZ	***kalu***	noir	(RK) : *kalo*
BERTZ	***kakabi***	chaudron	(RK) : *kakav*
BI, BIGA	***dui, duil***	deux	(RK), (Lh) : *dui*
BILAU	***zungali***		
BILBO	***Bibai***	Bilbao	
BILO	***balla***	cheveu	(RK) : *bal*
BORDA	***bukumia***	borde grange	

Basque	*Erromintxel*	Français	Correspondances
BOST	***pantxe, pains, olepanxi***	cinq	(RK) : *pans*
BURU	***anputta, kero***	tête	(GH) : *kero* (Lh) : *kerü*
BURUSI	***japlast, zuhautzeko, plast***	couverture de lit	
DEABRU	***dibilo, gebarobenk***	diable	
DIRUZALE	***kamuxali***	caissier	(Lh) : *kaleria* = argenterie
EDAN	***piautu***	boire	(Lh) : *piautu* (RK) : *pi*
EDER	***mindro***	beau	
EGIN	***keautu***	faire	(GH), (Lh) : *keautu* (RK) : *ker*
EGOSI	***pekautu***	bouilli	(Lh) : *pekautu* (RK) : *pek* = faire cuire
EGUN	***dibezi, zigo***	aujourd'hui	(Lh) : *dibezi*
EGUZKI	***debla***	soleil	(GH) : *debia*
EKORTU	***burrintzatu***		
ELIZA	***kangei***	église	(Lh) : *kangei* (RK) : *khangeri*
ELTZE	***piria***	pot-au-feu	(Lh) : *piria* (RK) : *piri* = marmite
EMAKUMEZKO	***miruni***	femme	(GH) : *mirumi*
ETXEKO ANDREA	***kereko egaxia***	maîtresse de maison	
EMAN	***deantu***	donner	(RK) : *de*
EMAZTE	***errumiti***	femme (épouse)	(Lh) : *errumeti* = épouse
EMAZTEKI	***erromi***	femme	(Lh) : *erromi*=marié,mariage (RK) : *romni*
ENEA DENA	***minrio***	qui est à moi	
ERANZTUN	***erromitzeko***	bague	(Lh) : *erromitzeko*
ERI (ERRI?)	***nazaro***	rire	(Lh) : *nazaro* (git)
ERLE	***bedeio***	abeille	
ERO (Soule : DILO)	***dihilo***	insensé fou	(Lh) : *dibilo*
ERRE	***pekautu***	brûle	(Lh) : *pekautu*
ERREKA	***panin tino***	rivière	(Lh) : *panin baru, panintino* : ruisseau
ESKATU	***mangatu***	mendier	(Lh) : *mangatu* (RK) : *mang*

Basque	*Erromintxel*	Français	Correspondances
ESKOBATU	***burrintzatu***	balayer	(Lh) : *fufartu*
ESKU	***basta***	main	
ESKUPETA	***puxka***	fusil	(Lh), (RK) : *puska*
ESNE	***zut, xut, txut***	lait	(Lh) : *zuta* (git) (RK) : *thut*
ESPARTINA	***pindrotako***	espadrille	
ETXE	***kere***	maison	(Lh) : *kere* (RK) : *kher*
ETXEKO JAUNA	***kereko ogaxoa***	maître de maison	
EURI	***birzindo***	pluie	(RK) : *birsin*
EURITAKO	***panineko***	parapluie	(Lh) : *panineko* = cruche
EZ	***na, nagi***	non	(RK) : *na*
EZETZ	***nagi***	non non	
EZKONDU	***erromitu***	marié	(Lh) : *erromitü*
EZPATA	***basteko***	épée	
EZTI	***angi***	miel	
GAINEAN	***upre***	dessus au-dessus	
GAISO	***nazaro***		
GAIZTO	***manukaro***	méchant mauvais	
GANIBET	***txuri***	couteau de cuisine	(Lh) : *txuri* (git)
GANIBET (mahaikoa)	***andre katande***	couteau de table	(Lh) : *txuri* (git)
GARANO	***gasnia, goani, gra, grami, grazmin, marxe***	cheval	(Lh) : *gasnia* (RK) : *gras*
GARTZELA	***estarimen, ostariben***	prison	
GATZ	***lona***	sel	(RK) : *ion* (Lh) : *lona* (git)
GAZI	***londe***	salé	
GAU	***latzi, lazi***	nuit	(Lh) : *latzia*
GAZTA	***Jakes, jidal, kial, kilako***	fromage	(GH) : *agin*
GAZTAINA	***sinbli***	châtaigne	

Basque	*Erromintxel*	Français	Correspondances
GAZTE	***xaiba***	jeune	
GAZTELU	***filatzia***	château fortin	
GEHIAGO	***buterrago***	davantage plus	(GH) : *buterrago* (RK) : *but*
GERRONTZE	***karamia tino***	rein	
GILTZA	***glizini***	clef	
GIZONEZKO	***ogaxo***	homme humain	(Lh) : *ogaxo* (git)
GOITI	***upre***	Ranger	
GONA	***soka***	robe jupe	(Lh) : *soka* (git)
GONAZPIKO	***soka***	jupe ?	
GORRI	***lolo***	rouge	(RK) : *lolo*
GOSE	***bokali***	faim	(RK) : *bokh*
GOSE IZAN	***bokali izan***	avoir faim	
GOSE NAIZ	***bokali naiz***	j'ai faim	
GOARDIA ZIBIL	***brui, brutt***	garde civil	
HANDI	***baro***	grand	(Lh) : *kher* (Lh), (RK) : *baro*
HANKA	***pindo, pindro***	hanche jambe	(RK) : *punro*
HARAGI	***mas, maz***	viande	(GH) : *sumi* (RK) : *mas*
HARRAPATU	***txoratu***	volé	(RK) : *cor* (c = tch)
HARRI	***bar***	pierre	(RK) : *bar*
HARTU	***letu***	prendre	(Lh) : *letu*
HATZ	***tekadi***	envie de se gratter	
HAUR	***garin, gazin, tino***	enfant	(GH) : *megazin* (Lh) : *gazin*
HEDAXURI	***brastano***	gendarme	
HIL	***mahutu***	mort tuer	(Lh) : *mahutu mautu*
HILDAKO	***marantu, mulo***		
HIRU	***tril, trin***	trois	(RK) : *trin*
IBILI	***texalitu***	aller marcher	(Lh) : *texalitu*

Basque	*Erromintxel*	Français	Correspondances
IDI	***gurru***	bœuf	(GH) : *masa* (RK) : *guruv*
IHES EGIN	***najel egin***	fuir échapper	(RK) : *Nas* (s = ch)
IJITO	***errumantzel***	gitan	
IJITO EZ DENA	***egaxu***	non gitan	
IJITOEN MINTZAIRA	***erromintxel***	parler gitan	
IKUSI	***biratu***	vu voir	
ILE	***balla***	cheveu	
INDABA	***kirkila***	haricot	(Lh) : *kirkila*
INTXAUR	***glanera, lakorra***	noix	(RK) : *akhor*
IRATO	***tarautu***		
ITSASO	***panin baro***	mer	(Lh) : *panin baru* = rivière
JABE	***ogaxo***	patron	
JAINKOA	***Adebel, Aitadubel***	dieu	(GH) : *abel*
JAKA	***karamla***	habit vêtement	
JAKI	***tejal***	viande nourriture	
JAKIN	***txanatu***	savoir	(RK) : *zan* (z = j)
JAN	***tejalitu***	manger	
JANTZIAK	***butzak***	vêtements ?	
JAUN	***lala***	seigneur	
JENDARME	***brastano***	gendarme	
JO	***kurratu***	frapper	
KAFE	***kalu***	café	(Lh) : *kalo*
KAKA	***fula***	excrément	(Lh) : *fula* = fumier
KANTATU	***goli keatu***	chanté	(Lh) : *keautu*
KANTU	***goli***	chant	(GH) : *gili* (Lh) : *goli*
KAPA (jantzia)	***uraka***	vêtement	
KATU	***zitzai, txitxai***	chat	(Lh) : *zitzai*

Basque	*Erromintxel*	Français	Correspondances
KAPEL	***jata***	chapeau	
LABANA	***txuri***	couteau de poche	(Lh) : *txuri, txiautu* = donner un coup de couteau
LAGA (tu?)	***bukautu***	laissé abandonné	
LAPUR	***txor***	voleur	(RK) : *cor* (c = ch)
LAPURRA	***txora***	vol	
LAPURKETA	***txohipen***	vol	(Lh) : *txohipen* (git)
LAPURTU	***xorkatu, txora tu, txohitu***	volé	(Lh) : *txorkatu* (git)
LARRUA JO	***txibatu***	taper une peau	
LASTO	***pus***	paille	
LAU	***eatard***	quatre	(RK) : *star* (s = ch)
LO EGIN	***zuhautu***	dormir	
LUSAGAR	***pabaiobar***	pomme de terre	
MAHATS	***draka, grata***	raison	
MAHASTI	***drakai***	vigne	
MAITABERA	***pirari***	amour-propre ?	
MAITALE	***pirari***	amoureux	
MAKILA	***kasta***	bâton	(RK) : *kas* (s = ch)
MANDIRI	***zerka***		
MANDO	***mullu***	mulet	(RK) : *mul*
MOZKOR	***mullu***	saoul	
MUTIKO	***txai***	garçon	(Lh) : *txai* (git)
MUTIL	***ladia, olaxo***	jeune homme	
NEREA DENA	***uinrio***	qui est à moi	
NESKA	***mitxai, oladi***	fille	(Lh) : *mitxai*

Basque	*Erromintxel*	Français	Correspondances
NESKA (ospe txarrekoa)	***elakrilumia***	fille de mauvaise vie	(Lh) : *elakri-lumia*
NESKA GAIZTO	***lunjia***	mauvaise fille	
NESKATILA	***elakri***	jeune fille	
NI	***aimenge***	moi	(GH) : *amenge*
ODOLKI	***gol***	boudin	
OGI	***mandro***	pain	(Lh) : *mandro* (RK) : *manro* (r guttural)
OHE	***xaribel, xariben, txaripen***	lit	(GH) : *xaribel*
OHOIN	***txor***	voleur	(GH) : *xori* (Lh) : *txora txorda* (git)
ohina	***txora***	voleuse	
OHOSTU	***xorkatu, txoratu, txohitu***		
OILAR	***raxo***	coq	
OILO	***kani, kanina***	poule	(Lh) : *kania*
OIN	***pindo, pindro***	graisse	
ON	***latxo***	bon	(Lh) : *atxo* (RK) : *laso* (s = ch)
OSTATU	***kertsima, kertxinla***	auberge	
PATATA	***pabaiobar***	pomme de terre	
PATTAR	***futralo, kutalo***	eau de vie	(Lh) : *frutalo*
PIPA	***sindisia***	pipe	
PISTOLA	***tino puxka***	pistolet	
PITXER	***panineko***	bouteille de 2 litres	(Lh) : *panineko* = cruche
POLIT	***fukarra***	joli	

Basque	*Erromintxel*	Français	Correspondances
POLIZIA	***xukel, txukel***	police	(Lh) : *xukel* = chien
PRAKA	***pindrotako***	pantalon	
PRAKAK	***hobeliak, luitmenak***	pantalons ?	
PRESONDEGI	***estarimen, ostariben***	prison	
SABEL	***pora***	ventre	(Lh) : *pora*
SABLE	***basteko***		
SAGAR	***pabana, pabaia***	pomme	(Lh) : *pabana* (RK) : *phabaj*
SAGARDO	***pinbida***	cidre	
SAKELA	***potosi***	poche	(Lh) : *potosi* = bourse
SARTU	***pandotu***	entré	
SASKI	***konitza***	grand panier	(Lh) : *konitza* (RK) : *koznica*
SENAR	***errumi, marrun***	mari	(GH) : *marrun* (Lh) : *errume ou erome*
SO	***kuti***	voir	(Lh) : *kuti (kuti zarak upre = goiti so egin)*
SOKA	***jelu***	grosse corde	
SU	***jaka***	feu	(RK) : *jak*
SUGE	***geka***	serpent	
TABAKO	***zungulu, sunglo***	tabac	(Lh) : *zungulu* (git)
TIPULA	***puluma***	oignon	(RK) : *purum* (r roulé)
TRINKATU	***piautu***	presser	
TXAHAL	***gurutino***	veau	
TXAKALAKORTA	***estarimen, ostariben***	prison	
TXAKUR	***xukel,*** ***txukel xukelen***	chien excrément de chien	(Lh) : *xukel,* *xukel fula*
TXANO	***feraila***	casquette	
TXAR	***xorro***	faible petit maigre	

Basque	*Erromintxel*	Français	Correspondances
TXERRI	***balitxo, batixo***	cochon porc	
TXIKI	***tino***	petit	
UNTZI	***sino***	récipient	
UR	***panin***	eau	(GH), (Lh) : *panin*
URDAI	***balabara, balebas, raltzaza***	lard	
URKATU	***tarautu***	étrangler	
UTZI	***bukautu***	laisser	
ZAHAR	***puro***	vieux	
ZAINDARI	***perdino***	surveillant	
ZALDI	***gasnia, goani, gra, grami, grazmin, marxe***	cheval	
ZAPATA	***tiak***	chaussure	
ZIKOITZ	***kamuxali***	avare	
ZOPA	***sumin***	soupe	
ZUR	***kasta***		
ZUREA DENA	***Kamani***	le (la) v	

Notes

1 François Fourquet (BMB N° 129) cite les règles énoncées par le *buhame jaun* de la mascarade d'Ordiarp de 1982, Dominique Aguergaray (traduction) : "Avant d'arriver à Ordiarp, nous avions fait nos commandements. Voici ce qu'il y avait dedans :

1. Chaque fois que le travail se présente à la porte, tirer dessus.
2. Interdiction absolue de prendre quelque chose... sauf si elle appartient à autrui.
3. Matin et soir tu remercieras le bon dieu pour son aide, à midi aussi... s'il y en a le loisir.
4. À celui qui ne veut pas te donner à manger, tu tireras la langue, à celui qui ne t'offre pas à boire, deux coups de poing.
5. Nous ne ferons pas trop chier les gendarmes, nullités sans pareilles dans le monde, mais parfois pourtant nos amis car ils nous ramassent à l'automne pour nous faire passer l'hiver en douceur.
6. Au même curé nous ne prendrons pas plus de dix poulets. S'il ne voit rien du tout, (il sera) permis de faire un effort.
7. Dans les maisons voisines, si on est invité, entrer comme il faut par la porte. Quand il n'y a personne, doucement, doucement, par la fenêtre."

2 Le chef de la troupe des chaudronniers ou *Kautés*. Son discours est très attendu lors de chaque mascarade. Un autre chaudronnier joue un rôle très important : il s'agit de *Pitxu* dont les interventions ponctuent les différentes phases de la mascarade.

3 Pastorale Ramuntxo (2003)

4 Tablettes : article Bohémiens cité dans le bulletin de la SSLA de Pau année 1895 p. 260

5 Dominique Etchandiber de Menditte se souvient que sa grand-mère, à force de fréquenter les bohémiens qui venaient souvent dans l'auberge, connaissait parfaitement ce dialecte. Lui-même n'en a retenu que quelques mots.

6 *Gure Herria* juillet août septembre 1970. Article de Jean Barbier *Antxitxatburuko buhameak*

7 Pierre Lhande : dictionnaire Basque-Français et Français-Basque (tome 1) – 1926 réédité en 2001

8 Francisque Michel : Histoire des races maudites de la France et de l'Espagne.

9 Les anciens se souviennent d'une bagarre au marché de Tardets entraînant la mort de l'un des protagonistes et Michel Duvert signale le même fait en Basse-Navarre.

10 Jean-Marie Régnier : Histoire de la Soule, tome 3

11 Cependant, Anttony m'a dit que son frère aîné réparait les chaudrons.

12 Petit filet tenu par deux bouts de bois fixés à ses extrémités avec lequel on remonte les rivières.

13 Une corde allant d'une berge à l'autre sur laquelle étaient fixées des ficelles portant des hameçons.

Notes *(suite)*

14 On cite le cas d'un bohémien qui, après sa cure de désintoxication et l'abandon du mode de vie *buhame*, a remboursé tous les clients dont il avait reçu des acomptes pour des livraisons de truites "oubliées".

15 Les gendarmes de Tardets surprennent un bohémien qui pêchait à la ligne près du pont d'Alos, en plein jour et en période d'interdiction. Le bohémien proteste de son innocence et retire sa ligne de l'eau : "Vous voyez bien que je ne pêche pas, je suis en train de dessaler une sardine *bürü gorri*" (salée).

16 Ramuntxo Pastorala 2003

17 Anttony parle avec beaucoup de nostalgie de ces festins de hérissons auxquels certains villageois étaient parfois invités. Les bohémiens avaient, d'après lui, des chiens dressés pour la chasse au hérisson.

18 Grenier à foin

19 L'un de ces enfants, Fatalitas, connut souvent la prison. Les beuveries des parents sous le pont d'Alos restent encore dans les mémoires ; les enfants, livrés à eux-mêmes et affamés, en étaient réduits au vol pour survivre. Il semble que la première condamnation de Fatalitas soit due à un vol de trois brebis que les enfants, déjà grands, tuèrent pour les manger.

20 Remarque de Michel Duvert : Vis à vis des "bohémiens manechs", n'y avait-il pas une tendance à distinguer ceux qui étaient "du pays" de ceux qui venaient d'ailleurs... de chez les manechs ? Est-ce une manière de leur signifier leur caractère "non souletin" ?

21 Un habitant de Garindein fait remarquer qu'ils ne volaient rien près de leur lieu d'habitation. Les champs de pommes de terre de Arroquain Zabala où ils habitaient ne risquaient rien car ils allaient chaparder dans la plaine.

22 Ils n'avaient pas non plus de réelles possibilités d'exercer la plupart des métiers dans des conditions normales. Etaient-ils paresseux par goût ou par obligation ?

23 Vers la fin des années 1950, un tabou a été levé : le fait que des *etxeko jaun* travaillent en usine a été socialement plus ou moins accepté. Mais cela ne s'est pas fait sans mal et l'un des premiers maîtres de maison travaillant à Mauléon s'est fait vertement et publiquement rabrouer par le curé. Quelques années plus tard, "faire de la sandale" à domicile était devenu un plus pour l'image de la maison. Cette activité n'était donc plus laissée aux femmes des familles de *Emüts* et elle n'était plus jugée indigne d'un *etxeko jaun* ou d'une *etxeko andere*.

24 À l'auberge, un homme s'adresse à des bohémiens : - Vous aussi, votez communiste, il y aura du travail pour tout le monde ! Viens pas "foutre le bordel", on est très bien comme ça ! Quelques années plus tard, ils étaient pratiquement tous salariés.

25 Des bohémiens se vantaient d'avoir revendu fréquemment à un restaurateur de Mauléon les truites qu'ils lui volaient dans son vivier.

LA DISPARITION DU PREMIER VOISIN : SYSTÈME À MAISON ET INSTITUTION VICINALE EN PAYS BASQUE NORD

Claude MERCIER

Résumé :
La société basque, pour se pérenniser, s'est dotée du "système à maison" qui évitait la division du patrimoine entre plusieurs héritiers. Les puînés exhérédés étaient voués à l'émigration, au bénéfice de l'aîné, qui seul reprenait la ferme familiale. L'organisation sociale des villages basques était agencée autour de relations d'entraide entre les aînés du système, représentants de leur maison. Ces relations entre voisins-héritiers étaient codifiées, et la coutume leur a donnée la force d'une institution.
Cet article démontre que les relations de voisinage et le système à maison en vigueur dans la société basque, sont dépendants l'un de l'autre. Si l'une de ces deux institutions vient à subir un changement, celui-ci impliquera une modification de l'autre entraînant une transformation du système social tout entier.

Laburpena :
Euskal-gizarteak, irauteko, moldatu du etxeko ontasunen uzitzea ondoko andana baten artean baztertzen zuen "etxe sistima" bat. Azkenik sortuek joan behar zuten, "premu" edo "andregaia"-ren abantailetan, etxondoa hunek bakarrik hartzen baitzuen. Herrietako gizarte moldea etxeko jauntasunera helduen elgar laguntzearen inguruan egituratua zen. Auzoen arteko harreman horiek legezkotuak ziren, eta ohiduraz indartuak. Artikulu hunek argira emaiten du auzotasunezko harremanek eta euskal-gizartean erabilia zen "etxe sistima" bat bertzeari lotuak direla. Horietarik batek aldatze zenbait ukaiten badu, bertzeak ere aldatu beharko du sistima osoa aldakuntzara deramala.

MOTS CLÉS	*Hitz-gakoak*
Pays Basque Nord,	***Iphar Euskal-Herria,***
système à maison,	***etxe sistima,***
relations de voisinage,	***auzo harremanak,***
institution vicinale,	***auzogoa,***
coutume,	***ohidura,***
lois,	***legeak,***
processus du changement social,	***gizarteko aldakuntza,***
tourisme,	***turixmoa,***
modernité.	***aro berria.***

Jusqu'au milieu du XX[e] siècle, la société basque a intégralement fonctionné selon les principes inhérents au "système à maison" (Augustins 1989).

L'héritage à dévolution unique favorisant l'aîné de la famille, est l'un des critères marquants de ce système. Au Pays Basque, il permettait d'éviter la fragmentation de fermes aux dimensions souvent réduites, installées sur des terroirs aux ressources variées, mais maigres. Si cet héritage, dit préciputaire, assurait la pérennisation de la société, il comportait néanmoins un inconvénient de taille pour cette société agricole : l'exclusion et l'émigration de la main-d'œuvre gratuite composée des cadets (Les maisons les plus riches, les "bonnes maisons" [1], pouvaient employer des domestiques - *mutil*). D'où la nécessité de trouver une aide en dehors de la famille [2]. Pour pallier ce déficit de force de travail, lors des grands travaux agricoles, les Basques se sont servis d'un moyen d'échange de prestations communautaires entre voisins. Chaque maison établissait ainsi des relations privilégiées avec sa voisine (Etchegaray 1932, Douglass 1969 et 1975, Chiva & Goy 1981 et 1986, Ott 1993, Barandiaran 1995). Quand un couple héritier se retrouvait, à la mort des parents, dans la configuration minimale d'une famille restreinte, il savait pouvoir compter sur l'aide de son voisin, qui à ce moment pouvait diriger une famille élargie des possibles enfants et des frères et sœurs n'ayant pas encore quitté la maison. Plusieurs maisons échangeaient ainsi leur main d'œuvre, de façon à multiplier les probabilités de trouver des bras disponibles.

Cette organisation sociale particulière (non exclusive au Pays Basque, même si elle y est ici poussée à l'extrême) semble révéler un jeu de relations indissociables entre les deux termes de "système à maison" et "d'institution vicinale" (du latin *vicinus* - voisin). Si cette relation d'interdépendance peut être établie, notre hypothèse de recherche sera qu'un changement survenant sur l'un des deux termes induira une transformation de l'autre, et aura inéluctablement des conséquences sur le système tout entier.

Dans un premier temps, nous préciserons le système à maison et l'institution vicinale, nous présenterons "le voisin" et sa fonction au sein de la société basque (1). Notre hypothèse nous conduira ensuite à nous intéresser à des études de cas historiques, faisant subir des pressions à l'un ou l'autre des deux termes de l'organisation sociale basque. Nous envisagerons alors si un changement survenant sur l'une des deux institutions aura des effets sur l'autre, ou si au contraire, une indépendance complète du système à maison et de l'institution vicinale peut être constatée (2). Mais donnons d'abord rapidement la méthode utilisée lors de la collecte des données.

1/ PRÉSENTATION DE L'INSTITUTION VICINALE PYRÉNÉENNE

1.1/ Méthode d'enquête

L'analyse repose sur les résultats d'une enquête ethnographique menée auprès de personnes rencontrées au sein des associations parisiennes basques regroupées à la "Maison Basque de Paris" (*Pariseko Eskual Etxea*) pendant une année entière. Cette première phase de recherche a été prolongée au Pays Basque durant un été. Les lieux d'investigation furent principalement les villes de Saint-Jean-Pied-de-Port, Hasparren, Espelette et Ascain. Enfin ces dernières données furent suivies d'une demande de précision et de commentaires auprès des partenaires de terrain de *Pariseko Eskual Etxea*.

Les principaux intervenants sont : les deux abbés Guillaumè A. originaire d'Hasparren (Basse-Navarre) et Pierre I. d'Ordiarp (Soule) ; Marie-Madeleine E. de Sainte-Engrâce (Soule) ; Joana E. d'Alçay (Soule) ; Thierry E. de Bidart (Labourd) ; David M. d'Oloron (Béarn) ; Isabelle D. de Bidarray (Basse-Navarre) ; Marie-Andrée O. de Suhescun (Basse-Navarre) et Panpi T. d'Ascain (Labourd). Des extraits de leurs discours sont retranscrits en italique dans le cours de cette étude [3].

En addition à ce travail ethnographique, une bibliographie sélectionnée sur la thématique abordée (historique, juridique, sociologique et ethnologique) a servi de base à la réflexion théorique. Les références sont données en fin d'article.

Commençons, dans un premier temps, par rappeler rapidement les principales caractéristiques du système à maison (1.2), puis nous donnerons des précisions sur l'identité et les raisons d'exister du voisin particulier au système à maison (1.3), et nous envisagerons enfin les possibilités de cerner et définir l'institution vicinale (1.4).

1.2/ Bref rappel du système à maison

Il est d'abord nécessaire de procéder à un court rappel des principales propriétés du système à maison. Rapide évocation car ce mode d'organisation social est un fait connu et amplement défini par l'anthropologie (Lévi-Strauss *in* Bonte-Izard 2000), l'ethno-juridique historique du Pays Basque (Lafourcade 1989 et 1993), l'ethnologie du Pays Basque (Le Play 1871, Ott 1981, Lauburu 1984, Augustins 1989, Barandiaran 1995) et pyrénéenne (Chiva & Goy 1981 et 1986, Soulet 1987 et 1988).

L'une des caractéristiques marquantes du système concerne les formes de transmission lors de d'héritage.

Bien que le code Napoléon ait déclaré leur unification au sein de la même codification civile en 1804, deux systèmes de transmission de la propriété ont, dans la pratique, coexisté en France. Ces systèmes relevaient du droit franc égalitaire au Nord, et du droit romain préciputaire [4] au Sud d'une ligne joignant sommairement La Rochelle à Genève.

Pour le droit romain qui nous intéresse ici "la propriété est un pouvoir sur les choses, opposable à autrui ; les romains utilisaient d'ailleurs, pour la désigner, le mot *dominium*, voisin de *dominus*, maître de maison, chef" (Augustins 1989 : 28). Le *paterfamilias* (chef de famille) et lui seul, possédait les biens meubles et immeubles liés à sa maison et avait pleine autorité sur les personnes résidant chez lui. Le *dominus* avait sur son *dominium*, pensé dans son extension la plus complète, *usus*, *fructus* et *abusus* [5]. Ce qui transparaît de cette conception du droit, est l'extrême imbrication des notions d'autorité et de propriété : celui qui possédait était également celui qui dirigeait. Il avait "*in manu*" (dans sa main) tout à la fois les biens meubles et immeubles, et les gens qui résidaient sous son toit (Augustins 1989 : 31-32). Biens et fonctions s'héritaient en même temps. Il n'était pas possible de détenir le rôle d'autorité en dehors de la transmission du patrimoine.

La société basque de France [6], située au Nord de la ligne de crêtes la plus occidentale du massif pyrénéen, est organisée selon les principes fortement hiérarchisés du droit romain (Augustins 1989 : 191). Cette organisation trouve un plein essor pendant le Moyen-Âge et l'Ancien Régime. Une prolongation de fait jusqu'à une époque quasi-contemporaine reste observable. Elle fonctionne selon ce que Claude Lévi-Strauss a défini comme un système à maison : "La maison est une personne morale, détentrice d'un domaine composé à la fois de biens matériels et immatériels, et qui se perpétue par la transmission de son nom, de sa fortune et de ses titres en ligne réelle ou fictive, tenue pour légitime à la condition que cette continuité puisse se traduire dans le langage de la parenté ou de l'alliance, ou le plus souvent les deux ensemble" (Bonte & Izard 2000 : 435).

Pour l'aire pyrénéenne, la "maison" ainsi érigée en système est l'institution à partir de laquelle la société est organisée et structurée. Elle regroupe tout à la fois une configuration symbolique, sociale, économique, patrimoniale, juridique et spatiale. Ce système a été, entre autres, amplement analysé par Frédéric Le Play (la "famille-souche") et Georges Augustins (Le Play 1871, Augustins 1989).

Le legs fondamental du droit romain est qu'un seul des enfants mariés pouvait hériter et devenir le maître "*nagusi*" ou le seigneur de maison "*exteko jaun*" (voire la maîtresse de maison "*etxeko andere*"). Des anciens aux nouveaux maîtres

de maison, se transmettaient le patrimoine ainsi que les rôles et les statuts sociaux qui y sont rattachés (Augustins *in* Chiva & Goy 1986 : 209). La transmission de l'héritage se faisait en principe au moment du mariage, acte fondateur qui avait valeur juridique. Dans la pratique, ce n'était qu'à la mort des parents que l'héritier pouvait jouir des rôles et des statuts de maître de maison (Fauve-Chamoux *in* Segalen & Ravis-Giordani 1994 : 182).

Ce système, au Pays Basque Nord, relevait du droit de primogéniture indifférenciée (fille ou garçon), même si un privilège de masculinité a pu jouer un rôle non négligeable (Augustins *in* Chiva & Goy 1986 : 210). Le premier-né recevait la totalité des biens transmis par les grand-parents [7] aux parents, ses frères et sœurs ne bénéficiant que d'une faible somme "la légitime", donnée à leur départ du domicile familial.

Dans un cas idéal-typique, au sens wébérien [8], ne vivaient sous le toit d'une même maison "*etxe*" que le couple *zaharrak* ("les vieux", anciens maître et maîtresse de maison), leur héritier et son conjoint, les enfants de ceux-ci, et les frères et sœurs célibataires de l'héritier, c'est à dire les enfants non mariés issus des mêmes parents que lui. Ces célibataires étaient dans la dépendance de leur aîné, des "sujets de l'héritier" (Augustins *in* Chiva & Goy 1986 : 210). Tous les autres enfants souhaitant se marier devaient quitter la maison. L'ensemble de ces individus vivant sous un même toit forme l'entité résidentielle *etxe*. Leurs co-villageois les nomment d'ailleurs indifféremment du nom de leur maison, rarement et bien récemment par leur nom de famille. C'est ce groupe de personnes, toutes et chacune porteuses du nom de leur *etxe* et la représentant envers l'extérieur, qui est en relation vicinale avec les *etxe* qui leur sont voisines.

1.3/ Qui est le voisin et à quoi sert-il ?

Du point de vue linguistique les formes vernaculaires définissant le voisinage sont différenciées suivant les régions, voire les villages.

En Basse-Navarre et au Labourd, ces variantes peuvent être : *auzo* ou *hauzo*. Pierre Toulgouat (1981 : 25) remarque que ce terme "désigne en même temps, *voisinage*, *voisin* et *quartier*". Pierre Toulgouat indique également que "l'originalité de la langue basque grammaticalement agglutinante, a permis d'adjoindre à la racine *auzo* un nombre considérables de suffixes qui en ont précisé le sens avec une grande subtilité" (1981 : 25). Ainsi, le génitif locatif *ko* peut figurer en fin de mot : *auzoko* ou *hauzoko*. En Guipúzcoa le voisin devient *zerain* (Ott 1993 : 79). On peut également trouver la forme *aizo* en Soule (Joana E.).

La relation vicinale est définie selon un ordre hiérarchique, allant du premier

jusqu'au quatrième, voire cinquième voisin. Le premier voisin est spécifiquement défini par les termes de *lehen auzo*, *auzotar* ou *auzoko*. Il est celui dont la relation vicinale est privilégiée. Quand ce terme est directement traduit en français, on trouve également de nombreuses variantes, allant du simple "premier voisin" au superlatif "premier premier voisin" (traduction littérale de *lehenbiziko auzo*) en passant par "*fameux voisin*" (abbé Pierre I.) ou "*porte croix*" (abbé Guillaumè A.).

La définition géographique du premier voisin est toute aussi sensible et variable que ces acceptions retranscrites dans la langue. Elle fluctue selon les provinces et villages considérés. José-Miguel de Barandiaran (1995 : 148) en cite plusieurs. Il peut être défini comme le plus proche. Il peut également y avoir deux premiers voisins : ceux qui vivent de part et d'autre de la maison de référence, l'un d'entre eux est néanmoins distingué en *lehenbiziko auzo* (premier premier voisin), établissant avec lui des relations privilégiées. La maison du premier voisin peut être celle qui est immédiatement placée sur le chemin de la maison de référence, en direction de l'église. Elle peut être également la première maison à droite de la maison de référence ou bien encore la première à l'Est. Les premiers voisins sont définis en "voisins de borde" quand les deux maisons se jouxtent par l'intermédiaire d'un champ (Ott 1993 : 82) retraçant une relation de voisinage par le truchement des terres.

La relation vicinale est également applicable à un ensemble de maisons "*aizogoa*", au minimum trois et jusqu'à huit à Sainte-Engrâce (Ott 1993 : 80). Les voisins sont alors repérés selon leur éloignement de la maison de référence, se déclinant du premier au troisième voire huitième voisin. Ils peuvent être ainsi assimilés aux "gens les plus proches du voisinage - *auzurrikourrena*» (Douglass 1969), aux "gens de la porte d'à côté - *lenbizikoatia*" (Douglass, 1975) ou encore aux "gens de la première porte - *lehen atia*" à Sare.

Élargissant la relation vicinale intra-villageoise de maison à maisons, le terme de voisins peut être appliqué de village en village, tel celui du village du Pays Basque espagnol Amézaga de Zuya (Barandiaran 1995). Par extension métaphorique ce terme peut ainsi devenir synonyme de "pays" : les gens d'ici, ceux avec qui l'on entretient des relations privilégiées depuis "*toujours*". L'extension de cette institution déborde des frontières du Pays Basque et s'étend sur une partie des Landes, du Béarn et des Hautes-Pyrénées. Il en est de même sur les régions limitrophes des versants basques du Sud du massif pyrénéen (*Hegoalde*).

Une approche symbolique est signalée par José-Miguel de Barandiaran (1993) qui révèle l'existence d'un "premier voisin invisible", voisin décrit comme le "génie du coin". Ce voisin particulier est symbolisé par un arbre, une pierre ou un quelconque endroit remarquable, variant d'une commune à l'autre, d'une province à

l'autre. Il est celui sur lequel on se défausse de toute nouvelle "chargée négativement". Ainsi à Bergara, l'annonce de la mort de quelqu'un se communique de bouche à oreille et le dernier à en être informé se débarrasse de cette nouvelle, empreinte de malheur, en la communiquant au "premier voisin invisible".

Notre voisin mieux identifié, il reste à voir à quoi il sert. Selon notre proposition, nous avons vu que le système à maison avait l'inconvénient majeur de priver l'*etxe* de la main-d'œuvre parfois abondante et toujours gratuite, constituée des frères et sœurs cadets de l'aîné-héritier. Nous avons précisé que l'institution vicinale pouvait pallier ce défaut de façon à rendre le système pérenne. Les travaux des champs particulièrement importants et réclamant une main d'œuvre nombreuse étaient par exemple, en Soule, nommés : *aizolana* (travail du voisin), ou encore *alkarr lagüntza* (travail d'assistance mutuelle - Ott 1993 : 86). Le travail non mécanisé réclamait force déploiement de bras afin d'arriver au bout des tâches agricoles que les conditions climatiques pressaient : "*quand on travaillait aux champs, si les voisins avaient fini ou étaient en avance par rapport à nous, ils venaient nous donner la main. Quand les foins sont secs, il faut se dépêcher de les rentrer avant la pluie. Nous en faisions autant. Tout ceci se faisait sans qu'il soit besoin de le demander. Lors des travaux du maïs, tout le village aidait tout le village, il y avait une sorte de chaîne ininterrompue de solidarité. C'était comme ça dans toutes les maisons, jusqu'à ce que tous aient terminé leurs travaux. On fonctionnait par groupe d'une dizaine de maisons correspondant sensiblement à un quartier*" [9] (Marie-Madeleine E.). Les relations sociales de voisin à voisin, étaient celles d'une solidarité obligée, garantissant l'évitement de situations de crise, entre autres alimentaire. La gestion vicinale commençait dès les menus accidents de la vie agricole : "*en cas de mort précoce ou accidentelle d'un animal de son cheptel, le premier voisin aidait à débiter la bête puis à organiser la vente des pièces de viande à l'intérieur de la communauté villageoise. Il avertissait tous et chacun à Hasparren et était d'ailleurs le premier à en acheter*" (abbé Guillaumè A.) ; "*quand une vache tombait dans une ravine et se tuait, les premiers voisins étaient là pour aider à la récupérer, la débiter et la transformer. Ils repartaient toujours avec de grandes pièces de viande chez eux, une vache, c'est trop gros pour une seule famille*" (Marie-Madeleine E.). Ces faits ont également été signalés par Rolande Bonnain (*in* Chiva & Goy 1981 : 172).

Ainsi, les relations de premiers voisins, concernent l'échange des biens et des services. Rolande Bonnain (*in* Chiva & Goy 1981 : 169) définit ces échanges pour les Baronnies, comme intervenant "dans le cadre des services/biens, services/services, biens/biens, toujours différés dans le temps et ordonnés suivant le principe de l'alternance". L'auteur précise qu'il convient de définir le contre don, non pas comme un rendu mais comme "donner à son tour (...), toutes les occasions d'en-

traide s'exercent à deux niveaux : micro-collectif et inter-personnels. Dans le premier cas, les relations sont organisées, dans le second, elles sont spontanées". La distinction notable pour le Pays Basque est que le *"voisin se doit de rendre"* (Duvert, comm. pers.).

En conclusion, malgré la distinction linguistique spécifiant le premier voisin et mettant ainsi l'aîné-héritier en avant dans la relation de voisinage, cette relation n'a jamais concerné une personne isolée. C'est une relation de maison à maison, de groupe à groupe. Le terme de premier voisin désigne ainsi tout le groupe domestique avec lequel une maison entretient une relation de voisinage. Cette relation établit entre voisins est l'élément obligatoire d'une chaîne de solidarité pour nombre de villages souvent coupés du reste du monde par le contexte de la géographie physique. Si un maillon de cette chaîne sautait, il représentait inéluctablement un danger pour tout le groupe. La relation vicinale entre les maisons place ainsi tout le village au sein d'un réseau, où chacun a un premier voisin, et est le premier voisin des maisons qui jouxtent la sienne. Toutes les maisons forment le groupe de voisinage et toutes sans exception participent du même réseau.

Ayant un aperçu plus précis de l'identité du voisin et de son fonctionnement, nous allons maintenant préciser cette relation originale et incontournable du système à maison pyrénéen.

1.4/ L'institution vicinale : des relations codifiées

Contrairement au système maison, la relation de voisinage en usage dans les sociétés pyrénéennes pose un problème de terminologie dans le vocabulaire ethnologique.

Pour tenter d'expliquer cette relation, mes partenaires de terrain l'ont systématiquement située aux confins de l'amitié, quelquefois forcée, et de la parenté : *"le (...) voisin n'a jamais été un ami, ni ne faisait partie stricto sensu de la famille, pourtant il était tout cela à la fois"* (Thierry E.).

Comment classer ce personnage particulier situé aux marges de deux univers ?

Les relations d'amitié, à l'égale des relations de voisinage développées par le système basque, participent d'un fonctionnement d'échange de dons et de contre-dons. Cependant l'amitié est relative à un choix : "on choisit ses amis". Ensuite, même si certaines amitiés prennent naissance et se vivent au sein d'un "réseau d'amitié", elles sont bien plus souvent l'objet de relations interpersonnelles. Ces deux clauses principales empêchent d'assimiler les relations qu'entretiennent mutuellement les "voisins" du système à maison, à de l'amitié ou à un ensemble de parenté.

En ce qui concerne le choix des amis, la relation pyrénéenne de voisinage était et demeure imposée par le système. Elle est invariable dans le temps et dans l'espace, d'une maison vers une autre maison, de génération en génération. Il faut et il suffit de naître dans une maison particulière, pour être aussitôt en relation de voisinage avec les résidents de la maison avec laquelle ces liens avaient été tissés par les générations précédentes. Aucun autre choix n'est possible, il n'existe pas d'alternative. Les relations entre voisins peuvent ainsi être tout à fait aimables ou au contraire conflictuelles, sans pour autant cesser d'exister. En ce sens, l'amitié ne peut définir le cadre des relations de voisinage.

Reste la possibilité d'attribution à un système de parenté, soit un fonctionnement au sein d'un réseau particulier. Si parenté il y a, elle ne peut être que fictive : aucun lien de filiation ou d'alliance n'est supposé exister entre voisins (la pratique était différente et les populations des villages pyrénéens jusqu'à la première moitié du XX^{e} siècle étaient plus ou moins apparentées). Pourtant les relations pyrénéennes de voisinage ne sauraient être référées en termes de parenté fictive qui se définissent ainsi : "Le terme de pseudo-parenté sert à désigner des relations sociales qui s'expriment en termes de parenté (de référence ou d'adresse) sans pour autant résulter de liens de parenté effectivement reconnus (par la consanguinité ou le mariage)" (Bonte *in* Bonte & Izard 2000 : 550).

Si les liens vicinaux au Pays Basque établissent effectivement des relations privilégiées entre des individus n'ayant aucun lien de filiation ou d'alliance, ils ne s'expriment toutefois pas dans le vocabulaire de la parenté, la référence familiale cédant le pas à la référence résidentielle. Nous l'avons vu, au Pays Basque comme dans toutes les Pyrénées occidentales et centrales, les voisins se nomment entre eux par leur nom de maison.

Il n'était jamais fait non plus allusion à des termes d'adresse tels que "compères", "commères" ou issus d'un parrainage quelconque, pouvant rappeler un vocabulaire de pseudo-parenté. Ces relations sociales ne peuvent donc pas être non plus être référées aux relations de parenté rituelle. D'autant plus que Sidney Mintz et Eric Wolf (1950) ont démontré que les relations de parenté rituelle (dont le *compadrazgo* est un exemple classique) prennent naissance avec et par un rituel, que celui-ci soit de nature religieuse ou laïque. Si il y a bien une ritualisation codifiée dans l'expression basque des relations échangées [10], aucun rituel n'a jamais été à l'origine de la relation spécifique instaurée entre les voisins. Encore une fois, il faut et il suffit de naître dans une maison où cette relation existe déjà.

Si tour à tour, ni l'amitié ni la parenté ne peuvent être mobilisées pour définir la relation vicinale pyrénéenne, comment l'envisager ?

Martin Löpelmann (1968) définit le groupe de voisinage basque comme "un groupe de personnes liées par des intérêts et des obligations mutuelles, qui agis-

sent solidairement pour satisfaire des besoins communs". L'imprécision définissant le "groupe de personnes" est tout à fait volontaire, puisqu'il s'agit de gens, qui rappelons-le, ne sont liés entre eux, ni par des relations de filiation, ni par des relations d'alliance. Cependant centrer cette définition sur un aspect économique exclusif masque le caractère social de l'échange vicinal.

Les auteurs anglophones définissent les relations entre voisins par "*Basque neighbourhood relationships*". La traduction littérale de "relations de voisinage" ne saurait suffire en français, même en y apportant une précision de lieu. Beaucoup de sociétés rurales de France ont entretenu des relations de voisinage, sans pour autant leur donner la force que cette relation implique au Pays Basque.

Deux de nos partenaire de terrain (abbé Pierre I. et Joana E.) nommeront explicitement la relation mutuellement entretenue par les voisins du terme d'institution. Georges Augustins défini une institution comme : "tout ce qui, dans une société donnée, prend la forme d'un dispositif organisé, visant au fonctionnement ou à la reproduction de cette société, résultant d'une volonté originelle (acte d'instituer) et d'une adhésion plus ou moins tacite, à sa légitimité supposée. Une institution comporte nécessairement des valeurs et des normes (...) toujours explicites, tendant à engendrer chez les membres de la société considérée des comportements stéréotypés (...). Il n'est pas rare non plus [que l'institution] possède un système de sanction (positives et négatives) et un ensemble de rites de passage (laïcs ou religieux)" (Augustins *in* Bonte & Izard 2000 : 378. Voir également Douglas 1986).

La relation vicinale, qui ne naît effectivement pas d'un rituel, est par contre fortement ritualisée elle-même. Des sanctions pour son non-respect sont bien effectifs (comme nous le verrons plus loin) et il s'agit bien d'un dispositif organisé et légitimé par des lois. Ainsi, la coutume transcrite dans les Fors de Navarre, fixe les droits de voisinage et promulgue la possibilité de "prendre feu chez le voisin" (Etchegaray 1932 : 14-15). C'est la première et la plus simple des règles : celle d'une solidarité obligée et codifiée. Il est absolument impossible d'abandonner le voisin à son sort, celui-ci peut, de droit, s'installer chez son premier voisin (*lehen auzo*) et profiter de sa maison et des biens qu'elle contient. Il s'agit uniquement des biens, les relations de voisinage ne placent pas les personnes en position de dépendance l'une de l'autre, même si ces relations peuvent parfois sembler très contraignantes : "*se soustraire à son rôle de premier voisin, n'est pour un basque où se perpétue encore cette institution, même pas envisageable. C'est une sorte d'honneur qui guidera le basque à prolonger cette responsabilité. Plus qu'une obligation, c'est une responsabilité*" (abbé Pierre I.) ; "*personne n'a intérêt à se fâcher avec son premier voisin, il dépend de nous, mais nous dépendons encore plus de lui. Ma grand-mère qui était chez nous dépositaire de la tradition, nous rappelait toujours que le lehenbiziko auzo* [premier premier voisin] *n'était pas n'importe qui. C'était des personnes qu'il fallait ménager en*

permanence. Nous devions conserver coûte que coûte de bonnes relations, ne rien dire sur eux, cela ne se discutait pas ! On n'a pas le droit de se dérober, le refus est impossible, ce n'est pas bien" (Marie-Andrée O.).

La relation vicinale prend bien la forme d'une véritable institution et correspond en tous points à la définition qu'en donne Georges Augustins. Il nous faut donc prendre en considération à la fois un rapport d'amitié obligé, des liens d'une pseudo-parenté non nommée au sein d'un fonctionnement institutionnel comportant des normes précises, explicites et reconnues.

Le terme de "relation vicinale" donné par Tina Jolas (*in* Ott 1993) dans la traduction du livre de Sandra Ott, semble être celui qui définit le mieux le type de relations mis en place par la société basque. Il permet d'intégrer la notion *emic* (interne à la société - Pike 1954) laissant entrevoir un échange entre voisins comme étant plus et autre qu'une relation de simple voisinage. Ces relations vicinales devant référer à un système extrêmement codifié et institutionnalisé, je proposerais, dans la continuité de l'acception de Tina Jolas, de les nommer du terme "d'institution vicinale".

Nous avons d'abord identifié le voisin du système à maison comme étant situé aux marges de relations d'amitié et de voisinage. Nous avons ensuite vu que cette relation prenait au sein du système à maison la forme d'une véritable institution. Si notre hypothèse de recherche est juste, si l'institution vicinale et le système à maison sont bien liés, un fait touchant l'un des deux termes devra obligatoirement agir sur le second, entraînant une modification du système tout entier.

Nous allons à présent interroger l'histoire, de façon à trouver des moments où l'un de ces deux termes subit une pression quelconque, et analyser si le deuxième terme subit à son tour une modification. Nous le ferons en trois temps : le premier, d'ordre juridique, est consacré à la réaction de la société basque pour s'efforcer de conserver son organisation sociale face à une rupture historique (2.1). Le second, d'ordre évènementiel, analyse une pression externe jouant sur les conditions de pérennisation de la maison (2.2). Le dernier envisage une pression d'ordre interne, influant directement sur l'institution vicinale (2.3).

2/ LES PROCESSUS DU CHANGEMENT SOCIAL

2.1/ Résistances ...

L'un des liens de nature juridique, entre le système à maison et l'institution vicinale, est repérable dans les moments critiques de la mise en vente d'une mai-

son, dont le désordre latent donnait un rôle de premier plan au voisin. Théoriquement, les maisons restaient propriétés d'une lignée. La vente n'était que rarement envisagée, le patrimoine devait se transmettre dans son intégralité des générations ascendantes aux générations descendantes. Cependant, des difficultés financières dues à des mauvaises récoltes consécutives sur plusieurs années, des dettes contractées et impossibles à rembourser, pouvaient remettre en question la règle de transmission du patrimoine et obliger les propriétaires d'une maison à envisager la vente comme solution ultime à leurs problèmes. Une dérogation à la règle générale était prévue dans la coutume. Deux règles du droit coutumier réglaient la transmission de la maison : l'indisponibilité des biens avitins et le droit de retrait lignager (Lafourcade *in* Lauburu 1980 : 49-51). Ces droits issus de l'oralité ont été fixés au début du XVI^e^ siècle dans le cadre des bailliages et sénéchaussées [11]. Le parlement de Bordeaux, cour suprême d'appel pour "la juridiction inférieure du sud ouest", publia ceux de Bayonne et du Labourd en 1516 et ceux concernant la Soule en 1520. Un texte coutumier issu des *Fueros de Navarra* de 1237, fut rédigé pour la Basse Navarre en 1611 après la séparation des deux Navarre. Ces textes coutumiers formèrent la *privata lex* (droit privé relevant des privilèges accordés par l'Ancien Régime) du Pays Basque Nord-pyrénéen.

Le premier de ces droits coutumiers, l'indisponibilité des biens avitins, fixait les obligations de conservation du patrimoine familial [12]. Ces biens étaient définis comme suit : tout d'abord les terres cultes et incultes, qui d'après les actes notariés du XVIII^e^ siècle, étaient composées de la maison, du jardin confrontant la maison, de son carré de vigne, d'un verger, des terres labourables hautes et basses et de tout animal ou instrument figurant habituellement dans cet espace. Ensuite les droits d'usage sur les terres communales : accès aux pâtures communes, droit de prélèvement de nourriture pour les bêtes, droit de prélèvement de bois pour le feu domestique et droit de prélèvement des fougères, ajoncs, bruyères pour la litière des animaux. Enfin les droits d'église et de cimetière : un siège à l'église était fixé selon son appartenance à une maison, et une sépulture par maison se trouvait dans l'église d'abord, sous le siège de la maîtresse de maison, puis au cimetière ensuite. A un maître de maison correspondait un patrimoine, une puissance familiale indissociable de ce patrimoine (la *patrias potestas* des romains) et un droit de culte référencé à une tombe, symbole de la légitimité ancestrale du système, et conférant un caractère sacré à la maison et au patrimoine évoqué. Trois axes qui font du droit coutumier du Pays Basque Nord la prolongation d'une partie du droit romain. Les modalités d'exercice de ces différents droits connaissaient des variantes d'une commune à l'autre, d'une province à l'autre, néanmoins trois exceptions permettaient de déroger à la règle : l'assignation en gage, l'obligation de paiement de dettes et le consentement de l'héritier à la vente. Ces excep-

tions étaient regroupées sous le terme de "droit de retrait lignager" (Lafourcade *in* Lauburu 1980 : 49-51). Or, pour que la vente soit recevable, celle-ci devait être accordée par les proches parents *et les voisins* (*Cf.* à l'article I du titre V de la coutume du Labourd de 1516). Ce fait est signalé par Pierre Toulgouat (1981 : 26) : "(...) lorsque dans un quartier de nouveaux arrivants tentaient de s'établir, comme un corps étranger dans un organisme, une réaction de rejet s'établissait immédiatement, et les anciens propriétaires usaient de tout leur pouvoir pour que cela ne se fît pas. C'était pour eux chose facile puisque tout étranger devait être accepté par les *voisins* réunis, à la majorité des voix. La raison principale de ce refus était que les pâtures communes à tous les voisins ne devaient pas être surchargées d'animaux nouveaux et qu'en aucun cas le domaine ne devait être divisé. La participation des seuls voisins à la gestion du village permettait la réalisation du premier programme, le droit d'aînesse intégral - garçon ou fille - facilitait le second. L'organisation patriarcale de la famille faisait qu'à aucun moment la chaîne n'était sectionnée". Le voisin agissait ainsi directement sur les règles de transmission des patrimoines familiaux, mettant en évidence les liens entre institution vicinale et système à maison.

La révolution, dans sa tentative jacobine unificatrice et centralisatrice, tenta de donner une nouvelle définition légale du droit des sujets (entre autres) basques de l'ancien royaume de France, en passe de devenir des citoyens français. Le système social français fut proclamé égalitaire. Les privilèges, dont la *privata lex*, accordés par la royauté à certains groupes sociaux (dont ceux du Pays Basque), furent abolis la nuit du 4 août 1789. L'héritage à dévolution unique était *ipso facto* remis en question, il fut désormais affirmé égalitaire. La loi impériale de 1804 (code Napoléon) confirma cette optique. La société basque d'alors, semblait n'avoir d'autre choix, que d'entrer de plain-pied dans la légalité historique contemporaine et de procéder au partage du patrimoine.

Suivant notre hypothèse, les effets émergents consécutifs à cette lame de fond révolutionnaire, en mettant le système à maison en danger, placent celui de l'institution vicinale, dans la même situation. Si les Basques d'alors sauvaient la maison, ils sauvaient du même coup les relations qu'ils entretenaient avec leurs voisins.

Les nouvelles lois et la promulgation de l'égalité de tous introduisaient un nouveau droit de succession, abolissant le droit d'aînesse et le système de dévolution unique. Le code civil de 1804, dans la droite ligne révolutionnaire, instaurait deux nouvelles règles : d'abord, les notions de réserve [13], et de quotité disponible [14]. Ces deux axes juridiques mettaient un terme à l'héritage unique, en donnant à la division du patrimoine force de loi : l'article 815 prévoyait "que nul n'est contraint de rester dans l'indivision". Enfin, la loi affirmait le droit pour chacun des héritiers d'exiger sa part d'héritage en nature, et en cas d'impossibilité, de réclamer la tenue

d'une vente aux enchères.

Le patrimoine, symbole concret et tangible du lignage résidentiel, devenait de ce fait un bien ordinaire, susceptible de vente et d'achat. L'accord à la vente, donné par les voisins, n'était plus nécessaire : n'importe quel nouveau venu, pas forcément Basque, ni informé des *us* et coutumes de ceux-ci, pouvait venir rompre le jeu des relations établies entre voisins au fil du temps. La transformation de la définition de la maison, devenue un bien commercialisable, avait ainsi pour corollaire le risque de rompre les liens créés par l'institution vicinale, renforçant l'hypothèse qui reliait cette dernière à son système à maison.

Une résistance informelle s'organise. La société basque du XIX^e siècle, perdant du terrain sur le jeu politique a cristallisé son énergie, avec l'aide du corps notarial basque, à la continuation de ce qui était au fondement de son organisation sociale : la pérennisation de la maison. Le corps de lois post-révolutionnaire, inspiré tout à la fois du droit romain dans sa conception de la propriété (*in manu*) et du droit franc dans sa conception égalitaire, comportait des possibilités d'aménagement qu'investirent les chefs de maisons, conseillés par les notaires. Le code civil de 1804 réglementait l'héritage par la dévolution égalitaire des biens. Peu importait alors que l'*etxe* soit transmise à un seul enfant, tant que sa valeur était partagée entre tous ses descendants. "C'est la règle d'héritage qui avait été modifiée et non pas la règle de succession, et cette dernière seule était essentielle à la continuité du système (...) le système pyrénéen ne s'est maintenu, presque égal à lui-même, que parce que la règle modifiée, la règle d'héritage, n'était pas celle sur laquelle il était fondé, mais celle dont il pouvait jouer" (Augustins 1989 : 376). Le couple des vieux maîtres de maison rachetait les parts des co-héritiers par "cession de droits" (appelée *garbitasunak* en basque – littéralement : les arrangements de famille) puis passait un contrat de mariage devant notaire, entre l'héritier (qui n'était plus forcément l'aîné, mais celui étant jugé comme le plus apte à perpétuer la maison et l'exploitation) et son conjoint adventice [15], les autres enfants ne bénéficiant d'aucun contrat à leur mariage. Par ce contrat, les vieux maîtres de leur vivant, faisaient donation à leur successeur du quart en pleine propriété du patrimoine à titre de préciput [16], et d'un second quart à leurs décès, soit la totalité de la quotité disponible. Il ne restait alors à régler, à la mort des parents, que la moitié restante de l'héritage : le paiement de la soulte [17]. Les nombreuses procédures notariales tendent à montrer le respect des règles de transmission coutumière du patrimoine familial par les puînés, qui se contentaient de soultes modestes, voire insignifiantes (Etcheverry-Aïnchart *in* Lauburu 1980 : 66). Dans la majorité des cas, sous la pression sociale, ces soultes étaient même immédiatement rendues à l'héritier, sitôt l'acte notarial signé (Augustins 1989 : 326-327 ainsi que Etcheverry-Aïnchart *in* Lauburu 1980 : 67-68) [18].

Bien plus tard, le décret-loi promulgué le 17 juin 1938, permit au repreneur du patrimoine de dédommager ses co-héritiers non plus en nature, mais en valeur. Ces derniers ne pouvaient plus exiger le partage effectif des terres, mais étaient réglés de leurs droits en argent. D'autre part, ce décret-loi introduisit la possibilité de différer un salaire. Ce qui accordait toutes facilités aux vieux maîtres de maison, d'augmenter la part de l'héritier lors de la succession en lui versant, grâce au barème légal, un "salaire" équivalant à un maximum de dix années de travail. Ils diminuaient d'autant la part des co-héritiers et les soultes devant leur être payées.

Peu de temps après la Seconde Guerre Mondiale, entra en vigueur la loi sur la donation-partage (ou partage anticipé), opération par laquelle les parents pouvaient donner à leurs enfants leur patrimoine en totalité, à condition que le partage s'effectue devant notaire du vivant des cédants. Deux articles de loi furent utilisés pour calculer la valeur à accorder aux parts de chacun des héritiers. Le premier, l'article 860 ancien, promulgué le 17 juin 1938, stipulait que l'évaluation du bien pour le partage était "celle de la valeur de l'immeuble à l'époque de la donation", ce qui, pour la société basque, donnait toute légalité quant à l'attribution à moindre frais du patrimoine au continuateur de la maison, en abaissant les valeurs des soultes au gré des dévaluations monétaires. Le second article, 860 nouveau du 3 juillet 1971, retenait "la valeur du bien à l'époque du partage, d'après son état à l'époque de la donation". C'est alors que les enfants puînés, comme nous l'avons vu précédemment, remettaient les chèques de leur part respective à celui qui continuait la maison (Etcheverry-Aïnchart *in* Lauburu 1980 : 70-71) [19].

En conclusion, au Pays Basque, l'égalité française imposée par la première république et confirmée par le code civil impérial, n'a pas eu la force de fait que la loi suppose. Les Basques sentant leur organisation sociale menacée, ont rapidement perçu la dangerosité du fractionnement patrimonial pour des *etxe* aux proportions souvent limitées à des espaces réduits. La transmission de l'héritage ne pouvait dès lors, dans la majorité des cas, se réaliser sans que soit mise en vente la maison, signifiant et support de l'identité du groupe domestique. Si cette vente se concrétisait, elle annonçait, avec beaucoup de probabilités, son achat par un étranger au lieu, et un possible terme aux relations de l'institution vicinale établies entre les unités domestiques du village [20]. Cette rupture risquait ainsi de mettre fin au système d'échange communautaire des services/biens, services/services, biens/biens, et de façon immédiate aux échanges de force de travail aux moments des gros travaux agricoles, menaçant directement la société de crises alimentaires. La maison et les voisins qui lui étaient liés ne pouvaient disparaître dans le moule républicain, sans que ne disparaisse du même coup toute la société qui leur avait donné naissance. Le corps de loi a ainsi été détourné par les notaires basques au profit des aînés-héritiers, confinant le système légal français aux manipulations et

arrangements des familles, permettant la pérennité de l'organisation sociale coutumière.

Les tensions pressenties par la société basque et créées par les possibilités de vente des maisons, paraissent confirmer l'hypothèse qui lie le système à maison à l'institution vicinale. Si, pour une raison quelconque, des changements interviennent et donnent la possibilité aux Basques de vendre leurs maisons, selon notre hypothèse, ces changements mettant fin au système à maison, devraient également mettre un terme aux relations de l'institution vicinale.

Ces changements seront analysés selon deux axes de tension d'origine sociologique survenus au Pays Basque : la promotion de sa côte en région de villégiature – axe d'origine externe (2.2) et le tarissement de la filière migratoire des cadets, synchrone à un accroissement démographique de la population basque – axe d'origine interne (2.3).

2.2/ Le tourisme, vecteur externe du changement social

Le tourisme conduit à une mise en contact de plusieurs univers sociaux permettant l'échange et la circulation de façons différentes de voir et de penser le monde. L'activité touristique fournit ainsi les occasions de modification de beaucoup d'aspects de la vie sociale des populations mises en contact. Cherchant à confirmer l'hypothèse liant les voisins au système à maison, nous nous intéresserons aux possibilités de variation des pratiques foncières, consécutives à la pénétration touristique.

Le littoral labourdin a été la porte d'entrée de la promotion touristique du Pays Basque qui a ensuite gagné progressivement l'intérieur des terres. Sous le second empire, l'impératrice Eugénie lança l'intérêt pour la côte : la "villa Eugénie" accueillit le couple impérial de 1856 à 1868. Isabelle II et Alphonse XIII d'Espagne, Bismarck, Edouard VII d'Angleterre et la reine Victoria vinrent trouver des moments de détente sur la côte basque. Dès la chute du second Empire, ce gotha princier fut relayé par les notables de la III^{e} et de la IV^{e} républiques. Des congrès furent de plus en plus souvent organisés sur le littoral labourdin. Des anglais, des espagnols et des russes blancs en exil s'y établirent au fil des ans. Le vélocipède, le golf, la chasse et la nouvelle pratique des bains firent fureur. Dans le sillage de la valse, Biarritz accueillait les tous nouveaux sons du charleston et les artistes du moment (Charlie Chaplin, Douglass Fairbanks, Picasso, Coco Chanel). On troqua le vélo pour le polo et les meetings d'aviation. La crise de 1929, la Guerre Civile Espagnole et la Seconde Guerre Mondiale mettront un terme aux fastes biarrots ; cependant, il a résulté du développement de ce tourisme de luxe dans la région, la

création d'un nouveau marché foncier jusqu'alors inexistant. Les maîtres de maison ont progressivement cédé aux tentations alléchantes de vente d'un bout du terrain familial, pour des sommes peu imaginables avant la période de vogue touristique [21].

Si les strates sociales du tourisme ont changé au Pays basque pour devenir de plus en plus un tourisme dit de masse, celui-ci demeurait l'activité économique prépondérante de la côte basque. Les propriétés des seuls 32 Parisiens (Laborde *in* Bidart 1980 : 208-218) installés sur la côte basque en 1914 atteignaient une surface de 649 hectares, en milieu exclusivement rural (Mouguerre, Bassussary, Anglet, Arcangues, Urrugne, Ciboure). Quant aux villes, Bayonne comptait à elle seule 2100 hectares achetés par des parisiens et Saint-Jean-de-Luz 1370 hectares à la même époque. Ces surfaces augmentèrent de 153% jusqu'en 1931, puis de 22% de 1931 à 1967 au fur et à mesure de l'engouement touristique de la région et de l'investissement foncier au Pays Basque fait par de nouveaux résidents parisiens. En 1967, Biarritz comptait 601 propriétaires venus de Paris, Anglet et Saint-Jean-de-Luz plus de 300, Hendaye, Bidart et Ciboure de 150 à 185, Urrugne 115, Guéthary 74, Ascain 45, Cambo-les-Bains 43 (Laborde 1970 : 29-36).

La même analyse peut être menée de façon comparable, pour d'autres villes de départ des nouveaux résidents (définitifs, temporaires ou de villégiature). L'urbanisation s'est ainsi peu à peu étendue, gagnant les vallées de l'intérieur du pays (Ascain, Ustaritz, Espelette, Cambo-les-Bains, Saint-Pée-sur-Nivelle, Itxassou, Hasparren, Isturits) puis montant à flanc de coteaux (Sare, Bidarray, Ainhoa, Irouléguy...), s'avançant toujours plus profondément dans le pays et grimpant de plus en plus haut (Saint-Etienne-de-Baïgorry, Saint-Jean-Pied-de-Port, vallée des Aldudes, Sainte-Engrâce). Les villes et le littoral furent très vite investis par une population exogène qui colonise actuellement l'arrière-pays rural et montagneux. Les conditions de dissolution de l'unité des villages basques ont ainsi été créées, en suscitant des ventes préférentielles de propriétés aux citadins qui disposaient des moyens financiers pour faire face à l'augmentation des prix des terrains. Investissements provoqués par des nouvelles spéculations foncières, nées d'une demande en constante hausse (Errecalde *in* Bidart 1980 : 219-226). Ce qui repoussait toujours plus loin dans les limbes d'un autre temps, le caractère sacré de la terre et de la maison familiale, que leur conférait antérieurement l'ancestralité. Les maisons qui, auparavant, ne connaissaient aucune réduction ou augmentation de surfaces, se morcelaient, agrégeaient de nouvelles terres selon le jeu de la loi de l'offre et de la demande. Dans ce jeu, les maisons sont devenues un bien foncier, perdant tout à la fois leur fonction symbolique et l'invariance de leurs voisins. Désormais, elles se vendaient et s'achetaient, entraînant des modifications dans la composition du voisinage.

Trois types de situations sont clairement identifiables : le premier unit système à maison et institution vicinale. Le second, en mettant fin à la pérennité et l'invariance de la maison, brise les relations de voisinage. Un troisième terme donne des indications d'une situation transitoire. Nos partenaires basques fournissent des éléments d'étude de ces trois cas.

Le lien entre maisons et voisinage peut encore être pleinement établi à Suhescun et Ordiarp : "*chez moi* [Suhescun] *toutes les maisons sont occupées par les mêmes familles depuis très longtemps. Les ascendants des premiers voisins étaient déjà les premiers voisins de nos ascendants*" (Marie-Andrée O.) ou encore : "*Ordiarp, c'est l'intérieur du Pays, loin des influences de la côte, les maisons sont toujours habitées par les mêmes familles qui se sont transmis l'héritage de génération en génération*" (abbé Pierre I.).

Alçay et Sainte-Engrâce sont placés en situation intermédiaire, les premiers changements sont perçus : "*à Alçay où résident mes grand-parents, toutes les maisons sont encore habitées par les familles qui les possédaient originellement, à l'exception d'une ou deux dont les occupants viennent de France*" (Joana E.) ; "*à Sainte-Engrâce, ce qui change actuellement est dû à l'arrivée de nouveaux habitants, donc au départ des anciens. Des gens de la ville viennent s'installer ici pour les vacances ou la retraite. Notre maison est entourée d'un côté par celle d'un écrivain irlandais et de l'autre par celle de gens originaires de la Somme. Même pour nous cela a changé, si on a conservé la maison dans notre famille, aucun n'y habite en permanence, c'est une maison familiale de vacances, alors le voisin maintenant !... Seule ma sœur habite encore Sainte-Engrâce, mais elle vit dans la maison que son mari a reçue en héritage*" (Marie-Madeleine E.).

La dernière situation est celle où les liens entre système à maison et institution vicinale ont été rompus, par l'arrivée et l'achat de maisons du fait d'une population exogène au Pays Basque, Ascain et Tardets ont été évoqués, mais les cas semblables sont nombreux et majoritaires. "*pour mes parents, la situation est claire : dans notre rue il n'y a plus que des gens non originaires d'Ascain. Ils vivent en immeubles ou lotissements, leur système de vie est radicalement différent de celui de mes grands-parents. C'est un système complètement individuel, à l'égal de n'importe quel lotissement de France. Il n'y a plus aucun attachement à l'etxe, à l'histoire immémoriale qui a fait la maison, ce n'est plus qu'un capital immobilier où les relations inter-voisinage ont été progressivement abandonnées*" (Panpi T.) ; "*mes parents habitent une ville proche d'Alçay* [Tardets] *où la population est beaucoup plus composite : Portugais, Espagnols et Italiens sont venus trouver du travail à la scierie autour des années 1900. Dans ce village, l'institution du premier voisin a complètement disparu, la plupart des habitants ne la connaissent même pas. On peut se rendre des services bien sûr, mais le critère de ces relations*

est celui que l'on trouve dans n'importe quelle petite ville de province. Il n'y a aucune accroche à la tradition" (Joana E.).

Ce qui est mis en avant par ces commentaires est la différence entre les villages où s'est maintenue l'institution vicinale (villages en dehors des circuits touristiques où les conditions de vie paraissent inchangées aux yeux de leurs habitants et qui essaient de faire durer - ou de faire revivre - les pratiques conçues comme coutumières) et les villages situés sur la côte, dans les plaines industrielles et les coteaux touristiques, où l'institution du premier voisin disparaît peu à peu et de façon directement constatable. La population des villes et villages de la région, au gré des ventes, s'est transformée en une composition métissée, faite des "pays" (population, qui d'après les conceptions de mes partenaires de terrain, est exclusivement basque et rurale) et des néo-ruraux qui intercalent leur présence et leurs nouvelles maisons, entre les mailles tressées au fil des siècles par le tissu des relations échangées entre voisins, et symbolisées par les maisons. Au quotidien, un villageois faisant une lecture du paysage composé par le village et les terres environnantes, pouvait mettre un nom de maison sur chaque parcelle de son finage, dresser mentalement tous les liens de l'institution vicinale unissant la communauté et activés pour les moments d'entraide lors des grands travaux agricoles, des fêtes et des rites de passage. La nouvelle lecture des paysages physiques par un "pays", met en évidence les installations de nouveaux propriétaires et les changements patrimoniaux survenus suscitant des interrogations : "*en ce qui concerne la relation du lehen auzo* [premier voisin] *avec la mort, elle reste liée à la pérennité des exte. Avec de nouveaux arrivants, il me semble difficile, lors du décès d'un proche, de demander à un anonyme de chercher la croix au presbytère. Il faudrait déjà savoir s'il est catholique ou non, cette question ne se posait pas avant. Actuellement, je pense que l'on demanderait plus volontiers à un ami proche de remplir le rôle dévolu antécédemment au premier voisin, cela me semble plus évident. Il n'est à mon sens même pas possible de parler de transfert : le premier voisin n'a jamais été un ami, ni ne faisait partie stricto sensu de la famille, pourtant il était tout cela à la fois*" (Thierry E.).

Ainsi, ce mouvement introduisant des ruptures dans l'organisation sociale de référence des "pays", a trouvé son origine dans la conquête touristique, et nous le verrons plus loin dans l'industrialisation. Ces mutations sont encore en phase de progression actuellement, et l'on trouve plusieurs situations intermédiaires au sein desquelles les "pays" essaient d'accrocher quelques bribes de ce qu'ils ont connu jeunes, notamment dans le respect rendu aux morts : "*quand ma grand-mère est décédée cet automne, c'est le voisin qui a porté la croix. Il était nouvel arrivant bien que basque. Il a porté la croix parce que cela relève de la tradition. La différence est que nous avons dû le lui demander et que sa participation s'est arrêtée*

là" (Panpi T). En effet, les transformations les plus durement ressenties sont principalement celles liées à la mort. Il arrive ainsi que l'on sanctionne très durement les gens d'ailleurs qui ne se plient pas à la règle, par exemple : "*je me souviens d'un cas où dans la famille de notre porte croix, quelqu'un était mort. Il me semble bien d'ailleurs que c'était lui. Un des voisins, qui n'était pas basque, venait de s'installer là. Il se trouve que cette personne était en position de premier voisin de notre porte croix. Il a refusé de participer à l'enterrement, arguant du fait qu'il ne connaissait pas le mort. Depuis lors, je ne l'ai jamais vu avoir des rapports avec les gens du quartier. Jamais ! Il a été complètement écarté de la vie du village. Le manquement de ce rôle dévolu par la tradition entraîne la très forte sanction de l'isolement, de l'exclusion totale. Encore maintenant, il est tenu à l'écart, pourtant ce dont je vous parle remonte à plusieurs dizaines d'années*" (abbé Guillaumè A.).

En conclusion, le système de l'institution vicinale est conservé, si, et seulement si, la première condition de propriété des maisons demeure inchangée. A une maison précise répond un système de voisinage particulier, inamovible dans le temps et dans l'espace. La seule variable mise en avant par mes partenaires de terrain, lors de la vente d'une maison, est la réappropriation de celle-ci par des personnes issues de la culture basque et garants d'une continuité d'exercice des coutumes. Pourtant nous allons voir que cette dernière acception mérite quelques nuances.

2.3/ Les cadets, vecteurs internes du changement social

Du fait de l'exclusion de ses cadets, la société basque a souvent eu recours à l'émigration. A titre d'exemple, entre 1820 et 1914, plus de 100 000 cadets ont été officiellement comptabilisés comme émigrants – la population basque comptait 160 000 habitants en 1850 (Lhande 1984, Turgeon 1994 et 1996). L'émigration a d'abord alimenté l'armée (les cadets de Gascogne en ont laissé une trace historique) et l'église, puis la grande pêche à la baleine et à la morue sur les côtes du Labrador. Enfin a eu lieu une émigration considérable vers les Amériques jusqu'au début du XX^{e} siècle (Amérique latine dans une large proportion et toute première destination, Amérique du Nord : Saint-Pierre et Miquelon, Québec, Floride, Californie et Nevada) puis vers l'Australie.

La pêche à la baleine a trouvé un terme à la fin du XVIII^{e} siècle, les Anglais et Hollandais ayant évincé les Basques des zones de pêche. En Amérique du Nord, les filons de la ruée vers l'or de 1848 furent rapidement épuisés et les ports avaient leur nombre de dockers en quantité suffisante. Les opportunités de trouver un travail de berger se réduisirent avec le *dust bowl* [22] et la crise économique de

1929. L'Amérique latine, quant à elle, connaissait une inflation galopante depuis 1914. Cependant au moment où les filières de migration étaient modifiées et se tarissaient progressivement, la population au pays connût une augmentation constante, de la toute fin du XVII[e] au début du XX[e] siècle.

En outre, dans la France post-révolutionnaire, le système à maison et à héritage unique, nous l'avons vu, plutôt que de s'assouplir et de se plier aux nouvelles normes légales, s'était rigidifié. Les cadets ne pouvaient prétendre à leur part d'héritage et à la division du patrimoine, sans se placer dans une position difficilement tenable vis à vis de la communauté. La solution a alors été trouvée en accentuant le défrichement des terres du finage commun, de façon à créer de nouvelles maisons (pratique introduite par le mariage des cadets et des cadettes - Fauve-Chamoux *in* Segalen & Ravis-Giordani 1994 : 182). A partir du XVII[e] siècle, les cadets s'installent de plus en plus fréquemment au pays de façon non conforme à la coutume (Lerat 1963 : 121-126, Tougouat 1981 : 43) [23]. Au fur et à mesure des appropriations des communaux, les terres encore libres se firent de plus en plus ingrates : versants de forte pente, sols pauvres. Ces créations ont fabriqué du même coup une classe de cadets, non plus émigrée, mais défavorisée au sein même de leur société d'origine, en butte aux aînés qui se plaignaient du détournement des terres communes. Puis, à partir du XVIII[e] siècle [24], lors des premières constructions de routes réalisées par l'intendant d'Etigny en poste dans la circonscription administrative d'Auch-Pau de 1751 à 1767 (Ministère de l'Agriculture, 1929 : 73), ces nouvelles installations trouvèrent un cadre légal par le dédommagement donné aux expropriés des terrains communaux. Le point de rupture d'équilibre entre terres privées et terrains communaux a été atteint aux alentours de la moitié du XIX[e] siècle pour la Basse-Navarre et la Soule [25].

Le développement du secteur tertiaire et le début de l'industrialisation allaient fournir un échappatoire à la pauvreté endémique de cette classe nouvelle et une possibilité de ne pas trop s'éloigner du pays pour les cadets (Lerat 1963 : 173). Au XIX[e] siècle, les choix des migrants se firent sur les villes ayant déjà une industrie de transformation de matières premières, telles Bayonne, Mauléon et Hasparren (forges, bois, cuir, laine). La courbe démographique négative du bas-pays s'inversa ainsi à partir de 1936, et s'accentua massivement aux lendemains de la Seconde Guerre Mondiale (Rapport des services de la préfecture des Pyrénées-Atlantiques 1973 : 3). Ce mouvement était certes dû à une immigration italienne, portugaise et espagnole, mais doublé d'un processus interne à la société basque : les communes rurales de montagne [26], les villages de coteaux [27] se dépeuplaient au profit des villes. Pau, en tant que capitale administrative du département, et Bayonne avec ses centres métallurgiques et portuaire furent d'abord investies en 1936. En 1949, la découverte du gisement du gaz de Lacq provoqua un redressement démo-

graphique sans précédent dans la région [28], donnant lieu à la création de la ville de Mourenx [29]. Il en allait de même pour les nouvelles industries chimiques et aéronautiques. Bayonne-Anglet-Biarritz (BAB) était en 1968, la seconde agglomération d'Aquitaine après Bordeaux.

De façon concomitante s'achèvent les grands travaux d'aménagement public. Ces travaux ont débuté par l'électrification en 1959 (entraînant bientôt radios, téléphones et télévisions) l'assainissement en 1971, l'extension du complexe routier en milieu rural de montagne en 1973, l'alimentation en eau potable en 1974 et de l'hydraulique agricole (l'irrigation en 1971 et le drainage en 1985). Les dates de la pénétration du machinisme agricole sont toutes aussi parlantes : la motorisation (surtout les tracteurs et dans une moindre mesure, faute de terrains adéquats, les moissonneuses, les batteuses et les moissonneuses-lieuses) se développa dans la décennie 1950 en Basse-Navarre (Saint-Palais), et augmenta de 80% dans tout le département, à partir de 1956. En 1959, les immatriculations de tracteurs furent de 1279 pour les Basses-Pyrénées (Lerat 1963 : 225-235). Avec le développement de la mécanisation, le paysage agricole changea et les surfaces agricoles utiles (SAU) augmentèrent considérablement [30]. Les surfaces cultivables modifiées permirent une introduction et une pénétration favorables aux innovations, telle celle du maïs hybride, mis au point dans le Middle West des Etats-Unis, et qui remplaça peu à peu la variété du "grand roux basque" dans tout le Sud-Ouest français (Mendras 1970 : 121-155) [31].

L'exode rural était surtout le fait d'une population jeune. Grâce à son installation urbaine et son implication toujours effective dans son milieu rural d'origine, cette population émigrée constitua souvent une porte d'entrée de la modernisation des sphères de la vie privée et agricole au Pays Basque. Ne trouvant pas d'acquéreurs pour leurs terres désolées de haute-montagne, les cadets émigrés dans le bas pays industriel avaient souvent gardé leurs maisons d'altitude. Ils en commencèrent assez vite la rénovation. C'était également eux qui, avec leurs salaires, aidaient financièrement l'aîné à maintenir l'*etxe* : les soultes furent souvent à la base des premiers travaux et investissements engagés pour moderniser la ferme. Paysans-ouvriers, ils furent par leur travail salarié ceux qui eurent plus rapidement les possibilités financières de la modernisation agricole. Devant se consacrer à deux emplois simultanément, ils en comprirent très vite les avantages en terme d'efficacité, de rendements et de gain de temps.

Avec le passage d'un monde à l'agriculture collective parce que manuelle, à celui des rendements, d'un monde agricole mécanisé et forcément de plus en plus individualisé, on assiste sur les versants pyrénéens, à une adaptation de l'entraide précédente des voisins les uns envers les autres, à une entraide au sein même de la sphère économique. A Ordiarp, dans la vallée "*on peut très bien s'être associé*

pour le travail avec quelqu'un qui se trouve à plusieurs kilomètres et ne pas être associé avec le lehen auzo [premier voisin] *donné par la tradition. Automatiquement, de par la vie de travail et de relations continuelles, le système d'entraide qui était dévolu au premier voisin moral devient peu à peu la prérogative de l'associé. Situation qui ne peut que se renforcer si le lehen auzo appartient à une autre catégorie socioprofessionnelle*" (abbé Pierre I.). Propos que confirme Joana E., en mettant l'accent sur un monde dans lequel tout un chacun était paysan, en opposition à celui où désormais les exploitants agricoles constituent une part infime des populations locales : "*la progressive disparition du premier voisin est certainement liée à la moindre importance du nombre d'agriculteurs. Auparavant, cette institution entraînait des relations qui renvoyaient les unes aux autres, des aides partagées. Cette solidarité ne pouvait que signifier une certaine proximité de travail, d'affection et de convivialité*". Le travail de la terre nécessite désormais des connaissances de mécanique et d'électronique pour entretenir, dépanner, voire réparer les différentes machines agricoles "*auparavant, les compétences agricoles étaient également partagées : tous savaient aiguiser une faux, avoir une bonne herse. Tous pouvaient prendre part au travail collectif*" (abbé Pierre I.). Tracteurs, moissonneuses batteuses, trayeuses électriques... autant de pénétration de la technicité la plus poussée impliquant des stratégies de rendement, d'abandon de telle ou telle sphère du travail de la terre au profit d'une spécialisation de plus en plus poussée, de culture et/ou d'élevage monospécifiques. Actuellement, à Sainte-Engrâce, la culture du maïs est progressivement abandonnée au profit de l'élevage ovin et de la confection de fromages, dans le cadre d'exploitations agricoles fortement mécanisées. L'introduction de machines agricoles a amoindri, si ce n'est éradiqué, cette nécessité de solidarité (Toulgouat 1981 : 17-25). Le même travail se fait dix fois plus vite avec une main d'œuvre réduite à sa plus simple expression, reléguant ainsi, selon les exploitants agricoles interrogés, les relations d'entraide entre premiers voisins à celles de collègues agriculteurs et éleveurs.

Le passage moderne d'une sphère de travail unique à une diversité socioprofessionnelle a affecté l'institution du premier voisin dans ce qu'elle avait d'interactif par nécessité : la quotidienneté partagée, la contribution aux mêmes efforts et aux mêmes moments de travail, les horaires partagés, les allers et retours collectifs des lieux d'habitations aux lieux de travail, les discussions échangées, les mêmes vécus, les risques pris ensemble. Ces différentes occasions n'existant plus, les voisins ont commencé à se distancer les uns des autres. La sphère professionnelle a ensuite débordé peu à peu sur la sphère domestique.

La tendance de recul de l'institution vicinale face à la modernisation, se retrouve au cœur même des moments de convivialité entre voisins. Pendant la fête du cochon *xerrika*, la préparation de la peau par brûlage à l'aide de paille enflam-

mée est remplacée par la technique du chalumeau à gaz, l'eau courante permet de ne plus transporter les quartiers de viande à laver jusqu'à la rivière, et ainsi de suite : "*chez nous on a toujours tué le cochon, mon grand-père le faisait, mon père le fait toujours. La différence est que les gens présents à ces fêtes ne sont plus les voisins, ceux-ci ne rentrant plus dans le contexte de la tradition, les gens invités sont les amis et la famille. Ceci vient aussi du fait qu'avec l'évolution des machines, la demande en main d'œuvre est quasiment inexistante; on est passé d'une semaine de travail à moins de deux jours. Mon père donne toujours un peu de ce qu'il a fait aux gens du voisinage qu'il apprécie, sans que forcément ce soit son premier voisin géographique*" (Panpi T.).

S'éloignant des sphères économique et festive, les rites de passage subissent également des modifications profondes éloignant le recours au premier voisin. Les hôpitaux, cliniques, cabinets médicaux ont profondément modifié la relation à la maladie, et les pompes funèbres et les moyens de communication moderne, celle à la mort. "*Le rôle du premier voisin a tendance à se transformer. Le messager d'autrefois ne parcourt plus vallées et montagnes, il ne sillonne plus les routes non plus. Quand ma mère est morte il y a deux ans, les avertissements, y compris à la famille proche, ont été donnés par téléphone, par ma famille elle-même, dans la demi-heure qui a suivi le retour du corps à la maison. Ce n'est pas notre premier voisin qui a averti*" (abbé Pierre I.) ; "*le rôle du lehen auzo* [premier voisin] *s'efface progressivement avec l'implantation de pompes funèbres. Le corps n'est plus dans la maison, il ne peut plus y avoir de veille. Le transport du corps depuis les pompes funèbres jusqu'à l'église, puis de l'église au cimetière s'effectue en voiture, les voisins ne portent presque plus le corps du défunt ; d'ailleurs le porte-croix transporte celle-ci dans sa voiture également*" (abbé Guillaumè A.) ; "*auparavant, lors d'un décès, les voisins étaient là. Maintenant les gens ne meurent plus chez eux, hôpitaux et pompes funèbres ont tout changé*" (Marie-Madeleine E.) ; "*maintenant qu'il existe des funérariums toute la tradition des premiers voisins est en train de se perdre*" (Isabelle D.). La croix n'est plus portée par les voisins que sur une portion amoindrie de la cérémonie funèbre. La fosse mortuaire auparavant travail des voisins, est désormais creusée par les services techniques de la mairie. Les quêtes sont effectuées par quelqu'un d'autre que le voisin : "*à l'enterrement de mon beau-père, c'est le facteur qui a fait la quête pour faire dire les messes. Le facteur dans les petits villages de province a un énorme rôle de lien*" (David M.) [32]. La façon dont se déroulent les enterrements actuels montre ainsi une imbrication de plus en plus lâche des relations de l'institution vicinale.

Le renouveau technique et économique [33] du monde agricole basque contribua en grande partie à une rupture des relations d'échange de la paysannerie coutumière. Le travail agricole était le lieu où cette relation s'exprimait de la façon la

plus visible : "*sans cette solidarité, c'était la mort*" (abbé Pierre I.). L'aide des voisins, d'indispensable, se fit facultative, puis inutile, remplacée par le tracteur et autres moyens agricoles motorisés et électrifiés. Le bon voisin est devenu maintenant, certainement plus, un tracteur fiable et puissant, que le gêneur d'à côté qui se mêle de ce qui ne le regarde plus !

2.4/ Le premier voisin est-il remplaçable ?

La disparition du voisin signifie t-elle pour autant la fin du système d'entraide et le passage à des comportements individualisés, là où auparavant tout le village vivait ensemble ?

Pour Rolande Bonnain (*in* Chiva & Goy 1981 : 172) "les termes de travail, solidarité, convivialité, amitié se renvoient l'un à l'autre et s'entretiennent mutuellement". Thierry E. situe les relations de voisinage à la frontière de celles de la parenté et de l'amitié. Panpi T. m'indiquera que les relations que son grand-père avait conservé, et qu'il nommait du terme "*d'amitié*", étaient celles qu'il avait entretenues avec les personnes du village (Ascain) avec qui il avait fait de la contrebande au nez et à la barbe des allemands pendant la Seconde Guerre Mondiale. Ceci bien que le secret de polichinelle de l'identité des passeurs et des contrebandiers fut connu de tout le village [34]. Sans entrer dans des situations extrêmes, où la guerre peut amener à procéder à des changements d'ordre social, les relations qu'avait conservé le grand-père, étaient les personnes avec qui il travaillait. Il se trouve que le travail et la contrebande étaient effectués avec ses premiers voisins, ceux-là même avec qui il partageait le travail des champs, effectuait les rituels de la société basque, buvait un verre, jouait au fronton, partait pêcher les *pibales* (civelles) ou chasser les palombes.

Si seuls les anciens et les personnes originaires de communes isolées des circuits touristiques, sensibles à la pérennisation de ce qu'ils donnent comme étant la coutume, évoquent le travail agricole, les habitants du bas pays industrialisé ou du littoral n'y ont pas fait référence. Une nette différenciation est effectuée entre les communes à forte identité rurale et celles connaissant, ou en passe de connaître, une diversification professionnelle, et *a fortiori* un abandon complet de l'agriculture. L'impossibilité de retour des services d'entraide a fortement entamé l'institution du premier voisin, pour la réduire géographiquement aux versants pyrénéens où le secteur agricole reste prédominant. Il résulte des informations fournies par le terrain, qu'un glissement sémantique du premier voisin vers l'associé pourrait être à l'œuvre au Pays Basque, et apparaît dans les habitudes comportementales. Les anciennes relations de travail, vécues avec le premier voisin, sont

désormais réalisées avec un associé. Il ne peut s'agir que de conditions concrètes et pratiques d'organisation du travail. On ne peut plus parler de solidarité, mais de réalisation d'objectifs communs à but lucratif, qui, du reste, sont désormais souvent contractualisés. L'associé (relation pragmatique) n'est pas assimilé au premier voisin (relation symbolique). L'associé ne remplit aucune des fonctions dévolues aux premiers voisins, ni lors de la mort de l'un des leurs, ni même lors des fêtes rituelles. Il s'agit uniquement d'une transposition pragmatique de fonctionnement touchant à la sphère du travail, et non d'une extension des statuts symboliques du voisin.

Lois, tourisme, modernisation : les Basques héritiers-voisins ont engagé un bras de fer avec le temps, pour conserver leur statut donné par la coutume. Qui sont-ils aujourd'hui : résistants ou fantômes ?

Il est évident que le village n'est plus le seul et unique lieu d'inter-connaissance, le monde est au village comme le village participe du monde. Actuellement, téléphones, télévisions et magnétoscopes ou paraboles, machines agricoles et domestiques, ordinateurs reliés en réseaux, système routier ont pénétré la moindre parcelle des villages les plus reculés. Tous les ménages possèdent au minimum un véhicule quand ce n'est pas plusieurs, tous ont les possibilités de se déplacer rapidement, de s'exporter de l'enclavement d'un village, de faire des voyages lointains et d'y nouer des contacts et des amitiés. Parmi les personnes interrogées s'est formé un consensus affirmant la volonté d'une indépendance grandissante vis à vis des voisins, une envie de vivre une vie personnelle dans une sphère privée, où les relations d'échange ne sont plus imposées, mais choisies. Les voisins ne sont plus les seuls à partager certains moments cruciaux de la vie : la famille et les amis les ont rejoint depuis quelques temps. Les premiers voisins deviennent peu à peu les bons voisins, pour ensuite être tout simplement les voisins : la survie ne passe plus par eux et, de nécessité absolue, ils sont en passe de devenir contrainte.

Est-il, dans ces conditions, possible de parler de transfert de la relation entre premiers voisins vers les amis ou la famille, vers un associé avec qui on fonctionnera de façon à peu près similaire ?

Tous mes interlocuteurs m'ont affirmé le contraire, y compris ceux qui ont des relations très imbriquées avec des amis et fonctionnent selon des critères très proches de l'institution vicinale basque : "*le lehenbiziko auzo* [premier premier voisin], *c'est celui qui est donné par la tradition et rien d'autre*" (abbé Pierre I.).

CONCLUSION

Nous avons vu que, selon notre proposition de départ, les sociétés du système à maison, en procédant à l'exclusion des cadets, se privaient de leur force de travail. Les voisins, dans leur rôle de solidarité, les "remplaçaient" aux champs quand les besoins s'en faisaient sentir. Les échanges entre voisins ont eu la force et la forme d'une véritable institution. L'institution vicinale était liée au système à maison qui ne pouvait fonctionner sans elle.

L'instauration des lois révolutionnaires et du code civil de 1804, aurait pu porter préjudice au système, mais ces lois ont été, dans un premier temps, contournées par la société basque, et utilisées pour reproduire la situation préexistante.

Quelques décennies plus tard, l'introduction progressive de formes concrètes de modernité (tourisme et technologies), a agi de façon visible sur les structures sociales coutumières de la région. Le tourisme a changé le rapport à l'*etxe*, transformant sa valeur symbolique en valeur foncière. Les maisons changeant de propriétaires, les relations induites par le fonctionnement de l'institution vicinale y ont trouvé leur limite.

Les enfants puînés des massifs pyrénéens, nommés par l'histoire sous le terme de cadets, ont longtemps été les sacrifiés consentants du système à maison. Les conditions historiques, géographiques et démographiques, à partir du XVIII[e] siècle, les ont placés dans l'impossibilité de se conformer au rôle qui leur était dévolu. Les cadets furent "coincés" au pays, acculés à essayer de survivre sur des terres de plus en plus ingrates, "usurpées" à la communauté qui le leur reprochait. D'abord tenus à la marge, puis fréquentant d'autres mondes dans l'univers mêlé du bas pays industriel, ils ont été, pour l'intérieur des terres, les précurseurs internes du changement qui avait lieu sur le littoral pour des raisons externes à la société basque [35]. Les cadets constituaient ainsi un lien indubitable entre le haut pays rural de la maison familiale, porteur de la tradition, et le bas pays en voie d'urbanisation progressive, vecteur de modernisation. Les pratiques correspondant à celles anciennement liées au système à maison s'effacèrent progressivement et le recours au premier voisin devint peu à peu inutile.

Selon Mendras (1970 : 39), "le moindre changement technique, la moindre pression démographique se répercute sur l'équilibre du système tout entier entraînant son mouvement et sa réorganisation, et le mouvement, une fois lancé, suit son dynamisme propre jusqu'à construire un système totalement nouveau". Pour reprendre la terminologie de Maurice Godelier, désormais classique à l'ethnologie, dans un premier temps, les difficiles conditions écologiques et matérielles ont façonné l'idéel du système dans lequel l'institution vicinale a trouvé sa place. Dans un second temps, l'idéel d'une nouvelle façon de penser le monde, imposé par

voie législative, mais inadaptée aux situations concrètes de la matérialité basque d'alors, n'a pu forcer l'organisation sociale coutumière. Enfin, les faits concrets de la modernité ont inversé cette situation, au sein de laquelle l'institution vicinale réglait les relations inter-familiales. Ces dernières régissent depuis lors les normes sociales du Pays Basque, en éradiquant progressivement les relations de voisinage dont la société s'était dotée pour vivre et se pérenniser. Les relations de l'institution vicinale, liées au système à maison, sont ainsi passées du cadre de vie concret où elles pouvaient être constatées quotidiennement, à celui de sa progressive abstraction mémorielle.

Système à maison et Institution vicinale ont été au Pays Basque, les deux termes indissociables d'un même système : abolir le premier terme c'est mettre fin au second, constater que le voisin disparaît, c'est signaler l'un des aspects visibles du recul du système à maison. ■

Notes

1 Bonnain *in* Chiva & Goy 1986, Mercier 2006, Mercier 2007.

2 Hypothèse proposée aux historiens, mais à devoir choisir entre une entraide née du manque de main œuvre créé par l'organisation sociale ou une solidarité préexistante, intégrée dans le tissu relationnel du groupe et permettant l'exclusion des cadets, nous en sommes quitte, faute de sources, à devoir choisir qui de l'œuf ou de la poule...

3 Avant d'aborder notre sujet, il convient d'introduire un dose de relativisme. Si ce qui suit concerne l'écrasante majorité du territoire où l'organisation sociale est référée au système à maison (principalement le Pays Basque, le Béarn et les Hautes-Pyrénées pour la France), il est cependant un ensemble sociologique géographiquement discernable pour lequel les observations en cours réalisées par Philippe Etchegoyhen font apparaître de sensibles divergences. Pour Philippe Etchegoyhen "des études sont encore à réaliser sur la Soule du Gave qui se distingue à maints égards du reste du pays, par une organisation sociale et une sociologie qui lui sont propres".

4 Droit reconnu à une personne et une seule, de prélever tout ou partie des biens d'un héritage.

5 L'*usus* est le droit d'utilisation d'un bien. Le *fructus* est le droit de percevoir les fruits et les produits d'un bien, un fruit est un revenu qui se renouvelle (une récolte, un loyer...), un produit est un revenu d'exploitation non renouvelable qui amoindrit la valeur du bien (une carrière, une mine...). L'*abusus* est le droit de disposer de sa propriété à sa guise : donation, vente, destruction...

6 Le Pays Basque est composé de sept provinces, trois au Nord et quatre au Sud de la chaîne occidentale pyrénéenne. Les conditions historiques ont séparé les provinces du Nord de celles du Sud. Bien que des relations et des échanges aient toujours eu lieu, cette séparation est à la base de deux évolutions distinctes des sociétés Basques d'Espagne et de France. Notre analyse sera centrée sur les sociétés basques des versants Nord, celles-ci formant un ensemble géographique et sociologique cohérent soumis à des situations historiques semblables.

7 Biens avitins, du latin *avus* : grand-père. Ce sont les biens meubles et immeubles ayant appartenu à une même famille pendant un minimum de trois générations se succédant en ligne descendante sans interruption.

8 Théoriquement parfait, mais ne trouvant pas forcément ses applications telles quelles dans la réalité.

9 Selon l'enquête menée au Pays Basque, la notion de quartier est assimilée à une contiguïté géographique villageoise, de quatre à huit maisons, correspondant sensiblement à un hameau.

10 L'analyse de l'ensemble des étapes ritualisées concernant l'institution vicinale dépassant largement le cadre du présent article et ayant été maintes fois traitées ailleurs (les références les plus immédiates étant sans aucun doute Julio Caro Baroja, José Miguel de Barandiaran et Pierre Toulgouat), nous ne ferons que l'évoquer brièvement. Les voisins sont par exemple de toutes les fêtes à caractère traditionnel, telle "*xerrika*" la tuée du cochon (Ott 1993 : 52). Ils sont également liés aux différents rites de passage sociaux des naissance, baptême, communion, mariage, mort, etc. (voir Etchegaray 1932, Van Gennep 1946 et 1947, Caro Baroja 1971 et 1974 et Barandiaran 1995).

11 Cours de justice créées au XIII[e] siècle.

Notes *(suite)*

12 Référence aux articles du titre V de la coutume du Labourd de 1516. Ces biens étaient considérés comme étant le patrimoine de la lignée, les différents détenteurs successifs n'en étant qu'administrateurs et usufruitiers temporaires.

13 Part d'une succession que la loi conserve à un héritier - dit réservataire - et qui ne peut lui être soustraite.

14 Part d'une succession, dont une personne peut disposer librement, car elle n'est pas réservée par la loi au profit d'un héritier réservataire

15 Venu de l'extérieur de la maison.

16 Avantage fait à un héritier sur la quotité disponible, hors réserve.

17 Somme à régler à un co-héritier en paiement de ses prétentions sur l'héritage données par le droit de réserve.

18 Cette pratique perdurera jusqu'à l'immédiate après Seconde Guerre Mondiale.

19 Cette pratique, qui fut relativement suivie, connût cependant des exceptions, dont les descendants des fameux Mélouga, représentants-type de la "famille-souche" de Frédéric Le Play. Les puînés Mélouga intentèrent des procès en justice à leur aîné pour récupérer leurs parts d'héritage.

20 Voir à ce sujet : Pontet 1996, article mettant en avant les difficultés considérables que rencontraient les immigrants du petit Sud-Ouest (vraisemblablement des cadets déshérités), pour s'intégrer dans une ville comme Bayonne, qui ne devenait de ce fait qu'une ville relais à l'immigration. Ce qui est fortement envisageable, est la résistance des voisins à l'occupation résidentielle de nouveaux arrivants, s'intercalant dans le jeu des relations de l'institution vicinale en vigueur.

21 Sous la III^e^ république, les terrains de l'ancien domaine impérial sont vendus par lots. Achetée 1 franc le mètre carré en 1855, la terre est revendue 100 francs par mètre carré en 1881.

22 Nom donné aux tempêtes de poussière qui touchèrent la région des grandes plaines aux États-Unis et au Canada dans les années 1930 et provoquèrent la ruine et l'exode des petits paysans.

23 Georges Augustins précise néanmoins que ces mariages étaient possibles et prévus par la coutume, à la condition que les nouveaux époux n'empiètent pas sur un patrimoine existant (hormis le cas d'une maison dont le dernier descendant venait à mourir et qui pouvait alors être reprise) et optent pour des métiers de l'artisanat.

24 A partir de "l'édit de clôture" de 1767, la réduction progressive des communaux aurait progressivement entraîné le bas pays au passage d'une économie pastorale à une économie majoritairement agricole, sur terrains enclos pour éviter la prédation animale (Ministère de l'Agriculture 1929 : 74). Ce nouveau marquage spatial constituerait la première réponse des aînés, à la pression exercée par leurs cadets, principalement installés comme berger sur les hauteurs du pays.

25 L'émigration des zones montagneuses du Pays Basque restera appuyée (de 40% à 53%) jusqu'au recensement de 1954.

26 Saint-Etienne-de-Baïgorry, Saint-Jean-Pied-de-Port, Saint-Palais, et en général la Haute-Soule, les vallées d'Aspe et d'Ossau...

27 Hasparren, Saint-Martin-d'Arrossa, Tardets-Sorholus...

Notes *(suite)*

28 Cantons d'Arthez, Lagor, Orthez et Monein.

29 Mourenx, ainsi que toutes les villes comprises entre Orthez et Pau, ne sont pas données par les habitants basques et béarnais, comme faisant partie du Pays Basque mais bien du Béarn. Mais ayant été intégrées au département des Basses-Pyrénées à la révolution, connaissant une organisation sociale similaire depuis lors, et ayant une interaction forte avec le sujet traité, il m'a semblé légitime de les inclure dans le raisonnement.

30 Phénomène valable pour les surfaces mécanisables.

31 Mendras montre également le rôle tenu par la JAC dans le mouvement de modernisation agricole.

32 Il arrive également que l'on envoie un chèque pour la messe (Duvert, comm. pers.)

33 Le mouvement d'acquisition de matériel technique suscita de nouveaux rapport à l'argent, liés à des pratiques bancaires tels qu'emprunts, ouvertures de compte en banque, carnets d'épargne qui repoussèrent toujours plus loin une aide possible du premier voisin. Il en va de même avec les différentes primes agricoles accordées par l'Europe.

34 Ascain, comme tous les villages frontaliers, a une solide réputation d'un passé de contrebande. Pierre Loti, dans son roman *Ramuntcho* fait référence à la solidarité liant les habitants d'Ascain, enfermés dans le mutisme total d'un secret conservé entre les voisins du village. Il est possible de retrouver la mention de cette même solidarité dans l'ouvrage d'Augustin Chaho *Voyage en Navarre pendant l'insurrection des Basques (1830-1835)*. Marseille, Laffitte reprints, 1979 (1938). Cependant les jalousies entre les maisons et des craintes de dénonciations ont du également jouer un rôle non négligeable dans l'observation du silence sur les activités illégales des habitants.

35 Il convient de prendre aussi en considération les changements de mentalités issues des rencontres entre personnes qui ne pouvaient être en rapport avant des phénomènes historiques comme les deux guerres mondiales.

Ouvrages cités et consultés

- Augustins, Georges. *Comment se perpétuer ? Devenir des lignées et destins des patrimoines dans les paysanneries européennes*. Nanterre, Editions de la Société d'Ethnologie, 1989.
- Augustins, Georges. "Les transmissions entre générations dans les sociétés paysannes européennes" *in* Jeudy, Henri-Pierre (ed.). *Patrimoines en folie. Conférences du séminaire Patrimoines tenu en 1987-1989, au Collège International de Philosophie*. Paris, Edition de la Maison des Sciences de l'Homme, coll. Ethnologie de la France, cahier 5. 1990.
- Bakker, Peter. "La traite des fourrures et les noms des tribus : quelques ethnogrammes amérindiens vraisemblablement d'origine basque, dans le Nord-Est" *Recherches Amérindiennes du Québec (24 - 3)*. Montréal, Société des recherches amérindiennes au Québec, 1994 (17-25).
- Barandiaran José Miguel de. *Dictionnaire illustré de mythologie basque*. Trad. Duvert, Mikel. Bayonne, Elkar, 1993.
- Barandiaran José Miguel de, Manterola Ander (eds.) *Atlas ethnogràfico de Vasconia : ritos funerarios en Vasconia*. Tome II. Bilbao, Etniker Euskalerria eta Eusko Jaurlaritza, 1995.
- Bascle de Lagrèze, G. B. *Histoire du droit dans les Pyrénées*. Paris, Imprimerie Nationale, 1867.
- Bidart, Pierre. "L'introduction de l'idéologie pavillonnaire et ses effets dans le village basque", *Bulletin du musée basque (LXII, 40)*. Bayonne, Editions du musée basque, 1973 (205-214).
- Bidart, Pierre. *Le pouvoir politique à Baïgorri, village basque*. Bayonne, Editions IPAR, 1977.
- Bidart, Pierre (ed.) *La nouvelle société basque, ruptures et changements*. Paris, L'Harmattan, 1980.
- Bonte, Pierre & Izard, Michel. *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*. Paris, Presses Universitaires de France, coll: Quadrige, 2000.
- Boudon, Raymond. *La logique du social, introduction à l'analyse sociologique*. Paris, Hachette Littératures, coll. Pluriel, 2001.
- Bourdieu, Pierre "Célibat et condition paysanne" *Etudes rurales (5-6)* : 32-135, 1962.
- Caro Baroja, Julio. *Los Vascos*. Madrid, Ediciones ISTMO, 1971.
- Caro Baroja, Julio. *De la vida rural vasca*. San Sebastian, Editorial Txertoa, 1974.
- Chiva, Isac. & Goy, Joseph. (eds.) *Les Baronnies des Pyrénées. Tome I : Maisons, mode de vie, société*. Paris, Editions E.H.E.S.S, 1981.
- Chiva, Isac. & Goy, Joseph. (eds.) *Les Baronnies des Pyrénées. Tome II : Maisons, espace, famille*. Paris, Editions E.H.E.S.S, 1986.
- Douglas Mary. *How institutions think*. Syracuse, Syracuse University Press, 1986.

- Douglass William. *Death in Murélaga*. Seattle, University of Washington Press, 1969.
- Douglass William. *Echalar and Murélaga : opportunity and rural exodus in two Spanish Basque villages*. London, Hurst, 1975.
- Etchegaray, Bonifacio de. "La vecindad, relationes que engendran en el Païs Vasco". *Revista Internacional de los estudios Vascos, (XXIII - 3)* 1932.
- Etcheverry-Ainchart, Peio & Hurel, Alexandre. *Dictionnaire thématique de culture et civilisation basques*. Urrugne, Pimientos, 2001.
- Laborde, Pierre. "L'appropriation foncière des Parisiens dans une région de villégiature : la Côte Basque française". Toulouse, *Revue Géographique des Pyrénées et du Sud-Ouest* (XXXXI, 1), 1970 (29-42).
- Lafourcade, Maïté. *Mariages en Labourd sous l'Ancien Régime : les contrats de mariage du pays de Labourd sous le règne de Louis XVI, étude juridique et sociologique*. Bilbao, Servicio editorial de la universidad del pais vasco (Argitarapen zerbitzua euskal herriko unibertsitatea), 1989.
- Lafourcade, Maïté. *Quelques traits spécifiques du droit privé du pays de Labourd*. Donostia, Eusko Ikaskuntza, 1993.
- Laka J.L, Alkat E, Mihura F (eds.). *Zahar hitz, zuhur hitz*. Bayonne, Bertsularien Lagunak,1984.
- Lauburu. *Etxea ou la maison basque*. Saint-Jean de Luz, Lauburu, coll : Les cahiers de la culture basque, 2° édition, 1984.
- Le Play, Frédéric. *L'origine de la famille selon le vrai modèle signalé par l'histoire de toutes les races et de tous les temps*. Paris, Téqui, 1871.
- Lerat, Serge. *Les pays de l'Adour (structures agraires et économie agricole)*. Bordeaux, Union Française d'Impression, 1963.
- Lhande, Pierre *L'émigration basque : histoire, économie, psychologie*. Bayonne, Elkar, 1984.
- Löpelmann, Martin. *Etymologisches wörterbuch de baskichen sprache*. Berlin, Walter de Gruyter, 1968. (Cité par Ott, Sandra. 1993).
- Maranda, Pierre. *French kinship, structure and history*. Paris & La Haye, Mouton, 1974.
- Mendras, Henri. *La fin des paysans. Changement et innovations dans les sociétés rurales françaises*. Paris, Armand Colin, 1970 (S.E.D.E.I.S., 1967).
- Mendras, Henri. *Les sociétés paysannes. Eléments pour une théorie de la paysannerie*. Paris, Gallimard, 1995 (Armand Colin, 1976).
- Mercier, Claude. "Ethnographie des archives officielles de l'état civil : une société en filigrane". *Terrain et archive*, 2006. http://lodel.imageson.org/terrainarchive/document281.html
- Mercier, Claude. "Pratiquer la friche : couvert végétal spontané, relations interindividuelles et système à maison". *Ethnographiques.org*, à paraître en 2007.
- Ministère de l'Agriculture. *Statistique agricole de la France, annexe à l'enquête de 1929 : monographie agricole du département des Basses-Pyrénées*.[s.l.], [s.n.], 1929.
- Mintz, Sidney & Wolf, Eric. "an analysis of ritual co-parenthood (*compadrazgo*)" *Sou-*

thwestern journal of anthropology (6-4), 1950 : 341-367.

- Ott, Sandra. *The circle of mountains : a Basque shepherding community*. Oxford, Oxford University Press, 1981.
- Ott, Sandra. *Le cercle des montagnes ; une communauté pastorale basque*. Trad. Jolas, Tina. Paris, Editions du C T H S, 1993.
- Pike, Kenneth. *Language in relation to a unified theory of the structure of the human behavior (I)*. Glendale, Cal. Summer Institute of linguistics, 1954.
- Pitt-Rivers, Julian. "Ritual in kinship in the mediterranean societies. Spain and the Balkan" *in* Peristiany, J. G. (ed.) *Mediterranean family structure*. Cambridge, Cambridge University Press, 1976.
- Pitt-Rivers, Julian. *Anthropologie de l'honneur, la mésaventure de Sichem*. Paris, Le Sycomore, 1983 (1977).
- Pontet, Josette "Insertion et intégration des immigrants dans un port de l'atlantique du XVIII[e] siècle : l'exemple de Bayonne" *in* Menjot, Denis & Pinol, Jean-Luc (eds.) *Les immigrants et la ville : insertion, intégration, discrimination (XII[e]-XX[e] siècle)* Paris, L'Harmattan, coll. Villes, histoire, culture, société, 1996.
- Poumarède, Jacques. *Les successions dans le Sud-Ouest de la France au Moyen Age*. [Publications de l'Université des Sciences Sociales de Toulouse] Paris, PUF, 1972.
- Rapport des services de la préfecture des Pyrénées-Atlantiques. *Pyrénées Atlantiques, situation économique et sociale*. [s.l.], Imprimerie de la Préfecture des Pyrénées-Atlantiques, 1973.
- Segalen, Martine & Ravis-Giordani, Georges. *Les cadets*. Paris, CNRS, coll. Ethnologie, 1994.
- Soulet, Jean-François. *Les Pyrénées au XIX[e] siècle : organisation sociale et mentalités* [1]. Toulouse, Eché, 1987.
- Soulet, Jean-François. *Les Pyrénées au XIX[e] siècle : une société en dissidence* [2]. Toulouse, Eché, 1987.
- Soulet, Jean-François. *La vie quotidienne dans les Pyrénées sous l'Ancien Régime : du XVI[e] au XVIII[e] siècle*. Paris, Hachette, 1988.
- Toulgouat, Pierre. *Voisinage et solidarité dans l'Europe du moyen-âge "lou besi de Gascogne"*. Paris, G. P. Maisonneuve et Larose, 1981.
- Turgeon, Laurier "Vers une chronologie des occupations basques du Saint-Laurent du XVI[e] au XVIII[e] siècle" *Recherches Amérindiennes au Québec*, 1994 : 3-17.
- Turgeon, Laurier (ed.) *Transferts culturels et métissages Amérique-Europe, du XVI[e] au XX[e] siècle*. Paris, L'Harmattan, 1996.
- Txillardegi. *Euskara batua ; Euskal fonologia*. San Sebastian, Editiones vascas, 1980.
- Van Gennep, Arnold. *Manuel de folklore français contemporain (I-2)*. Paris, Picard, 1946.

LA CHASSE À LA PALOMBE AUX FILETS VERTICAUX (PANTIÈRES) : UNE ACTIVITÉ PARTICULIÈRE DE L'OUEST PYRÉNÉEN

Frédéric BAUDUER (*)

Résumé :
La palombe (pigeon ramier) est un animal emblématique des Pyrénées occidentales qui traverse cette zone entre début octobre et mi-novembre au cours de sa migration du Nord et de l'Est de l'Europe vers les régions méditerranéennes, son lieu d'hivernage. Sa chasse constitue une activité profondément ancrée dans la culture de notre Sud-Ouest et suscite "la fièvre bleue" chez Basques et Gascons. Une technique traditionnelle n'utilise aucune arme dirigée directement vers l'animal et se pratique à l'aide de filets verticaux (*pantières*) tendus dans les endroits de passage de ces oiseaux en moyenne montagne. Les *rabatteurs* positionnés en hauteur et agitant une sorte de drapeau sont chargés de canaliser les vols ; d'autres intervenants lancent des raquettes blanches en bois (les *palettes*, dont les caractéristiques varient selon les sites) qui, mimant une attaque d'épervier, ont pour effet de faire précipiter les oiseaux vers le sol à hauteur des filets. Dix *pantières*, chacune avec leurs caractéristiques et histoires propres, sont encore en activité dans les Pyrénées occidentales. Cette chasse a (eu) un impact important sur la vie de tous les jours dans ces zones rurales et les groupements de chasseurs constitu(ai)ent une microsociété. L'évolution du mode de vie menace l'avenir de cette pratique culturelle unique.

Laburpena :
Basa-urzoa Pirene sartaldekoetako ihizi ezagugarri bat da, herrialde hori iragaiten baitu urri hastapenetik hazaro erditara Iphar-Europatik Mediterranea aldetara lekuz aldatzen denean neguko. Urzo ihizia gure Hego-Sartaldeko kulturan barna errotua den egintza da, Euskaldun eta Biarnesen artean "sukar urdina" diotena phiztuz. Ohidurazko ihiztatze molde batek eztu erabiltzen ihiziari zuzen doan harmarik batere eta sare zut batzuez baliatzen da goratasunez arteko mendietan xori horien iragan lekuetan hedatzen direnak. Jauts-arazlek gora jarririk eta halako bandera bat inharrosiz behar dituzte hegaldaldiak bideratu ; bertze batzuek ttaula xuri batzu (ttaula horiek eztira leku batetik bertzera berdinak) botatzen dituzte, sapalatsaren jaukizarrea itxuratuz, xoriak lurrera jauts-arazten baitituzte saren goratasunerano. Hamar sare zut, bakoitza bere ixtorio eta berezitasunekin, erabiliak dira oraino Pirene Sartaldekoetan. Ihiztatze horrek leku bat ez ttipia ukana du baserri alde horietako bizi ohikoan, ihiztaritaldek lagunarteño bat egiten baitzuten. Bizi moldearen aldakuntzak kulturako egintza berezi hori mehatxatzen du.

MOTS CLÉS	*Hitz-gakoak*
Chasse,	*Ihizi, ihiztatze,*
palombe,	*basa-urzo,*
pantière,	*sare zut,*
Pays Basque,	*Euskal-Herri,*
Béarn.	*Biarno.*

LA CHASSE À LA PALOMBE DANS LE SUD-OUEST DE LA FRANCE

La palombe (Fig. 1), plus connue sous l'appellation de pigeon ramier (*Columba palumbus*), est un animal emblématique des Pyrénées occidentales. Son plumage est de couleur bleutée. On note l'apparition d'un collier blanc de plus en plus marqué avec l'avancement en âge. Son poids varie entre 350 et 550 g et son envergure est d'environ 70 à 80 cm. Les palombes migrent en vols de plusieurs dizaines à plusieurs milliers d'individus de l'Est et du Nord de l'Europe vers les régions méditerranéennes, leur zone d'hivernage, et transitent par l'Ouest pyrénéen entre début octobre et mi-novembre. La forte excitation suscitée par leur passage chez les chasseurs du Sud Ouest de la France a été dénommée "fièvre bleue". C'est une grande période de retrouvailles et de festivités ("congé de la plume").

Plusieurs modes de chasse sont pratiqués dans cette région : à partir de palombières (cabanes installées au sol ou perchées dans des arbres ou sur pilotis), à l'affût, "au vol devant soi" en plaine, au tir au vol dans les cols pyrénéens. Dans tous ces cas, le chasseur fait feu sur l'animal à l'aide d'un fusil et les techniques utilisées n'ont aucune spécificité particulière (Région cynégétique du Sud Ouest, 1994 ; Jean, 1997). À l'inverse, la chasse au filet vertical constitue un mode traditionnel propre à la zone ouest pyrénéenne. Il s'agit d'une chasse "ancestrale" (la première répertoriée dans les textes historiques) n'utilisant aucune arme dirigée directement sur l'animal, se pratiquant en petits groupes et fondée sur une profonde connaissance de l'oiseau et de l'environnement local. Les installations sont placées dans des cols pyrénéens de faible altitude où les vols sont "canalisés", d'abord par le relief, puis ensuite par des manoeuvres humaines. Le principe est de faire précipiter les palombes au plus près du sol vers des filets verticaux (les *pantières*) par le jet de projectiles mimant l'attaque d'un prédateur (l'épervier) après qu'elles aient été préalablement orientées par les *rabatteurs*.

LA CHASSE TRADITIONNELLE À LA PANTIÈRE

Données historiques

L'origine et l'ancienneté de cette pratique sont discutées, et, comme souvent, mythes, légendes et faits historiques s'intriquent. Barandiaran s'est interrogé sur la profondeur "préhistorique" de ce type de chasse (Barandiaran, 1953). Selon certains (Abadie, 1979), les pantières seraient apparues dès la période romaine au niveau des Pyrénées centrales (Comminges, Couserans). Pour d'autres, le berceau

de cette chasse se situe dans les Pyrénées basques avec une diffusion ultérieure Est / Nord-Est (Gény-Mothe, 2000). En remontant plus loin dans le temps et en s'éloignant des Pyrénées, le philosophe grec Xénophon citait, environ 400 ans avant JC au chapitre II de son ouvrage *les cynégétiques*, l'utilisation de filet pour la chasse (Ospital, 2001). Un passage de la Bible fait référence à "la colombe prise dans les filets". Une légende basque affirme que la paternité de cette technique de chasse revient à un moine de Roncevaux vivant au XIII^{e} siècle qui aurait remarqué qu'à la suite d'un jet de pierre par un jeune berger sous un vol, les palombes piquaient vers le sol et volaient à "rase motte" car croyant à une attaque d'épervier (en effet, ce prédateur qui est moins rapide que la palombe l'attaque en venant d'en bas et lui présente en premier lieu son poitrail de couleur blanche. Il s'agrippe ensuite à sa proie en se laissant porter jusqu'à ce qu'elle s'épuise). Les moines auraient eu alors l'idée d'utiliser ce réflexe instinctif en fabriquant des disques de bois plus commodes à lancer que des pierres, puis de recueillir les palombes au niveau de filets verticaux. Ainsi, la première *pantière* aurait été édifiée au col voisin d'Ibañeta (Gény-Mothe, 2000). De façon plus officielle, les premiers écrits cynégétiques locaux datent de la fin du XIV^{e} siècle (Le livre de chasse de Gaston Fébus).

Description technique (Barandiaran ; Abadie, 1979 ; Gény-Mothe, 2000 ; Luquet, 2002)

Il s'agit d'une chasse de basse à moyenne montagne se localisant entre les installations de plaine (archétype : palombières de la forêt landaise) et celles (théoriquement) situées plus haut dédiées aux chasseurs postés au fusil. Une quinzaine d'acteurs y participent chacun à différents postes et avec des tâches spécifiques. Le choix du lieu des installations ne doit rien au hasard.

Celles-ci sont placées au sortir de zones encaissées (vallées, défilés) relativement étroites afin de pouvoir diriger les vols vers les filets par un système d'entonnoir (Fig. 2). Les filets sont tendus au dessus du vide ce qui donne l'illusion aux oiseaux qu'il s'agit là d'une bonne voie d'échappement.

Des hommes (*rabatteurs*) positionnés en hauteur guettent l'arrivée des palombes, préviennent leurs équipiers en position d'aval par leurs cris ou en utilisant une trompe ou un cornet en bois appelé *zuresko turuta* (exemplaire venant de Lecumberry, date inconnue, visible au Musée basque, Inv. n° 1660). Au passage des vols, ils vont "canaliser" les oiseaux vers la zone des filets à l'aide du *chatar* (signifiant drapeau en basque). Il s'agit d'un bâton coiffé d'un drap blanc qui est agité vigoureusement à la manière d'un fouet à grand renfort de vociférations (Fig. 3).

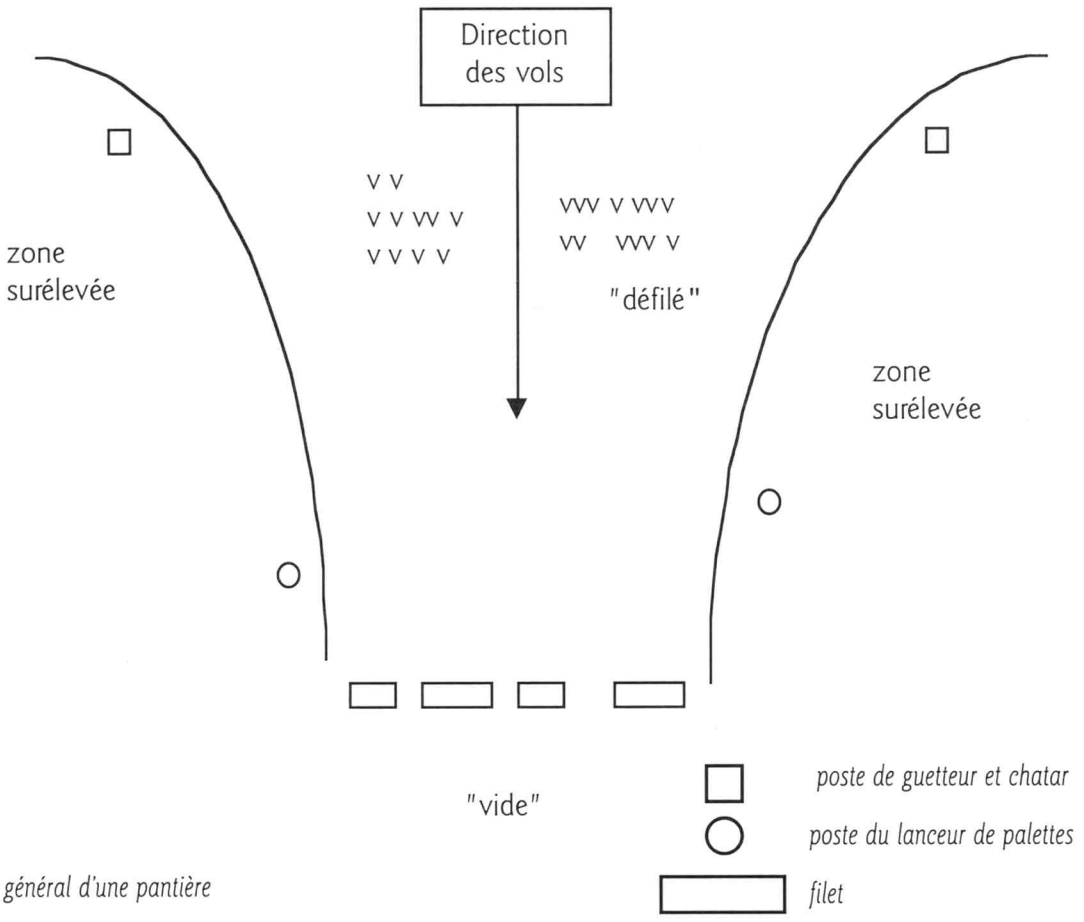


Fig. 2 Schéma général d'une pantière

Le vol s'étant concentré en direction des filets, le moment fort de cette chasse consiste à mimer l'attaque de l'épervier par projection de palettes de bois peintes en blanc destinées à abaisser la trajectoire des oiseaux à hauteur des filets. Ces palettes ont pour la plupart l'aspect de raquettes de ping-pong (Fig. 4) et le geste noble du lanceur pyrénéen (en basque : *abatari*) peut faire penser à celui des aborigènes d'Australie utilisant le boomerang (Fig. 5).

Les postes des *rabatteurs* et des lanceurs de palettes sont situés en hauteur sur le relief de part et d'autre du "couloir migratoire" : cahutes à même le sol ou juchées sur des arbres, espèces de tours ou de hauts miradors camouflés faits de bois, de pierre ou de métal, se fondant dans le milieu naturel. Ils peuvent atteindre une hauteur de vingt mètres ce qui procure une excellente vision des vols. Sur le plan du vocabulaire, les termes *palombière* et *pantière*, définissant à l'origine respectivement le poste surélevé ou le filet vertical, s'utilisent également pour qualifier l'installation tout entière.

Lorsque les palombes se sont précipitées sur le filet, celui-ci est affalé par le *filetier* et l'on s'empresse d'attraper les oiseaux par l'aile puis le cou (les sujets

inexpérimentés saisissant l'animal par la queue se retrouvent en quelques fractions de secondes avec seulement quelques plumes dans la main !). Ces filets verticaux sont en nombre variable selon les sites (cinq aux Aldudes par exemple). Ils ont une hauteur d'une dizaine de mètres et sont hissés sur des mâts fonctionnant par des systèmes de contrepoids et de poulies. Plusieurs types de filets sont employés : strictement verticaux (type traditionnel) (Fig. 6) ou "filet cage" à trois faces. Traditionnellement, la palombe est sacrifiée soit par brisure du cou à main nue, soit par utilisation d'une pierre ou même par morsure du chasseur au niveau du cou de l'animal (!). La technique typique de ramassage consiste pour le *filetier* à placer les palombes à l'intérieur d'une veste bouffante largement ouverte sur sa partie antérosupérieure et resserrée à la taille (la *chamara*) qui, en cas de prises abondantes, va donner à l'individu l'allure d'un "bibendum".

Le succès de cette chasse est basé sur l'expérience personnelle des différents intervenants et leur capacité à coordonner leurs actions respectives. En d'autres termes, c'est un vrai travail d'équipe entre spécialistes chevronnés qui ont souvent de longues années de pratique en commun. C'est une chasse à faible rendement (moins d'un oiseau sur cent parmi les vols chassés se retrouvera piégé dans les filets). Les prises excédant cent palombes par passage sont actuellement exceptionnelles (Région cynégétique du Sud Ouest, 1994 ; Jean, 1997). Le record absolu de prise en filet est de 126 aux Aldudes. Autrefois, il était de tradition d'annoncer les résultats de la journée à coups de trompe.

LES PANTIÈRES DES PYRÉNÉES DE L'OUEST

Dix *pantières,* chacune avec leurs caractéristiques et leurs histoires propres, sont encore en activité à l'aube du XXIe siècle dans l'Ouest des Pyrénées (neuf dans la zone basque, dont une dans la Communauté forale de Navarre, et une en Béarn) (Fig. 7 et Tableau I). Elles sont situées à des altitudes variant entre 337 m (Lantabat) et 800 m (Béhorleguy) et proposent un nombre variable de postes de chasse. Ces installations sont toutes largement plus que centenaires à l'exception de celle de Gatagorena. D'après les textes historiques, la *pantière* d'Etchalar semble la plus ancienne. Elle était déjà en place en 1378 comme le précise un écrit qui stipule qu'il fallait donner 24 palombes pour le premier de l'an au curé de la paroisse (Luquet, 2002). La gestion des installations peut être communale ou privée. Il s'agit d'une activité très réglementée et seules les *pantières* qui étaient déjà en service avant 1939 ont actuellement l'autorisation d'être exploitées. La période de chasse, qui est fixée au niveau départemental, s'étale en moyenne du 25 septembre au 20 novembre. Toutes

les installations qui se situaient dans les provinces plus centrales des Pyrénées (Bigorre, Comminges et Couserans) ont disparu avant le milieu du XX^{e} siècle en raison de la raréfaction du gibier (Abadie, 1979). En Soule, jusqu'en 1959, existait une *pantière* au col d'Arhansus où une activité de chasse avait été accordée à un certain Pierre Thomas de Caro par le gouverneur de cette province en 1715. L'installation située au col du Hô (Saint-Pé d'Ardet, Haute-Garonne) n'a pas survécu à la première guerre mondiale (Luquet, 2002). Une collaboration transfrontalière entre la *pantière* de Sare et sa voisine d'Etchalar (Fig. 7) sur le territoire espagnol est en fonction depuis des lustres bien avant l'initiation de la Communauté Européenne !

Il est très intéressant de souligner le haut degré de variabilité de ces activités selon les sites pourtant distribués sur un tout petit territoire (une soixantaine de kilomètres à "vol de palombe" sépare les installations les plus éloignées (Fig. 7)). En ce qui concerne l'instrument utilisé par le *rabatteur*, la pantière béarnaise de Lanne se distingue par la présence de plumes blanches d'oie à l'extrémité du bâton à la place de l'étoffe. Le fait remarquable est que chacune des dix *pantières* possède son propre type de palettes : forme, taille artisanale (autrefois confectionnées sur place à la hache avec le bois disponible) ou "industrielle". De nombreux vocables sont d'ailleurs employés pour qualifier ces objets: raquettes, *makhilak*, *zuresko palotiak*... ou *matous* chez les Béarnais. On peut en voir un certain nombre d'exemplaires venant de Sare en exposition permanente au Musée basque (début XX^{e} siècle, Inv. n° 1561-1564). _ Lanne en Barétous, il s'agit de sortes de matraques car les palettes classiques planeraient trop et ne seraient pas adaptées à la configuration des lieux. En effet, chaque site a ses caractéristiques topographiques propres imposant des conditions spécifiques de chasse. Ainsi, la *palombière* des Aldudes située à l'extrémité d'un défilé très large est un lieu où la chasse est réputée la plus difficile (il faut davantage "travailler" les vols) (Fig. 8). Les paysages à l'aube sous la lumière automnale sont d'une beauté à couper le souffle. L'arrivée d'un vol est source d'une intense émotion lorsque les cris des *rabatteurs* éclatent en écho et se combinent aux bruissements des ailes d'un grand nombre d'oiseaux.

CHASSE À LA PANTIÈRE ET SOCIÉTÉ

Spécificité de ce fait culturel

On peut considérer que cette chasse constitue une spécificité culturelle de la zone des Pyrénées occidentales. Elle est, à notre connaissance et avec toutes ses caractéristiques, unique au monde bien que certains éléments tels que l'utilisation de projectiles et de filets sur des oiseaux posés (passereaux, grives..) ait été décrite

en Italie du Nord durant le Moyen-Âge (Luquet, 2002). Trois palombes figurent dans les armoiries du village des Aldudes élaborées au cours du siècle dernier (Fig. 9), ce qui situe bien l'importance de cette chasse séculaire dans le patrimoine local (Ospital, 2001). De même, à Sare, où l'on rapporte qu'Henri IV venait taquiner la palombe, cette activité semble ancrée jusque dans le nom du village (*sara* en Basque peut se traduire par filet). Cette *pantière* a réussi à résister aux mesures de la Révolution abolissant les droits locaux en matière de chasse. En 1794 il fut entrepris un déplacement forcé d'un grand nombre des habitants du village qui fut rebaptisé "Palombière" ! (Ospital, 2001).

La pantière, une microsociété

Les chasseurs de palombe constituaient une microsociété exclusivement masculine possédant ses propres rites. Les postes se transmettaient entre sujets masculins de la même famille, les anciens communiquant leur savoir-faire à leurs fils ou neveux. De nombreuses saisons sont requises pour constituer une vraie équipe et acquérir les bons gestes et l'expérience. La période de chasse et les périodes de montage et de démontage des installations sont l'occasion de retrouvailles conviviales entre chasseurs et autres membres de ces communautés rurales, en particulier autour des repas où l'on consomme les produits locaux (cèpes, fromages, œufs, charcuterie, vin rouge d'Irouléguy, vin blanc *txakoli*...). Classiquement, dans la *palombière*, il y avait des représentants de pratiquement toutes les maisons du village ou de la vallée. Autrefois, les chasseurs passaient plusieurs semaines au niveau de ces emplacements que l'on atteignait à pied avec l'aide de l'âne acheminant vivres et matériel. La participation à cette activité conférait de fait une sorte de reconnaissance sociale. Les *pantières* pyrénéennes ne fonctionnent pas en autarcie ou en concurrence avec leurs voisines. Ainsi en témoigne la réunion des chasseurs de toutes les *pantières* instituée avant et après chaque saison cynégétique. Les sociétaires de la *pantière* de Sare ont réappris aux hommes des Aldudes les techniques de chasse lorsque ces derniers, qui avaient perdu ce savoir-faire ancestral, ont repris l'exploitation de leur installation après de nombreuses décennies d'arrêt.

Chasse à la palombe et autres faits sociaux

Le lien avec le fait religieux est traditionnellement toujours très fort dans ces régions comme l'indique la légende sur la découverte de la technique de chasse impliquant des moines (cf. supra). Le passage des palombes est rythmée par les fêtes catholiques selon les deux célèbres dictons gascons: *"a Sent Luc, lo gran truc"* ("à la Saint Luc (le 18/10), le grand coup"), *"a Sent Martin, la fin"* ("à la

Saint Martin (le 11/11), la fin"). Pendant le mois d'Octobre pour ne pas manquer l'office du dimanche matin, les chasseurs de Sare se faisaient dire la messe (interdite aux femmes !) à 3 heures du matin (Bailhé, 1999). Enfin, il était de coutume que le prêtre de la paroisse reçoive comme indemnité des palombes (en général les premières prises).

Durant cette chasse pratiquée par des autochtones, on s'exprime dans les langues du terroir, le Basque ou le Gascon béarnais, qui sont des marqueurs culturels forts de la région. Ceci renforce le sentiment identitaire. Une dizaine de mots élémentaires suffisent pour qu'en urgence les différents acteurs se transmettent les informations à l'arrivée des vols.

Cette chasse n'a pas échappé aux descriptions littéraires. Le célèbre poète pyrénéen Francis Jammes qui a terminé sa vie au Pays Basque a consacré plusieurs de ses écrits à certaines *pantières* qu'il avait visitées (extraits choisis): *"[...] filets tendus dans les cols pour arrêter la fougue des palombes [...]"* (Les Aldudes) ; *"[...] C'est un peuple embusqué de chasseurs qui déchaîne un ouragan afin de retenir le vol qui s'en allait tout droit au versant espagnol. Les palombes, du gris et du blanc des nuages, s'affolent, tournoyant au milieu de l'orage, fuyant l'épouvantail et cherchant à choisir la route sur laquelle on craint moins de mourir. Souvent hélas ! plus rapides que la lumière elles vont se briser les ailes aux pantières ; mais il arrive aussi que quelque vieux chatar grogne, en les regardant filer vers Etchalar."* (Sare) ; *"[...] le battement régulier des vols de palombe vers Sare, Osquich ou Lecumberry, le cri chantant des chatars qui les guettent de la montagne en brandissant des haillons, le mugissement des conques annonçant les beaux coups de filet [...]"* (Cité par Inda, 1982). On célèbre aussi cette chasse au niveau du *bertsularisme* (poésies improvisées et chantées en langue basque) comme l'a fait par exemple Pierre Ibarrart dans *"Uso saretan hatzemana"* ("le pigeon attrapé dans les filets").

Enfin, on ne peut évidemment pas oublier l'importance de la palombe dans l'art culinaire régional où celle-ci est accommodée de différentes manières selon les endroits. En sauce, c'est en premier lieu le très célèbre *salmis*, mais aussi la préparation "à l'oloronaise". La palombe peut être aussi grillée ou flambée. Les recettes "officielles" peuvent être fixées par les diverses confréries présentes dans la région ou par tel ou tel restaurateur de renom. La palombe est accompagnée impérativement des productions locales : champignons, foie gras, jambon, vins du pays... (Galé, 1994 ; Combret, 1998).

Et demain ?

Ces dernières décennies, la palombe se fait de plus en rare. À titre d'exemple, l'évolution du nombre de prises (moyenne/an) à la pantière des Aldudes est la suivante: 1906-1939 : 2185 / an, 1940-1957 : 4482 (record : 6580 / an), 1958-1968 : 1372, après 1968 : 540 (données fournies par J. Ospital). La *pantière* "référence" de Sare connaît de gros problèmes de fonctionnement faute de gibier. On spécule sur les causes de ce déclin : changements climatiques, modifications des pratiques agricoles, accident nucléaire de Tchernobyl, grippe aviaire,... On note aussi l'existence de changements dans les couloirs migratoires des palombes pouvant être en rapport avec les activités humaines, par exemple du fait du développement de la culture du maïs dans les plaines de Gascogne (?). Outre la raréfaction du gibier, l'exode rural, les modifications du mode de vie mettent en péril la pérennité de cette chasse. Il faut également faire face à la concurrence "déloyale" de la chasse au fusil à proximité des installations. Dans son édition du 4 octobre 2006 le quotidien régional *Sud Ouest* titrait "les palombes de la discorde" à propos des chamailleries entre tireurs au vol et chasseurs au filet de Naphal (Soule). Dans ce cas particulier, il faut signaler que les *pantières* situées dans la forêt communale d'Ordiarp sont propriété de cette municipalité. En contiguïté de celles-ci se trouvent deux terrains de chasse au fusil, l'un communal (village de Musculdy) et l'autre privé, qui menacent la survie de la *pantière*.

La sauvegarde de ce mode de chasse ancestral requiert différents types d'initiatives. En premier lieu, il convient de réfléchir sur les causes de la raréfaction de la palombe et d'amorcer des mesures de protection à son égard. La pérennisation d'une installation peut passer par la force des liens familiaux et sociaux comme en témoigne le cas de la famille Ospital et de ses proches qui se réunissent annuellement aux Aldudes à la *palombière* de Lepheder (dérivant de *lepo eder* "le beau col" ?) louée au Syndicat de la vallée (Esteban, 2003). Cela représente un bon motif de retrouvailles pour parents et amis dispersés géographiquement le reste de l'année ("on retrouve ses racines"). C'est l'aïeul prénommé Aniceto, qui avait réhabilité en 1906 les installations qui ne fonctionnaient plus depuis des décennies. Actuellement, c'est la quatrième génération qui poursuit l'exploitation de la *pantière*. Pour fêter le centenaire de cette réouverture, cette famille a eu l'excellente initiative de faire visiter ce lieu de chasse à une poignée de passionnés de façon à la fois conviviale et très pédagogique lors d'une belle matinée d'octobre 2006. À l'origine strictement masculine, cette chasse, qui peine à recruter de nouveaux pratiquants, s'est ouverte aux femmes qui peuvent désormais occuper les postes clés au filet ou au *chatar*. Le plus important est de faire connaître cette activité aux jeunes générations. Les

responsables de la *pantière* de Naphal proposent des visites aux élèves des écoles. Ces *palombières* sont des lieux de vie situés dans des endroits magnifiques qui s'animent seulement pendant les quelques semaines des débuts d'automne. Ils pourraient accueillir sous la forme de gîtes des "écotouristes", en particulier sur le site de Naphal qui se trouve sur un des chemins de pèlerinage pour Saint-Jacques-de-Compostelle. Le développement d'un tourisme culturel constitue une orientation prise déjà plusieurs années par la *pantière* du col d'Osquich où la famille Inchauspé, propriétaire de l'installation et d'un hôtel restaurant, reçoit pendant la saison des groupes acheminés par autocar qui vont ensuite déguster les produits de cette chasse. La traditionnelle fête de la palombe de Sare qui avait disparu depuis quelques années a refait surface en 2006 dans le village voisin d'Ainhoa. Tous ces éléments constituent des signes encourageants pour le maintien de ce mode de chasse.

CONCLUSION

La chasse aux palombes utilisant les *pantières* constitue une spécificité culturelle de cette zone des Pyrénées où vit une population que les généticiens ont caractérisée comme celle présentant le plus haut degré d'homologie avec les chasseurs-cueilleurs du Paléolithique parmi les différents groupes humains européens (Cavalli-Sforza *et al.*, 1994). Conjuguant convivialité, savoir-faire et passion pour le patrimoine naturel et culturel d'une région, elle nous fournit un nouvel exemple des modalités adaptatives des hommes à leur environnement. Pour de multiples raisons conjoncturelles, il devient de plus en difficile de sauvegarder "en état de marche" ce véritable trésor culturel.

Illustrations couleur en planches 1 et 2.

Remerciements

Un grand merci aux familles Ospital et Darrigrand pour leur présentation experte de la palombière des Aldudes, à Messieurs Pierre Ospital et Képa Etchandy qui ont accepté gracieusement la reproduction de leurs documents photographiques.

Cette étude a bénéficié de l'aide financière de l'Association *Sang 64*.

Une partie de ce travail a été présentée lors du colloque *"Anthropologie des populations alpines - l'alimentation en milieu alpin"*, Vallouise, Universités européennes d'été, 6-10 Juillet 2006. ■

(*) Avenue des Russes, 64210 Bidart et UMR-CNRS 6578 *"adaptabilité biologique et culturelle"*, Université de la Méditerranée, 27 Av. J. Moulin, 13005 Marseille.

TABLEAU I

Caractéristiques des dix pantières de l'Ouest pyrénéen (d'après Luquet 2002)

Installation	Province	Altitude (m)	Date fondation (?)	Nombre de postes*	Nombre de filets	Gestion
Aldudes	Basse Navarre	500	1840	17	5	Privée
Béhorleguy	Basse Navarre	800	av. 1800	10	6	Privée
Etchalar	Navarre (Espagne)	460	av. 1378	11	6	Privée
Gatagorena	Soule	780	1910	14	6	Communale
Lanne en Barétous	Béarn	700	av. 1750	17	4	Communale
Lantabat	Basse Navarre	337	av. 1588	12	6	Privée
Lecumberry	Basse Navarre	614	av. 1800	18	6	Privée
Naphal	Soule	500-520	av. 1850	16	5	Communale
Osquich	Basse Navarre	392	av. Henri IV	12	6	Privée
Sare	Labourd	390	av. 1700	11	6	Communale

* : *filetiers* et *rabatteurs*

Bibliographie

- Abadie, J. P., 1979, Les palombes, pigeons ramiers, pigeons colombins et leur chasse en France (Paris / Pau : Denoël / Marrimpouey), pp. 268.
- Bailhé, C., 1999, Autrefois le Pays Basque (Toulouse : Milan Editions), pp. 141.
- Barandiaran, J. M., 1953, El Hombre primitivo en el Pais Vasco (Saint Sébastien : Egin), pp. 267.
- Barandiaran, J. M., Bosquejo etnografico de Sara (Sare: Fondation Barandiaran, coleccion Sara n°3), pp 290.
- Cavalli-Sforza, L. L., Menozzi, P., Piazza, A., 1994, The history and geography of human genes (Princeton : Princeton University Press), pp. 413.
- Combret, H., 1998, Saveurs et traditions gourmandes. Landes - Gascogne - Bigorre - Béarn - Pays Basque (Anglet : Atlantica), pp. 313.
- Esteban, M., 2003, Les rabatteurs de l'aube. Pays Basque Magazine, 29, 108-111.
- Galé, A. M., 1994, La cuisine basque (Bordeaux : Sud Ouest Editions), pp. 125.

  Gény-Mothe, M., 2000, La chasse aux oiseaux migrateurs dans le Sud Ouest (Aspet : PyréGraph), pp. 381.
- Inda, J. P., 1982, Francis Jammes et le Pays Basque (Bayonne : Limarc André Cadier), pp. 126.
- Jean, A., 1997, Les palombes - Histoire naturelle d'une migration (Bordeaux : Sud Ouest Editions), pp. 127.
- Le livre de chasse de Gaston Fébus, 1387-1389, Bibliothèque Nationale de France (manuscrit français 616).
- Luquet, J., 2002, Encyclopédie de la palombe (Anglet : Atlantica), pp. 166.
- Ospital, J., 2001, Chasser la palombe. Histoires de pantières en Pays Basque (Anglet : Atlantica), pp. 71.
- Région cynégétique du Sud Ouest, 1994, Palombe passion - palombe gestion (Biarritz : Deucalion), pp 135.

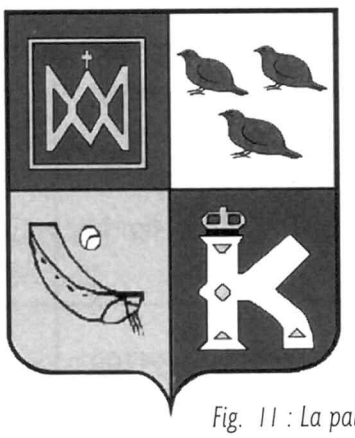


Fig. 11 : La palombe figure dans les armoiries des Aldudes

Fig. 7 : Le lancer des palettes (notez le chatar également présent sur ce poste) (photo Kepa Etchandy, www.ibaifoto.com)

Fig. 8 : Mise en place d'un filet (photo Frédéric Bauduer)

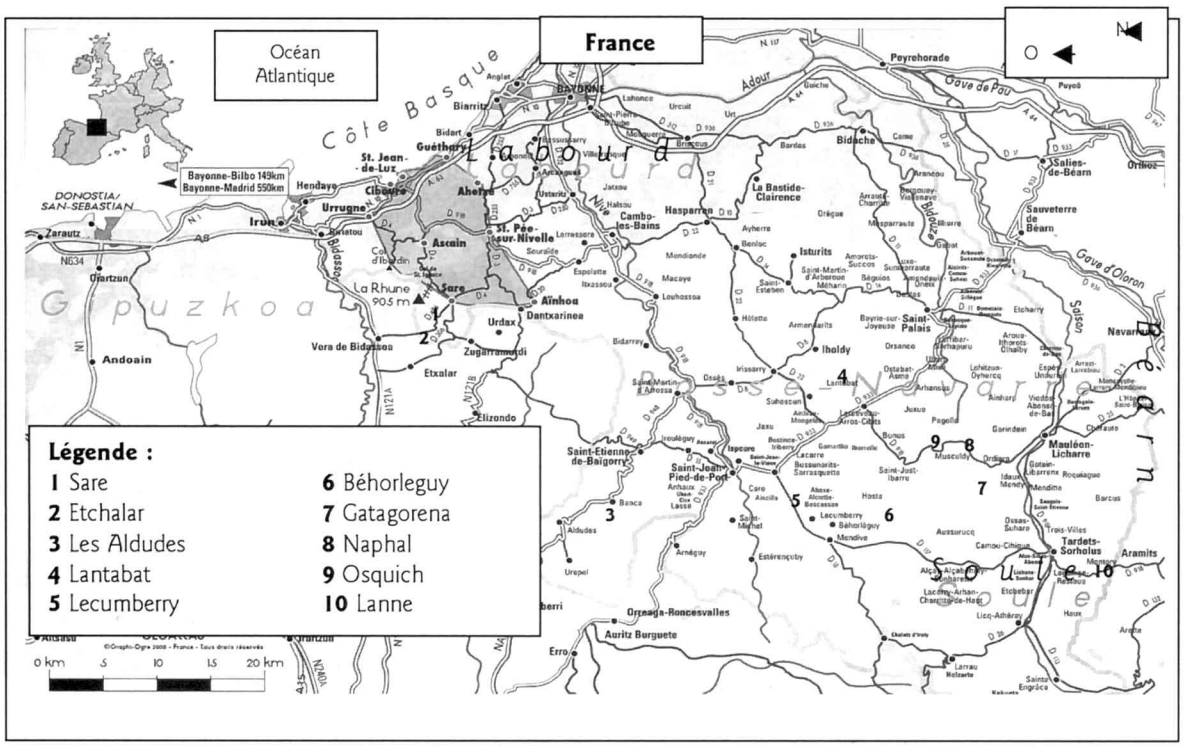


Fig. 9 : Localisations géographiques des pantières de l'Ouest pyrénéen (Le Labourd, la Basse-Navarre et la Soule constituent les 3 provinces du Pays Basque français - une seule installation est située en Béarn (Lanne) et une autre en Navarre espagnole (Etchalar))

MOBILIER BASQUE : REGARDS CONTEMPORAINS SUR L'IDENTITÉ

Jacques BATTESTI

À l'occasion des Journées Européennes du Patrimoine 2007, la salle du mobilier du Musée Basque et de l'histoire de Bayonne a accueilli pour quelques semaines une insolite série de meubles contemporains, travail des élèves de l'Ecole d'Art de Bayonne inspiré plus ou moins librement du mobilier rural basque traditionnel.

Réalisés à partir de meubles de récupération, ces œuvres sont le fruit d'une recherche entamée au musée par les élèves et leur enseignant, sur ce qui peut définir un "meuble basque". Leurs réponses, parfois assez proches de la forme traditionnelle ou plus audacieuses, mélanges d'éléments très contemporains et de repères traditionnels, proposent un regard original sur ces questions : qu'ils déroutent ou séduisent, ces objets invitent à la réflexion sur les multiples passerelles possibles entre le patrimoine et le monde d'aujourd'hui.

Cette création a vu le jour dans le cadre d'un partenariat entre l'Ecole d'Art et le collectif d'artistes souletins *Hebentik*. Les meubles ont ainsi été présentés une première fois lors du festival d'Etxebarre les 7 et 8 juillet 2007. Leur exposition au Musée Basque montre le rôle que celui-ci peut jouer comme caisse de résonance de diverses initiatives créatrices qui racontent un Pays Basque contemporain, conscient de ses racines et tourné vers l'avenir.

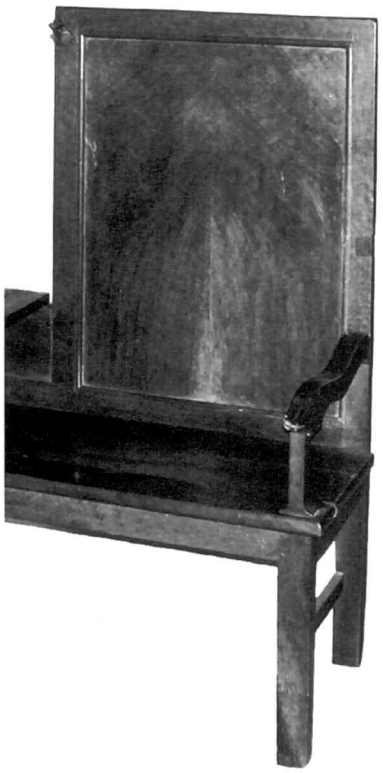
MOTS CLÉS

Mobilier, art contemporain, création, artisanat.

Hitz-gakoak

Mubleria, aro berriko edergintza, asmakuntza, ofizialgoa.

Zuzulu ancien



Zuzulu moderne

Pétrin-coiffeuse

ZUZULU MODERNE

Marine Etchegoyen et Corentin Pecoul

Existe-t-il meuble plus basque que le zuzulu ? Banc réservé aux maîtres de maison dans les fermes traditionnelles, disposé tout près de l'âtre, il se singularise par un dossier central rabattant, formant tablette. Sa silhouette familière garde encore un fort pouvoir d'évocation.

Face à son ancêtre du XIX[e] siècle, la filiation de ce zuzulu moderne avec les modèles anciens apparaît avec évidence. Ni couleur vive, ni matériau High Tech, ni décor avant-gardiste ne viennent troubler son paisible équilibre... mais alors, en quoi est-il *moderne* ? Finalement, ne serait-ce pas le zuzulu traditionnel qui est lui-même déjà *moderne* par son langage formel : sobriété et élégance des lignes, absence d'ornementation, lien direct entre forme et fonction ?

Dans ce zuzulu contemporain, la modernité n'est pas envisagée comme une rupture franche mais comme un jeu subtil de décalages, une suite de petites touches qui font évoluer le schéma traditionnel, tout en s'y référant. Les traverses qui servent de montant créent une ondulation originale dans le profil du meuble, ondoiement qui se retrouve dans la découpe de l'ouverture de la tablette et sur les accoudoirs. Les différentes natures de bois, clair ou foncé, brut ou plaqué, insèrent une note de fantaisie qui ne dénature pas la dignité du zuzulu. Si, comme sur son lointain parent, la partie la plus éloignée du foyer est traitée avec davantage de soin (ici un pied cannelé contre un pied lisse, sur le meuble ancien un accoudoir travaillé), c'est bien que ce zuzulu moderne a encore vocation à être installé au coin du feu. La fonction est restée la même ; la forme n'a pas eu besoin d'être révolutionnée.

PÉTRIN-COIFFEUSE

Elorri Charriton et Mikaela Giry-Gonzalez

Le pétrin, table cachant une vaste cuvette destinée à la préparation du pain, a servi de modèle à cette création, au point de lui laisser son nom. Les mots en *euskara* désignant les ingrédients du pain (*irina*, la farine, *ura*, l'eau, *gatza*, le sel et *altxagarri*, levure), vestiges d'une fonction disparue, ancrent ce nouveau meuble dans un univers basque. Le motif circulaire central, qui évoque l'art des discoïdales, confirme cette parenté.

Une surface accidentée et brute lui donne l'aspect d'un objet de campagne, taillé dans la masse. Les touches de vert vif sur le noir laqué font ressortir cette texture rugueuse tout en conférant au meuble une apparence contemporaine, contraste qui rappelle les recherches baroques de la haute couture, entre chic et décadence. Le chantournement exagérément accentué, en dents de scie, est un phénomène fréquent dans le mobilier rural traditionnel. Son opposition avec la finesse des pieds galbés de style Louis XV constitue un autre contraste voulu qui renvoie à l'ambivalence annoncée dans l'appellation même de "pétrin-coiffeuse".

En effet, pourvu de deux boîtes disposées sur les côtés et d'un plateau central, l'objet change radicalement de destination pour devenir un meuble de chambre dans lequel s'entreposent bijoux et effets de toilette. Il entérine ainsi l'évolution des modes de vie et l'abandon de l'utilisation des pétrins dans le contexte familial. Un nouvel usage fait revivre l'objet ancien.

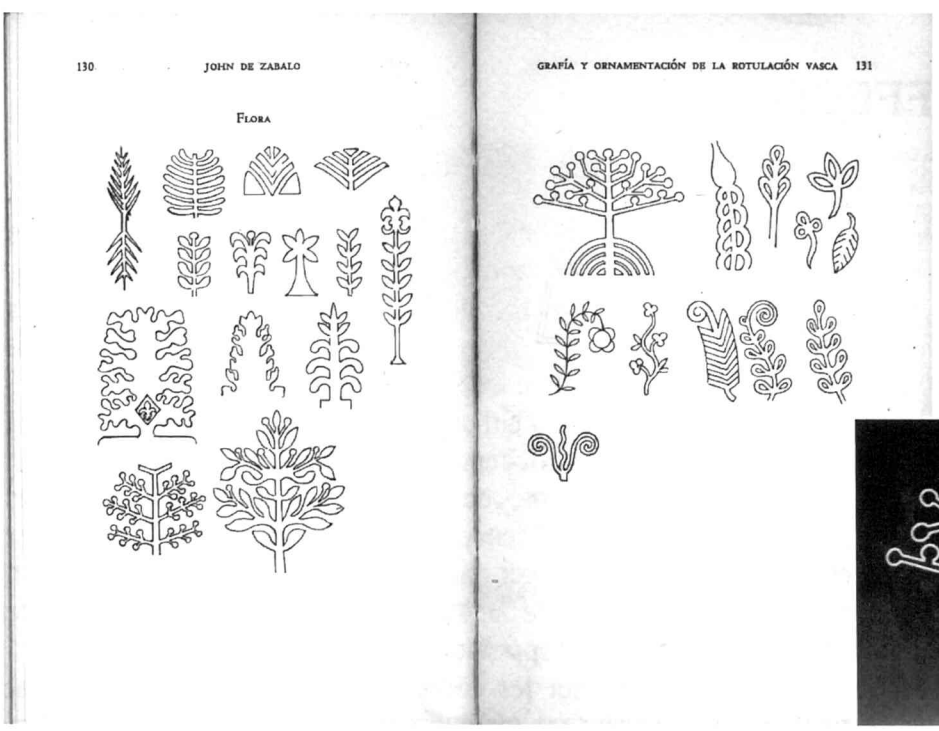
KUTXA-TABLE BASSE

Nils Baltazard et Guillaume Bordenave

Le caractère basque de ce meuble réside d'abord dans son décor (utilisation d'un motif floral tiré d'un recueil d'ornements basques : *Arquitectura popular y grafia vasca* de P. et J. de Zabalo). Le choix des couleurs, résolument contemporaines, transpose immédiatement cette référence dans un registre moderne. Le graphisme de l'ornement, qui s'apparente autant à la gravure rupestre qu'au schéma d'un circuit électronique, révèle tout à coup son actualité et son intemporalité. Les petits cochons, digression sur le rose, sont un clin d'œil à cet animal présent dans toutes les fermes basques anciennes, également fondamental dans l'alimentation et la cuisine.

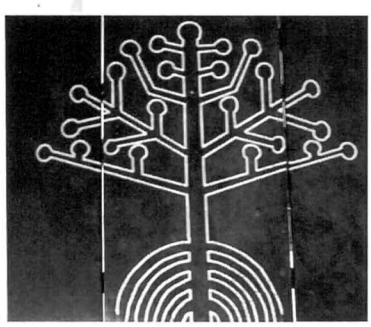
La référence au mobilier ancien tient également dans la forme, qui est celle de la *kutxa* (coffre), meuble omniprésent dans les intérieurs basques. La fonction en revanche est adaptée à l'époque actuelle : pour faire office de table basse, ce coffre est pourvu de deux battants latéraux qui peuvent se relever pour former un plateau. Ils remplacent la traditionnelle ouverture en partie supérieure. Un système de roulettes renforce l'aspect pratique et polyvalent du meuble, susceptible d'être déplacé facilement. ■

Illustrations couleur en planche 3.


130 JOHN DE ZABALO

FLORA

GRAFÍA Y ORNAMENTACIÓN DE LA ROTULACIÓN VASCA 131



Kutxa-Table basse moderne

Paul y John de Zabalo, *Arquitectura popular y Grafia vasca*, Ekin, Buenos Aires, 1947

L'ÉRUDIT ANDRÉ GRIMARD ET LES ARMOIRIES DE LA VILLE DE BAYONNE

Olivier RIBETON

Résumé :
Le Musée Basque et de l'Histoire de Bayonne a exposé du 7 juillet au 30 septembre 2007 "Promenades dans l'histoire : Bayonne et ses remparts, le littoral de Biarritz et Anglet à l'aube du XXe siècle. Aquarelles d'André Grimard". Il s'agissait d'un ensemble d'aquarelles de l'artiste appartenant aujourd'hui à ses petits-enfants. Les œuvres représentant Bayonne avaient déjà été exposées à la réouverture du Musée Basque et de la Tradition Bayonnaise après la guerre, en 1946. D'autres dessins, offerts au Musée du vivant de l'artiste, étaient présentés en illustration de son étude "Les armoiries de la Ville de Bayonne" (110 pages suivies d'annexes), publiée en 1920 et 1921 par la Société des Sciences, Lettres et Arts de Bayonne dont Grimard était le vice-président. André Grimard (Bayonne, 1868 - Anglet, 1952), membre fondateur du Musée dès 1922, était un donateur généreux. Mais il avait une vision modeste de son art et mettait en avant les qualités documentaires de ses travaux. C'est son étude érudite sur les armoiries qui est ici commentée.

Laburpena :
Baionako Euskal-Erakustokiak 2007-ko uztailaren 7-tik buruilaren 30-era agerian eman ditu "Ixtorioan ibilaldiak : Baiona bere harresiekin ; Biarritz et' Angeluko itsas-bazterra XX-garren mende hastapenean. André Grimard-en ur-margazkiak". Edergilearen ur-margazki multzo bat zen gaurregun haren haursoen eskuan direnak. Baiona baderakusaten lan horiek agerian emanik izanak ziren Euskal-Erakustokiaren berridekitzean gerlatik landa, 1946-an. Bertze marrazki batzu, egilea bizi zeno Erakustokiari eskainiak, erakutsiak ziren "Baionako harma-marrazkiez" (110 orrialde ondotik eranskin batzuekin) egin zuen lanaren laguntzeko, 1920 eta 1921-ean Baionako S.S.L.A. batzordeak argitaratu baitzuen lan hori Grimard hortako buruzagi-ordea zelarik. André Grimard (Baiona 1868 - Angelu 1952) emaile eskuzabal bat zen. Baina bazuen bere ederlanaz ikuspen xume bat, lehentasuna emanez bere lanek zuten lekukotasunezko gaitasunari. Hemen aztertzen den lana jakintasunezkoa da.

MOTS CLÉS	*Hitz-gakoak*
Armoiries,	*Harma-marrazkiak,*
sceaux,	*zigiluak,*
clefs de voûte,	*harri-giltzak,*
Bayonne,	*Baiona,*
Royaume d'Angleterre,	*Angeleterrako erresuma,*
Royaume de France.	*Frantziako erresuma.*

L'usage des enseignes illustrées de symboles est très ancien. Vers le milieu du XII^e siècle, les chevaliers, devenus méconnaissables sous leurs armures, choisissent des marques, des figures et des couleurs comme signes de ralliement et les font peindre sur leurs écus (boucliers) ou broder sur leurs vêtements de combat recouvrant leur carapace de fer, et sur leurs pennons et bannières.

L'emploi de ces couleurs et de ces signes emblématiques devenus héréditaires prit un tel essor qu'un langage particulier accompagné d'une réglementation précise donna naissance à la science du blason. Des hérauts d'armes, sous le contrôle du souverain, garantissaient l'authenticité de l'art héraldique.

Bientôt, non seulement les individus, mais encore les confréries, les corporations, les chapitres, les communautés de toute sorte, adoptèrent des emblèmes et revendiquèrent des armoiries.

LE SCEAU MUNICIPAL

À l'apparition de la vie communale, les cités prirent un sceau emblématique, signe de leur nouveau pouvoir et de leur affranchissement de la tutelle seigneuriale.

Bayonne est définitivement érigée en commune en 1243. Elle possède alors une personnalité féodale libre de ses actes et vassale seulement du duc d'Aquitaine, roi d'Angleterre. Elle peut avoir un beffroi, une milice, une bannière et un sceau.

André Grimard, dans son étude des armoiries de Bayonne, décrit précisément l'évolution du sceau, devenu blason, et en tire de précieux enseignements sur la transformation urbaine du Moyen-Âge jusqu'à l'aube du XX^e siècle.

La plus ancienne empreinte sigillaire de la cité de Bayonne, encore conservée mais de façon lacunaire, est attachée à un document daté de 1279 [1]. La matrice en métal, qui a servi à son exécution, est beaucoup plus ancienne, peut-être même avant 1243. En effet, le sceau représente, à l'avers, la cathédrale Sainte-Marie, d'architecture encore romane, au centre d'une enceinte de ville percée d'une porte entre deux tours (Planche 4A) ; au revers, un animal emblématique, hybride du lion et du léopard, couronné et *brochant* sur le fût d'un chêne *fruité* [c'est-à-dire figuré devant le tronc du chêne, arbre qui porte ses fruits, à savoir des glands]. Est-ce un lion gascon ou un léopard anglais ? Selon le **Livre des Etablissements**, une ordonnance de 1255, du maire de Bayonne Bertrand de Podensac, était écrite sur un parchemin portant le sceau de la ville avec l'image du "lion". L'emblème est souvent emprunté par les villes à leur ancien seigneur ou à leur suzerain. Le mouvement d'émancipation de la cité de Bayonne à l'égard du

Mus MUSEUM HISTOIRE NATURELLE

vicomte de Labourd s'est effectué progressivement. Au XIe siècle, Bayonne est placée sous l'autorité d'un seigneur gascon qui s'entoure des notables de la ville dans ses conseils. Or, en 1177, le vicomte se révolte contre son suzerain le duc d'Aquitaine, roi d'Angleterre. Victorieux, le pouvoir ducal absorbe le pouvoir vicomtal et érige Bayonne en ville de bourgeoisie [2] administrée par un conseil de douze notables présidé par un prévôt royal (conseil cité dans une charte de Richard Cœur de Lion en 1189). Cette administration bourgeoise, déjà assez autonome, ne tarde pas, du fait des circonstances, à devenir complètement indépendante et à faire usage d'un sceau avant même l'octroi de la personnalité communale. En 1204, le Conseil de Bayonne traite de puissance à puissance avec le roi de Navarre et passe avec lui un traité de bonne intelligence. Les chantiers navals bayonnais construisent des navires pour la croisade, en 1238, de Thibaut 1er. Le gouvernail d'étambot, dit timon "à la bayonnaise ou à la navarresque" est figuré sur la clef de voûte du transept nord de la cathédrale et peut se dater de 1325 (Planche 5). Lorsque la **Société des navires bayonnais** se dote de statuts coutumiers en 1213, les "principaux" notables de la cité jugent bon de rendre valide cet acte en y apposant "le sceau de leur Commune", avant même l'officialisation communale de 1243. Une transaction passée en 1213, à propos d'un don de pierres à bâtir pour la nouvelle cathédrale, est scellée du sceau de l'évêque et de "celui du Conseil de Bayonne". Ainsi, avant l'octroi de la première charte de commune par Jean Sans Terre en 1215, et avant sa mise à exécution par les lettres patentes d'Henri III en 1243, le Conseil des douze notables faisait déjà usage d'un sceau.

André Grimard montre ensuite que le lion gascon est en réalité un léopard anglais. Le Conseil aurait pu utiliser comme emblème le lion de la vicomté de Labourd dont le siège était à Bayonne jusqu'à sa disparition. Mais ce sont les rois anglais qui octroient la charte de commune. L'emblème du léopard est à la fois une marque de patronage de la part du souverain et un signe de reconnaissance ou de soumission de la part de la cité. Pourquoi ce léopard a-t-il l'air d'un lion ? Grimard aborde le point de vue héraldique. Lorsque le lion et le léopard sont transportés dans les armoiries, ils perdent leurs formes naturelles et seule leur posture sur l'écu permet de les distinguer. Le langage du blason représente le lion avec la tête vue de profil, de telle sorte qu'on ne lui voit qu'un œil et une oreille, et il doit être *rampant*, c'est-à-dire levé droit sur une patte, prêt à s'élancer. En revanche, le léopard présente sa tête de face, laissant voir ses deux yeux et ses deux oreilles. Il est toujours *passant*, en position de marche. L'animal qui correspond à l'emblème du premier sceau connu de Bayonne, tient à la fois une patte levée et présente sa tête de face, dans une sorte de confusion héraldique.

L'exemple du sceau de Rouen de 1262, qui représente avec certitude un léopard, montre les mêmes formes générales, la même posture et le même port de tête qu'à Bayonne. La confusion disparaît avec les empreintes sigillaires plus tardives où l'emblème bayonnais est bien un léopard anglais couronné. Dans le premier sceau (Planche 4B), l'animal *broche* sur un chêne. Deux glands de l'arbre se voient entre les pattes et trois autres avec quelques feuilles de chêne entre la patte droite qui est levée et la tête. Jusqu'à la Révolution, chaque paroisse du Labourd était administrée par une assemblée populaire composée de tous ceux qui possédaient une maison. L'assemblée se réunissait le dimanche après la messe, entourée du reste de la population, soit devant le porche de l'église, soit autour d'un arbre, par exemple à Ustaritz dans le bois de chênes de Haitze, au lieu dit *Capitalharria* (la pierre du chapitre). À Bayonne, le **Livre des Etablissements** relate les rassemblements, le dimanche après la messe, devant "l'orme" du cloître de la cathédrale, pour entendre la publication des ordonnances du maire soumises à l'approbation du peuple.

Une empreinte sigillaire en très bon état, en cire blanche, est *appendue* [attachée] sur ruban à un parchemin daté du 7 décembre 1351, document concluant une trêve marchande [3]. Elle illustre la réforme du sceau communal ancien, après les épisodes de suppression, vers 1287, puis de restitution, en 1296, du droit de mairie aux Bayonnais par Edouard 1er d'Angleterre. Les emblèmes sont les mêmes (cathédrale, enceinte fortifiée, léopard, chêne), mais leur forme change. La cathédrale romane, très éprouvée par un incendie, est reconstruite à partir du XIIIe siècle en style gothique. Le sceau du document de 1351 montre ce dernier état (Planche 4C). Il n'y a plus d'hésitation pour reconnaître l'animal emblématique (Planche 4D) qui est un très beau léopard portant la couronne royale à trois feuilles d'ache [4], identique à celle qui ceint la tête du roi d'Angleterre. Edouard 1er, en rendant leur mairie en 1296 aux Bayonnais, leur déclare que Bayonne serait à l'avenir indissolublement unie à la couronne d'Angleterre. De même, chaque feuille, chaque gland du chêne emblématique sont exécutés avec une grande précision.

LES CLEFS DE VOÛTE DE LA CATHÉDRALE

Les armoiries de Bayonne sont plusieurs fois figurées aux clefs de voûte de la cathédrale Sainte-Marie. On y voit soit l'église fortifiée entourée de murailles, des deux chênes et des deux léopards sur l'onde de la rivière (XIVe siècle, nef), soit un château militaire à trois tours, accompagné des mêmes symboles (XVe siècle,

collatéral nord), selon qu'il s'agisse d'une période de prospérité ou de guerre. Avant la fin de la présence anglaise, la tour du centre du château militaire devient un donjon (transept nord, remplacé au XIXe par le blason de Mgr Lacroix ; l'original au dépôt lapidaire). Les léopards d'Angleterre figurent d'abord seuls sur la première clef de voûte de la nef. Mais en 1340, Edouard III, adjoint les armes de France à celles d'Angleterre à la demande de ses vassaux Flamands. Le 16 décembre 1431, le jeune Henri VI d'Angleterre est sacré roi de France à Notre-Dame de Paris. Une miniature de l'**Ancienne Chronique de Jean Wawrin** (XVe siècle) illustre cet évènement inouï en montrant les armes *écartelées* de France et d'Angleterre au-dessus du trône parisien du jeune roi (Planche 6A). Témoin de la revendication anglaise, la sixième clef de voûte de la nef de la cathédrale de Bayonne montre alors les trois lys *écartelés* des trois léopards. André Grimard les reproduit fidèlement (Planche 6B).

Au milieu du XVe siècle, Bayonne est l'une des dernières villes des possessions anglaises sur le continent, hors Calais, à se rendre aux Français. Laconiquement, le **Livre des Etablissements** de l'Hôtel de Ville inscrit la phrase suivante : *"L'an 1451 le 6 août mirent le siège à Bayonne le comte de Foix, moss de Dunoys et moss de Labrit, et prirent la dite cité le 15e jour du dit mois"*. Un miracle dit "de la croix blanche" conclue cette reddition. Les comtes de Foix et de Dunois écrivent au roi Charles VII :

"Sire, il est vray que à la proprre heure que voz gens prenoient la possession du chastel de Baionne, estant le ciel très cler et bien escuré, apparut une nue où apparoit unne grant croix blanche sur la dicte ville de Bayonne, du costel d'Espaigne ; et là s'est arrestée, sans remuer ne bougiez l'espace d'une heure, et comme dient aucuns qui l'ont vehue au commancement, et estoit en forme d'ung crucifix, la couronne sur la teste, laquelle couronne se tourna puis en fleur de lis et a été vehuy par tous les gens de cest ost, où estoient de mille à douze cens hommes de guerre Espaignoulx qui sont icy avec leurs maignies en vostre service. Ces choses nous a samblé à tous très merveilleuse et mesmement à ceux de la ville de Baionne, les quelz, quant ils la choisirent, comme esbaïs, faisans le signe de la croix, incontinent toutes les enseignes estans sur les pourtaulx et tours où estoit la croix rouge, ostèrent et mirent jus." (Fragments d'une **chronique du XVe siècle**, B. N., Ms. Fr. 6487, f° 2).

Une médaille commémorative est frappée et le sceau de la ville est modifié pour y adjoindre la fleur de lys. Bayonne se dote d'une devise latine *"Nunquam Polluta"* qui s'applique au lys : *"lilia numquam polluta"* [5]. Sur les constructions médiévales les plus récentes de la cathédrale, la façade occidentale et le beffroi (tour méridionale qui sera le seul clocher jusqu'au XIXe siècle), les fleurs de lys

sont multipliées dans la pierre comme marques de l'emprise française. Le blason de France est sculpté deux fois au-dessus de la grande rose de la façade occidentale en cours d'achèvement : à l'intérieur sur la nef et à l'extérieur dominant le porche (Planche 7). C'est l'époque où les notaires bayonnais remplacent dans leurs actes la formule *"regnant Henric rey d'Angleterre et de France et duc de Guyayne"* par *"Charles roy de France"*.

Par lettres patentes de septembre 1451, renouvelées en juillet 1498, le roi de France reconnaît à Bayonne le droit de demeurer à perpétuité unie au domaine royal et accorde son patronage direct à la ville. Encore en 1515, lorsque l'évêque Auget de Lahet fait construire les contreforts du beffroi, les fleurs de lys parsèment le décor (Planche 8).

Tardive, la clef de voûte du porche occidental de la cathédrale illustre les armoiries de Bayonne de façon nouvelle (Planche 9). La figuration du château est réaliste : on y reconnaît le donjon à l'intérieur de l'enceinte du château appelé "vieux" depuis la construction rapide d'un nouveau château à l'angle de la muraille anglaise du Petit Bayonne. Le donjon, surnommé en gascon *"le tord dou Castet"* ou *"Floripez"* (le pied fleuri), était de plan hexagonal d'un diamètre approximatif de dix-sept mètres et chacune de ses six façades mesurait dix mètres de large. On accédait au premier étage par un escalier extérieur que le blason indique de façon naïve. Le donjon avait été construit par les anciens vicomtes de Labourd. Jusqu'à sa démolition en 1680 sur ordre de Vauban, il rivalisait de hauteur avec le beffroi de la cathédrale. Le sculpteur de la clef de voûte du porche garde de la période anglaise l'encadrement du château par deux chênes et la mer ondée, mais remplace les léopards par deux lions. Comme l'écrit André Grimard : "il représenta deux lions au naturel, accroupis, adossés, couards (la queue entre les pattes) [...].Ces animaux semblent se glisser, bien timidement, vers la place que les léopards expulsés avaient précédemment occupée. Ces lions, dont la posture est si bizarre dans ces armoiries, ressemblent à s'y méprendre aux lions au naturel gravés aux pieds du souverain sur la plupart des grands sceaux de majesté à l'image des rois de France, depuis Jean II jusqu'à Louis XIV".

L'auteur de cette clef de voûte est un bon imagier mais un piètre héraldiste. Les armoiries définitives de Bayonne se fixent lorsque la fleur de lys vient timbrer le *champ* [fond] de l'écu, au-dessus de la tour, et qu'elle se trouve exactement encadrée à droite et à gauche par les cimes des chênes ; et lorsque les lions sont blasonnés *rampants* [levés droits sur leurs pattes de derrière]. La mer est interprétée par deux ou trois mouvements d'ondes qui tiennent la largeur de l'écu.

André Grimard s'intéresse aux émaux et couleurs des armoiries reproduites à la cathédrale. Il cite l'archéologue Didron qui mentionne, en 1848, les vieilles pein-

tures de l'époque médiévale qui décorent encore clefs de voûte et extrémités convergentes des nervures et des arcs doubleaux. Le journal le **Phare des Pyrénées** rappelle, dans un article du 29 juin 1845 signé G. C., que le blason municipal sous la période anglaise peut être lu sur une clef de voûte de la nef : "*de gueules* [rouge] *à la tour crénelée d'or, posée sur une mer d'argent, accostée de deux lions d'or léopardés, passants, affrontés et brochant sur le fût de deux pins* [en réalité deux chênes] *de sinople* [vert]". Le bibliothécaire municipal Génestet de Chairac, probablement l'auteur de l'article, espérait en 1853 que la restauration des peintures des clefs de voûte, entreprise à la suite du legs Lormand, reproduirait fidèlement les couleurs des armoiries de la ville. Mais la mer fut alors exécutée de sinople, ondée d'or, et non entièrement d'argent. André Grimard discute de ce choix et explique pourquoi l'auteur de l'article de 1845 aurait, de loin, mal vu la couleur en se laissant influencer par l'idée qu'en héraldique la mer est très souvent blasonnée d'argent. Le peintre restaurateur, qui signe et date "Liberos / 1850" à côté d'une tête d'arc, était plus à même de voir de près les vrais couleurs. Enfin, le blason de la nef montre la cathédrale (Planche 10) et non le château ; d'où la description définitive d'André Grimard : "*champ de gueules* [rouge], *Sainte Marie d'or, ajourée, ouverte et maçonnée de sable* [noir], *les léopards d'or, les chênes de sinople* [vert], *la mer de sinople ondée d'or*". La dernière clef de voûte du collatéral nord montre le château militaire et des couleurs où l'or domine (Planche 11), à la place de la cathédrale.

VARIATIONS Á L'ÉPOQUE MODERNE

Au XVI^e siècle s'ajoute au blason la couronne comtale. En effet, le corps de ville achète en 1584 à Henri III de Navarre, futur Henri IV de France, la seigneurie de Saint-Etienne d'Arribe Labourt et du bourg de Saint-Esprit. Les *"maire, échevins et conseil de la ville de Bayonne, conseillers du roi, juges criminels et lieutenants généraux de police"* deviennent, suite à cet achat, *"seigneurs hauts justiciers de Saint-Etienne d'Arribe Labourt"*. À ce titre ils adoptent la couronne comtale pour l'écu de la ville.

Ces armoiries sont donc fixées jusqu'au jour où un édit royal de 1696 oblige ceux qui en possèdent à soumettre leurs blasons aux formalités de la révision et de l'enregistrement moyennant paiement d'une taxe. André Grimard précise : "Comme cet édit avait un caractère fiscal, on imposa des armoiries à tous ceux qui avaient négligé de déclarer les leurs et même à ceux qui n'en avaient pas, mais qui, par leur situation de fortune ou leur position sociale, étaient susceptibles d'en avoir". Ainsi les plus importantes familles juives de Bayonne et même globalement

la "Nation juive" de Saint-Esprit reçoivent des armoiries.

Le corps de ville de Bayonne oublie de remplir cette formalité. Les Bayonnais sont condamnés à payer 100 livres pour de nouvelles armoiries figurant la seule baïonnette que Louvois, ministre de la Guerre de Louis XIV, avait fait adopter par l'armée royale. Ainsi, une *"ordonnance rendue le 5e jour du mois de février 1700 par MM. Les Commissaires généraux du Conseil, députez sur le fait des armoiries"* octroie d'office à Bayonne *"l'écu de sable* [noir] *à une bayonnette d'argent en pal, la poignée d'or, aiguisée en pointe"*. Ce nouveau blason (Planche 12) figure dans l'**Armorial général de France** tenu par la famille d'Hozier, hérauts d'armes de père en fils ; mais les Bayonnais refusent de l'utiliser.

L'art héraldique tombe alors en décadence au XVIIIe siècle et un grand désordre règne dans l'interprétation des armoiries de Bayonne (Planche 13). La mer, emblème du port est très souvent omise, les arbres n'ont plus de forme bien définie. On donne à l'écu un dessin ovale où l'on supprime chênes et lions, sauf à les employer en supports. De même, on imagine de placer la fleur de lys sur un *chef d'azur* [partie haute en bleu] alors que jusqu'alors elle timbrait le *champ* [fond] de l'écu qui était de *gueules* [rouge]. L'écu ovale figure sur des drapeaux de la milice bourgeoise, sur les jetons de la chambre de commerce de 1738, sur la médaille commémorative frappée en 1733 à l'occasion de la construction de la Bourse... Cependant, les documents officiels de la ville soumis aux agents royaux portent toujours les armoiries traditionnelles ; elles sont gravées de même sur les poids étalons en cuivre de Bayonne, confectionnés à Paris par l'échevin Dominique Dubrocq en 1788.

André Grimard traite ensuite de la suppression des armoiries sous la Révolution française en 1791, remplacées par les emblèmes républicains, et leur rétablissement sous le premier Empire mais d'un type différent. En mai 1809, Napoléon 1er détermine pour les villes des signes héraldiques pour l'intérieur de l'écu (abeilles et "N" *étoilées*) et des ornements pour l'extérieur (*aigles naissantes*, caducées soutenant deux guirlandes attachées par des bandelettes, couronnes murales à sept ou cinq créneaux...). Signes, ornements et couleurs permettent de distinguer l'importance des villes classées en trois ordres. Les Lettres patentes du 21 novembre 1810 accordent à Bayonne un blason *"d'azur à la tour crénelée de quatre pièces d'argent, ouverte ajourée et maçonnée de sable, accompagnée de deux pins arrachés d'or un à dextre un à senestre et de deux lions contrerampants, d'argent, brochant sur le fût des pins. Franc quartier de seconde classe qui est à dextre d'azur, à une N d'or surmontée d'une étoile rayonnante du même au neuvième. Voulons que les ornements des dites armoiries, ainsi que ceux des autres villes de seconde classe, consistent en une couronne murale à cinq créneaux d'argent, pour cimier, traver-*

sée de fasce d'un caducée contourné du même, auquel sont attachés par des bandelettes d'azur, deux festons servant de lambrequins, l'un à dextre d'olivier, l'autre à senestre de chêne, aussi d'argent" (Planche 14). La municipalité est alors responsable de l'abandon de la mer, évocation du port, et des chênes remplacés par des pins, car la délibération du conseil municipal de Bayonne du 11 mai 1810 qui précise, dans un rapport à destination du gouvernement impérial, les armoiries d'Ancien Régime, abolies depuis vingt ans, a oublié leur signification et estime que les arbres ne peuvent être que des pins !

Sous la Restauration, les ordonnances de 1814 et les circulaires de 1815 et 1816 incitent les villes du royaume à reprendre leurs armoiries antérieures à 1789. Bayonne ne renvoya pas au gouvernement royal le brevet original de l'Empereur comme le Ministre de l'Intérieur l'exigeait. Le parchemin original du brevet (Planche 15) est aujourd'hui conservé au Musée Basque et de l'Histoire de Bayonne. La ville se contente de reprendre les emblèmes du XVIIIe siècle, mais en gardant le champ azur de l'écu comme sous "l'usurpateur".

Sous Louis-Philippe 1er, la fleur de lys est à nouveau expulsée et réapparaît de façon inattendue sous la seconde République en 1848, au moins sur les jetons de la chambre de commerce. La lettre "N" étoilée revient sous Napoléon III et la troisième République préside à une véritable anarchie héraldique car elle n'accorde généralement aucune valeur politique à cet art particulier. Le N est remplacé par la seule étoile en 1871. En 1880, la ville de Bayonne abandonne le *champ d'azur* [fond bleu] impérial pour celui de *gueules* [rouge] comme avant 1789. Elle n'ose pas remettre la fleur de lys, peut-être à cause du souvenir trop récent de la restauration manquée du comte de Chambord qui refuse le drapeau tricolore. Mais Bayonne garde sans raison la devise *Nunquam Polluta* qui se référait au lys. Elle ne se décide à faire revivre définitivement la vieille fleur de lys dans son écu armorial qu'à l'occasion de l'Exposition Universelle de Paris de 1889. En effet, les organisateurs de l'Exposition demandent à toutes les villes de France leur blason historique pour commémorer le centenaire de 1789 !

Les dernières recherches d'André Grimard le conduisent à démontrer la primauté et l'authenticité du modèle adopté sous Henri III de Navarre devenu roi de France. Il a la satisfaction de voir le conseil municipal délibérer, le 3 août 1919, sur les armoiries définitives de Bayonne en suivant à la lettre ses recommandations (Planche 16). C'était bien avant l'invasion des logotypes de la fin du XXe siècle, lesquels privilégient exclusivement le mouvement graphique sans référence aucune à l'histoire patrimoniale, si ce n'est une vague silhouette des flèches de la cathédrale dans leur dernière mouture. André Grimard, très traditionaliste en matière de patrimoine, s'en serait offusqué. ■

Notes

1 Il s'agit du sceau attaché à l'accord conclu entre Jean 1er duc de Bretagne (1237 - 1286) et les marchands de Bayonne. Le duc ratifie l'achat des pêcheries de Saint-Mahé que les Bayonnais tenaient des vicomtes de Léon pour sécher les merlus et les congres. **Arch. Dép. Loire-Atlantique**, liasse E 105.

2 Au Moyen-Âge, n'étaient pas bourgeois tous les habitants d'un bourg et par extension ceux d'une ville, mais uniquement ceux susceptibles d'être appelés à l'administration communale. Ils formaient une communauté associative née principalement de la défense des intérêts économiques. La bourgeoisie recrutait ses membres quasi exclusivement parmi les marchands et les propriétaires fonciers des villes. La qualité de bourgeois était héréditaire et garantissait des privilèges appelés droits de bourgeoisie.

3 Il s'agit des lettres d'accord envoyées par les villes de Bayonne et de Biarritz pour conclure une trêve marchande de trois ans entre, d'une part les dites villes de Bayonne et de Biarritz et lieux circonvoisins, et d'autre part les villes flamandes de Bruges, Gand, Ypres... Le sceau de Bayonne est de grand *module* (dimension : 9,4 cm de diamètre). **Archives du Nord**, Chambre des Comptes de Lille, nouveau B 267, Godefroy n° 7690.

4 Plante ombellifère amminée utilisée en fleuron et en décor à l'époque gothique.

5 L'étude de Grimard est longtemps discutée par les érudits bayonnais qui admettent en définitive l'exactitude de ses démonstrations appuyées sur des textes. François Duhourcau confirme, dans sa communication du 5 mai 1919 à la Société des Sciences, Lettres et Arts de Bayonne, que *Nunquam polluta* s'applique bien à la virginité du lys et non à la ville de Bayonne "jamais souillée" par l'ennemi lors des sièges subis une fois devenue française.

Illustrations couleur en planches 4 à 16.

Chaque feuille dessinée par André Grimard mesure 58 x 47 cm environ.

Fig. 1 : La palombe (Columba palumbus) (photo Frédéric Bauduer)

Fig. 4 : Un rabatteur avec son chatar en pleine action (photo Pierre Ospital)

Fig. 10 : Vue panoramique depuis la palombière de Lepheder (Les Aldudes) (photo Frédéric Bauduer)

Planche 2

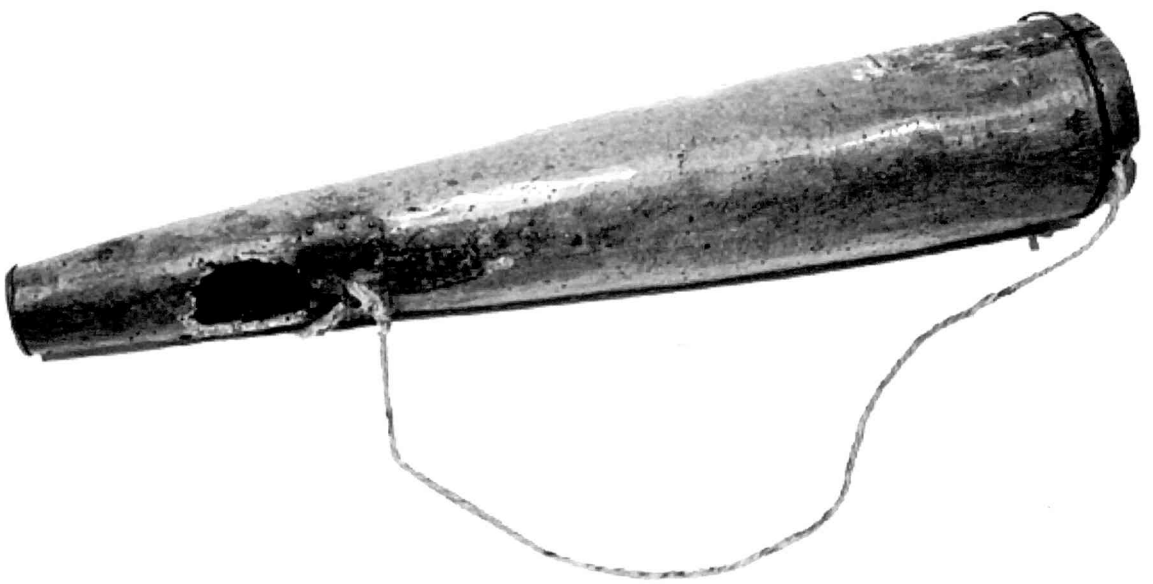
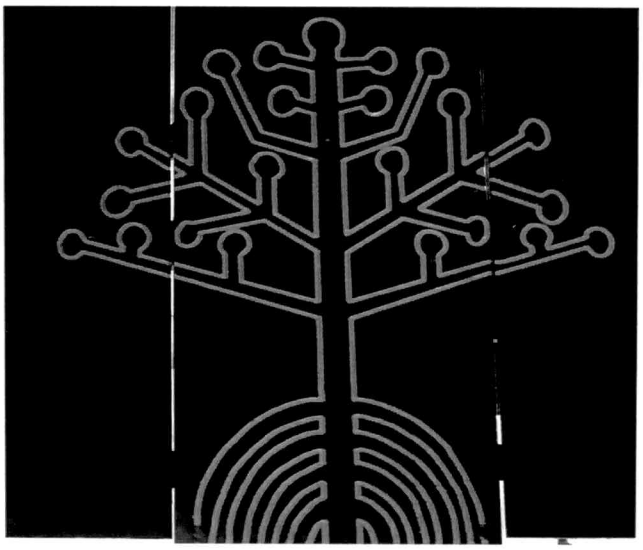


Fig. 3 : Trompe, Musée Basque, inv. 1660
Cornet de bois monoxyle, fortement conique, comportant 2 embouts métal clouté et servant aux charivaris nocturnes, à effrayer les sangliers et blaireaux dans les champs de maïs et à annoncer l'arrivée d'un vol de palombes dans les palombières.
Objet utilisé à Lecumberry, don Edmond Blazy en 1926.

Fig. 5 : Une palette, Musée Basque, inv. 1562

Fig. 6 : Une palette, Musée Basque, inv. 1564

PLANCHE 3

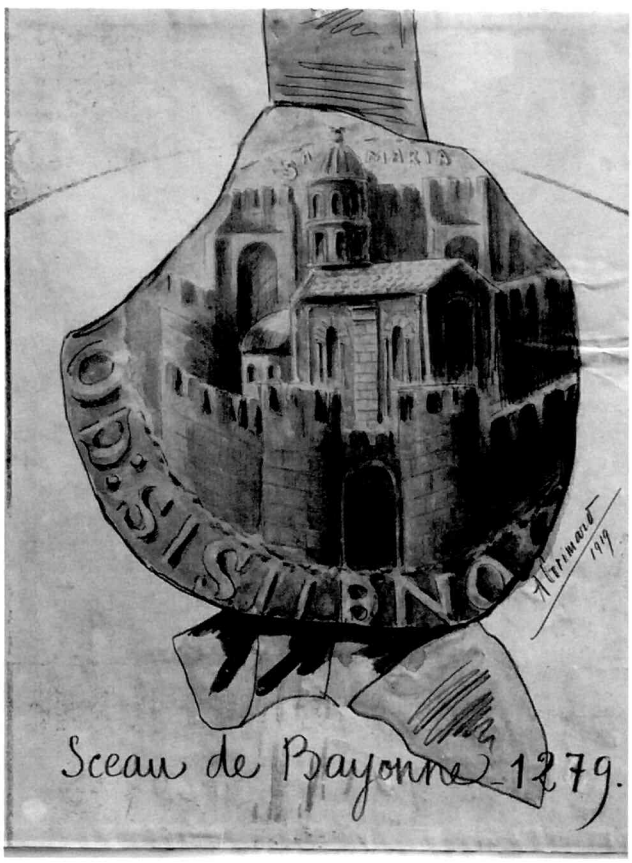


Kutxa-Table basse moderne

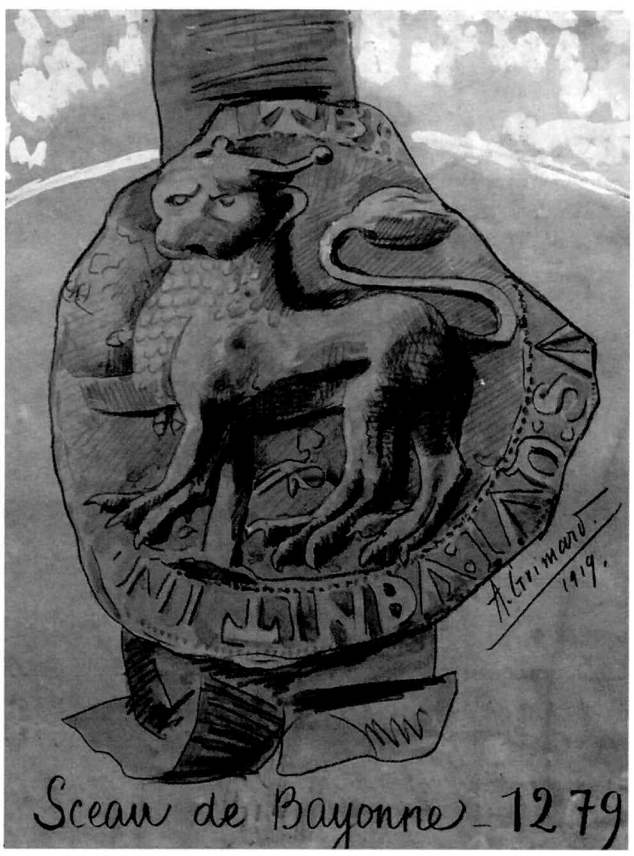
Zuzulu moderne

Pétrin-coiffeuse

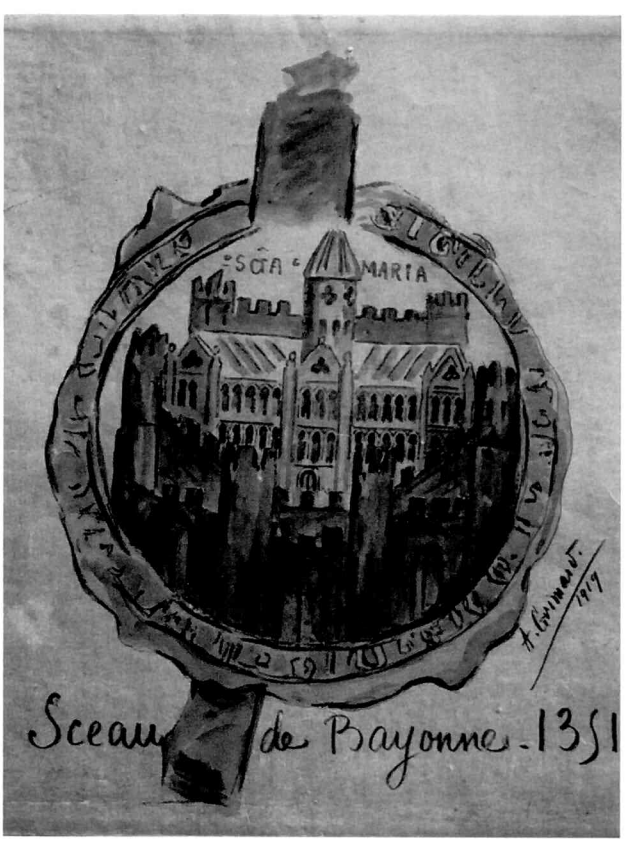
Planche 4



A : Musée Basque, inv. N° 1922.53.1



B : Musée Basque, inv. N° 1922.53.2



C : Musée Basque, inv. N° 1922.053.3

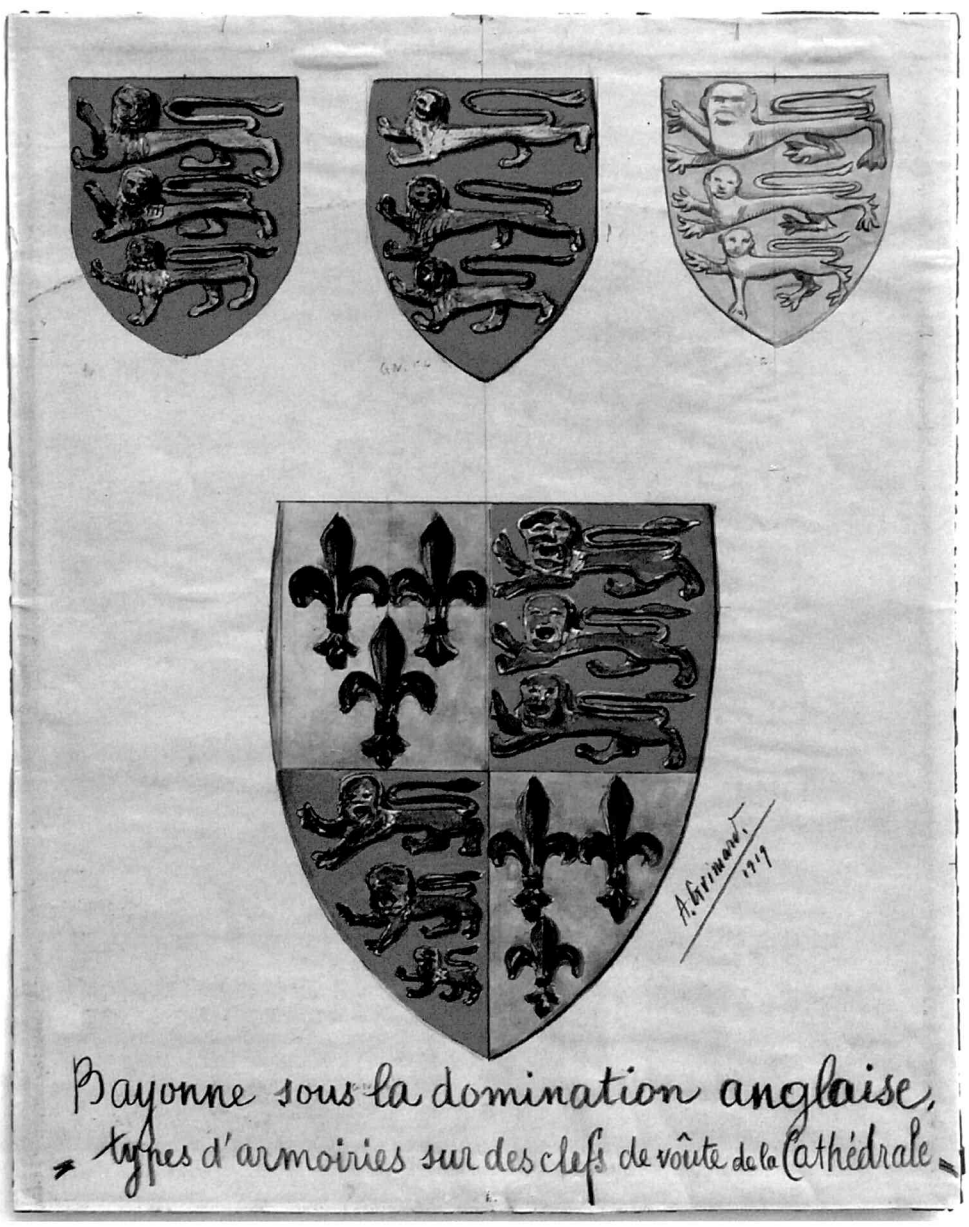
D : Musée Basque, inv. N° 1922.53.4

Planche 5

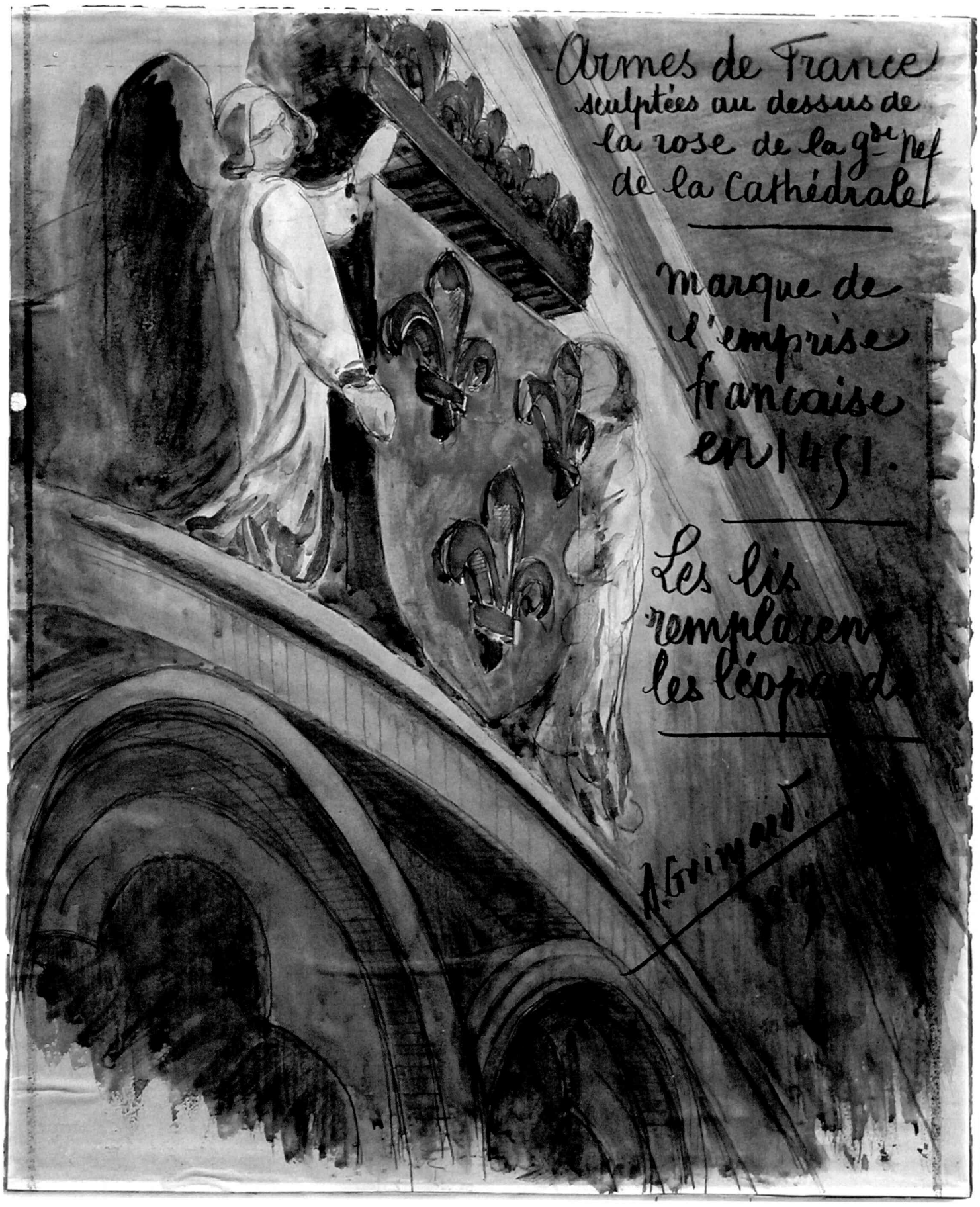
Musée Basque, inv. N° 1922.53.10

Planche 6

A : "De la venue du jeune roi Henri d'Angleterre à Paris, où il fut couronné Roi de France", le 16 décembre 1431, grande miniature de l'Ancienne Chronique de Jean de Wawrin, XVe siècle, Bibliothèque Nationale



B : Musée Basque, inv. N° 1922.53.9

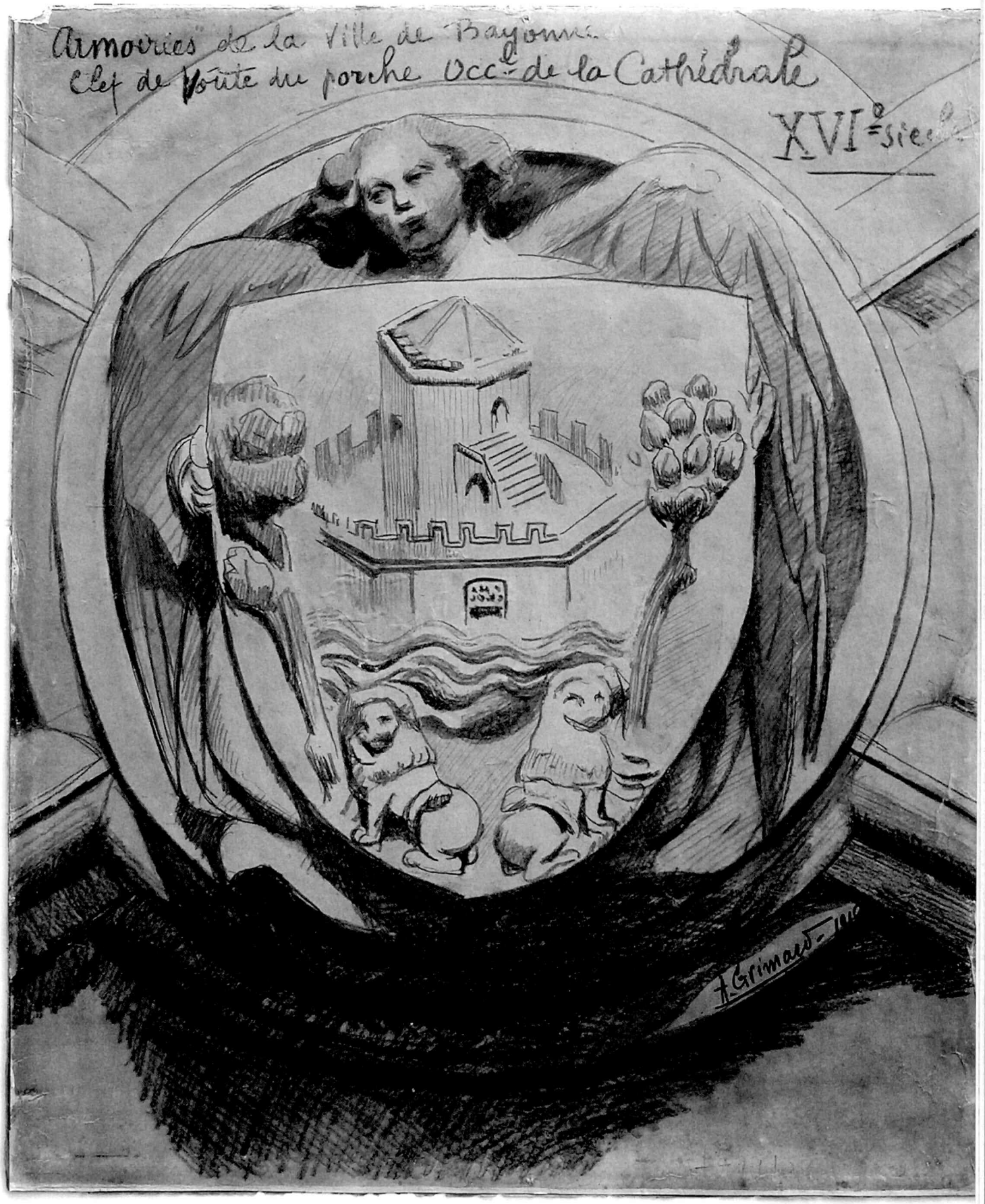


Musée Basque, inv. N° 1922.53.14

Planche 8

Musée Basque, inv. N° 1922.53.15

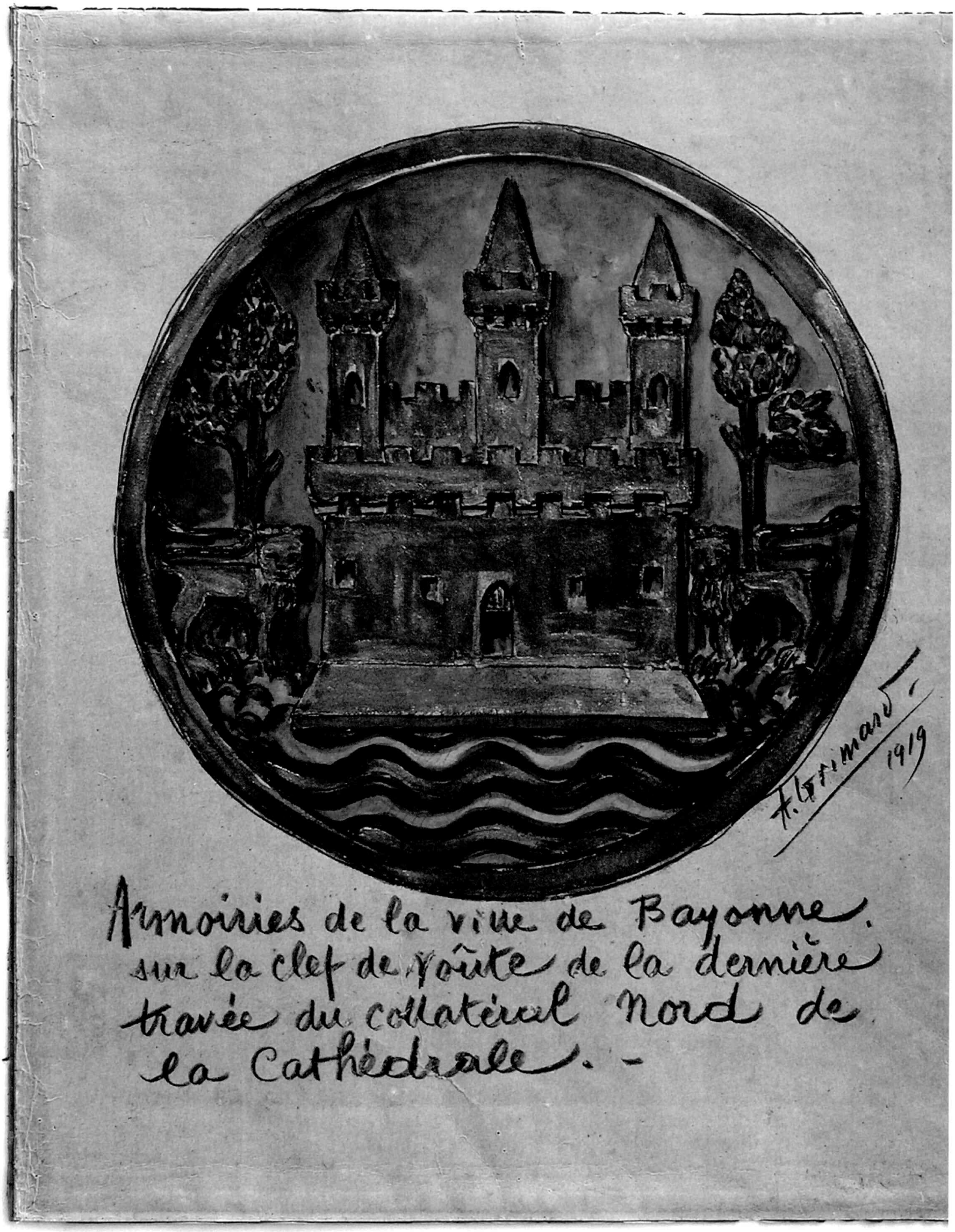
PLANCHE 9



Musée Basque, inv. N° 1922.53.13

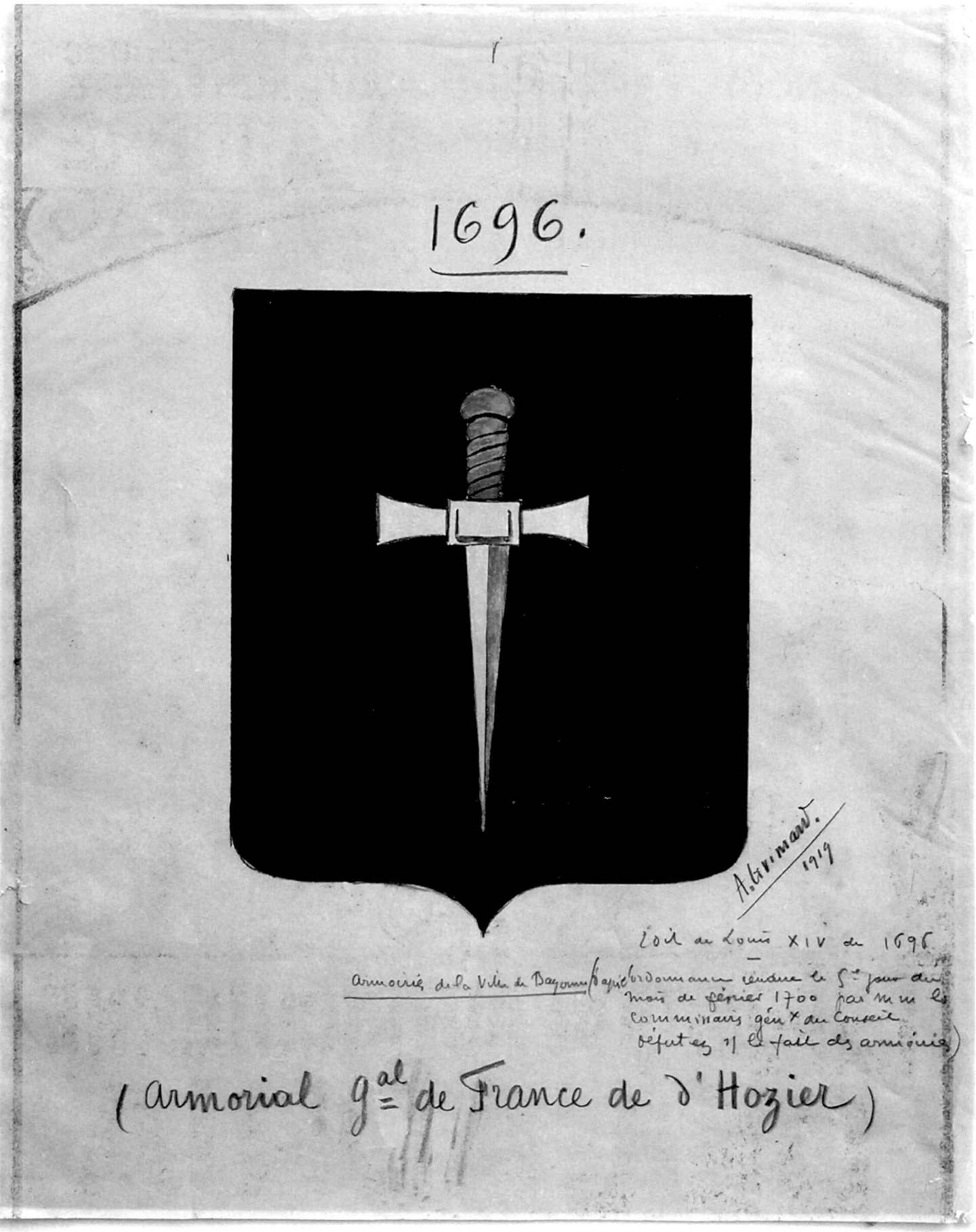
PLANCHE 10

Pour une raison inconnue, André Grimard remplace sur ce dessin le sinople [vert] par l'azur [bleu],
Musée Basque,
inv. N° 1922.53.12

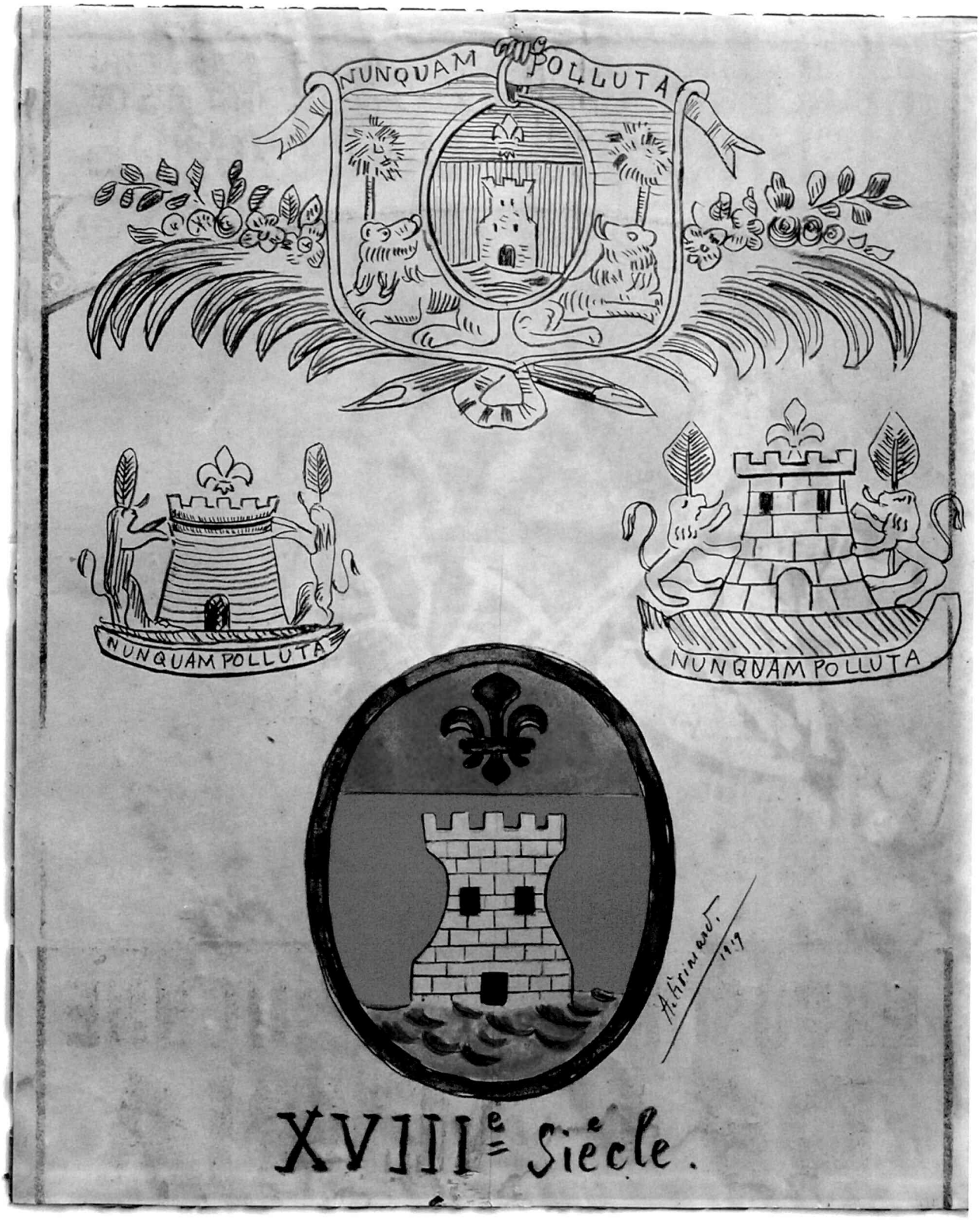


Le sinople [vert] est ici remplacé par l'or, Musée Basque, inv. N° 1922.53.11

Planche 12

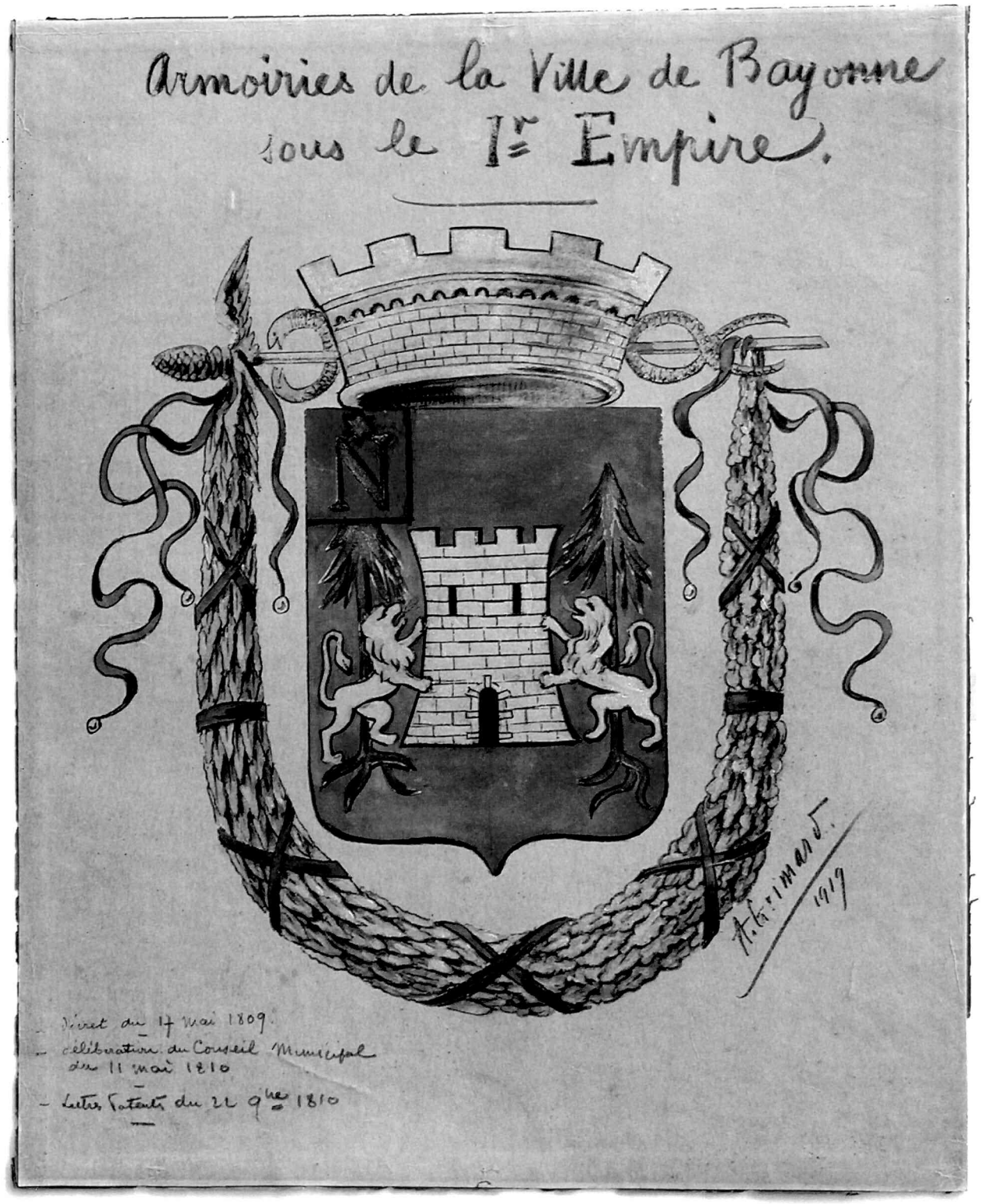


Musée Basque, inv. N° 1922.53.19



Musée Basque, inv. N° 1922.53.21

PLANCHE 14



Musée Basque, inv. N° 1922.53.22

Musée Basque, inv. N° 1825,
parchemin 44,5 x 61,5 cm
dépôt de la Bibliothèque Municipale de Bayonne.

Napoléon par la Grâce de Dieu

Empereur des Français, Roi d'Italie,

Protecteur de la Confédération du Rhin,

Médiateur de la Confédération Suisse,

à tous présents et à venir Salut.

Donné à Paris [illegible] Vingt [illegible] Novembre [illegible]

Scellé le Vingt Deux Novembre mil huit cent [illegible]

Par l'Archi Chancelier de l'Empire

[illegible]

MUSEUM HISTOIRE NATURELLE

Planche 16

Musée Basque, inv. N° 1922.53.27

Ce numéro bénéficie du soutien de :
Ale honen babesleak dira :

A.MA.TRA

Sokoa

bami
Banque Michel Inchauspé

Guyenne et Gascogne

SOCIÉTÉ DES AMIS DU MUSÉE BASQUE

Adhésion et abonnement

Tarifs *France*

1. tarif réduit (étudiant ou chômeur) 11 €
2. tarif individuel 35 €
3. tarif duo (2 personnes à la même adresse) 45 €
4. membre bienfaiteur à partir de 60 €

Tarif *étranger* 40 €

Izenemaitea eta harpidetza

Salneurriak *Frantzia*

1. Salneurri murriztua (ixtudianta ala langabetua) 11 €
2. Bakarkako salneurria 35 €
3. Binakako salneurria (ber-helbideko bi kide) 45 €
4. Ongiegile-kidea 60 €tik goiti

kanporako salneurria 40 €

Bulletin du Musée Basque
Revue d'études et de recherches

1334998

Sommaire

3 **Les bohémiens en soule**
- Philippe Etchegoyen -

27 **La disparition du premier voisin : système à maison et institution vicinale en pays basque nord**
- Claude Mercier -

61 **La chasse à la palombe aux filets verticaux (pantières) : une activité particulière de l'ouest pyrénéen**
- Frédéric Bauduer -

75 **Mobilier basque : regards contemporains sur l'identité**
- Jacques Battesti -

79 **L'érudit André Grimard et les armoiries de la ville de Bayonne**
- Olivier Ribeton -

89 **Planches couleur**

Euskal Museoaren Adixkideak
Société des Amis du Musée Basque

ISSN 11488395