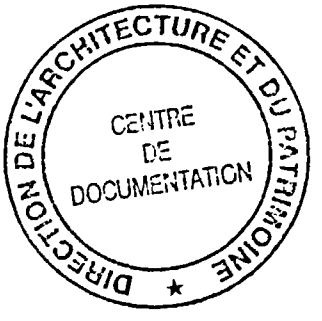
François Fourquet

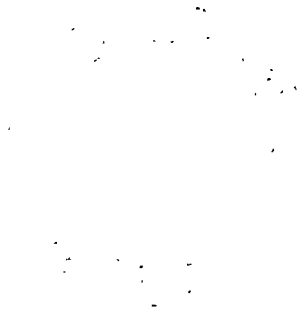
La mascarade d'Ordiarp

2



@

Ministère de la Culture
Direction du Patrimoine Ethnogique
Convention de recherche 31119-1983
Association de recherche sociale Ikerka
8 rue Thiers 64100 Bayonne tél 59 25 75 56
Décembre 1987



Sommaire

Chapitre 1. Introduction 3

Chapitre 2. La mascarade dans son milieu. Histoire de la Soule 7

Chapitre 3. Un moyen de communion de toute la Soule 26

Chapitre 4. L'inversion du monde 47

Annexes 53
- 1. Pays et cantons 55
- 2. Le dépeuplement de la Soule en 10 tableaux 57
- 3. Crise de la culture souletine 81
- 4. La mascarade selon Philippe Veyrin 87
- 5. Qui joue quoi en 1982 89
- 6. Lexique Basque-Français 91

Notes
- du chapitre 1 93
- du chapitre 2 94
- du chapitre 3 99
- du chapitre 4 101

Cartes
- Carte 1. Les "pays" du Pays Basque 103
- Carte 2. Euskadi et les 7 provinces 104

Table des matières 105

@

Introduction

Le présent rapport de recherche s'insère dans l'appel d'offre de la Mission du patrimoine intitulé "Appartenance régionale et identité culturelle" du 15 janvier 1983. Le projet qui a été retenu proposait de "recenser et hiérarchiser, à travers une analyse complète de la mascarade souletine, les critères objectifs et subjectifs définissant l'identité de la province basque de Soule".

Un premier rapport de recherche a été remis au début de 1984 sous le titre *Urdiñarbeko Maskarada*, La mascarade d'Ordiarp (1). Ce pré-rapport forme le matériau de base du présent rapport. Il considère la mascarade comme un évènement brut qui s'est produit le 7 février 1982 dans le village souletin d'Ordiarp, près de Mauléon. Il met en scène les énoncés mêmes des *acteurs* de la mascarade auxquels il donne la parole. Il montre comment elle a été préparée, montée et réalisée par une équipe de jeunes du village d'Ordiarp et par leurs formateurs. Il révèle quelle signification les acteurs et les anciens qui les ont formé mettent dans l'acte de production de la mascarade. Il décrit certaines relations entre ce fait et son environnement social.

Notre travail prend, à un niveau très modeste, la suite de l'ouvrage majeur de Jean-Michel Guilcher : *La tradition de danse en Béarn et Pays Basque français* (2) Nous avons eu la chance de rencontrer JM. Guilcher au Pays Basque en 1985, nous avons eu un échange très riche et dense, et nous avons pu préciser ce en quoi de nouvelles recherches sur le terrain pouvaient compléter son travail.

1) JM Guilcher a recueilli ses informations entre 1962 et 1976 (3). Notre premier contact avec le terrain date de 1982, vingt ans après le sien.

2) comme l'indique le titre de son oeuvre, et comme l'y prédisposaient ses ouvrages antérieurs, JM Guilcher s'est intéressé surtout à la danse. Il est juste de le considérer comme le pionnier d'une sorte de "science de la danse", et sur ce terrain on doit lui rendre hommage : son système de notation, la précision de ses descriptions, son sens aigü de la tradition et de la manière dont elle se perpétue, font de son ouvrage, à lui seul, un véritable conservatoire de la danse basque et un modèle d'analyse sociale.

Les "prêches" de la mascarade, une littérature populaire

Notre démarche s'est intéressée surtout aux "prêches" de la mascarade. Ce terme a été basquisé par les Souletins en *pherediku* (en navarro-labourdin *prediku)*. Ce nom même est déjà symbolique d'une inversion du monde : normalement, c'est le prêtre qui prêche la bonne parole au peuple rassemblé dans l'église. Ici, ce sont les "Noirs" de la mascarade, grossiers et obscènes, qui donnent la "bonne parole" au peuple rassemblé sur la place du village. Ce n'est pas une métaphore : le *kauter gehien* de 1982 parle lui même d'Evangile" et parodie à plaisir le langage religieux (4).

Les prêches font de la mascarade un véritable théâtre populaire de carnaval. Cet aspect de la mascarade tient relativement peu de place dans le travail de JM Guilcher, car ce n'était pas son objet. Il intéresse plus, par contre, deux autres chercheurs qui sont venus souvent au Pays Basque et avec qui nous avons eu des rencontres également très riches : Claude Gaignebet et Jean-Dominique Lajoux (5).

Par la suite, nous avons commencé à réunir une série de témoignages d'anciens. Nous avons mené ce travail en équipe avec Marcel Bedaxagar, l'ancien *jaun* de la mascarade de 1982, devenu par la suite le principal animateur de *Xiberoko Botza*, "la Voix de la Soule", radio libre locale en langue basque. Beaucoup de ces entretiens ont eu lieu en souletin; ils portèrent sur la manière dont se pratiquait la mascarade autrefois, sur son déroulement, et surtout sur le contenu des sermons.

En outre, quatre autres mascarades ont eu lieu depuis 1982 (Esquiule en 1983, Barcus en 1984, Tardets en 1985, Musculdy en 1987), et nous avons systématiquement

enregistre tous les couplets, "preches" et saynetes. L'enregistrement s'est fait de préférence à Ordiarp, pour essayer de repérer comment, d'une année sur l'autre, les jeunes des villages environnants renvoyaient la balle à ceux d'Ordiarp.

La matière recueillie au cours de ces années déborde largement le cadre du sujet que nous avions déposé en 1983. Aussi avons nous limité le contenu de ce rapport à la mascarade d'Ordiarp elle-même considérée, comme nous le disions dans notre projet, comme un "fait social total". Nous essayons simplement de comprendre comment la mascarade d'aujourd'hui, celle qui a eu lieu en 1982, s'insère dans la société souletine de 1982. Il synthétise et interprète le matériau brut remis au ministère de la Culture en décembre 1983, à la lumière de l'enquête menée depuis.

Cependant, dans ce rapport, nous n'utilisons pas directement le nouveau matériel. Nous ne nous attardons pas sur l'histoire de la mascarade, sur ses antécédents. Nous n'utilisons pas non plus les notes des lectures que nous avons faites sur les ouvrages parlant soit du carnaval en général, soit de la mascarade souletine en particulier. Nous ne discutons pas des interprétations antérieures de la mascarade. Nous nous bornons au matériau recueilli sur le terrain à l'occasion de la mascarade de 1982.

Nous envisageons donc le présent rapport comme une étape sur la voie d'une recherche ultérieure fondée sur ces matériaux, sur une enquête complémentaire et sur une synthèse de la littérature. Cette recherche approfondie s'appuierait toujours sur la mascarade d'Ordiarp comme évènement de base; elle remonterait dans le temps et essaierait de construire une interprétation d'ensemble. Au lieu de l'envisager du point de vue étroit de "l'identité culturelle", thème général du présent appel d'offre, elle l'envisagerait comme un instrument culturel de premier ordre, une face cachée de la littérature orale populaire, celle des Noirs de la mascarade. Cette littérature grossière et obscène, à notre connaissance, n'a jamais fait l'objet d'une étude détaillée. Dans notre enquête sur le terrain, nous n'avons pas réussi à trouver des manuscrits remontant plus haut que 1977. Certains anciens ont pu restituer des bribes de prêches remontant aux années 1930. Mais la mise au point du texte basque, sa traduction et son commentaire est un travail harassant qui dépasse largement le sujet et les moyens de la présente convention de recherche.

Pourquoi parler du "milieu" de la mascarade ?

Le présent travail n'étudie donc pas ce que pouvait signifier la mascarade souletine dans la société d'autrefois, mais ce qu'elle signifie *ici et maintenant* pour ses acteurs et ses auditeurs. Or, elle ne peut avoir le même sens dans une société rurale en pleine santé, comme c'était encore le cas à l'époque où fut rédigé le premier témoignage écrit qui soit parvenu jusqu'à nous, celui d'Augustin Chaho (entre 1830 et 1855). La société rurale d'aujourd'hui est en train de mourir; une nouvelle société la remplace, dont nous ignorons encore les traits distinctifs. Dans ce contexte, le renouveau de la mascarade, dont Jean-Michel Guilcher constate déjà les premiers signes, prend un sens très particulier qui nous oblige à nous former une vue d'ensemble sur la situation du Pays Basque et de la Soule.

Cette vue met en évidence un dualisme entre société rurale et société urbaine, qui est à la base même de la naissance de l'ethnologie et du folklorisme. Ceci mérite un rapide rappel historique.

L'ethnologie se nomme différemment selon la géographie de ses objets : hors d'Europe, c'est l'ethnologie classique. Avec Morgan elle classifie l'histoire du monde en trois stades (sauvage, barbare et civilisé). En Europe, l'ethnologie de la société rurale prit le nom de folklore. Avant que cette science sociale nouvelle ne prenne son essor autonome sous l'impulsion de Van Gennep, elle fut pratiquée par les premiers ethnologues du 19e siècle.

L'ethnologie s'installa dans la matrice culturelle du 18e siècle, qui dessina l'opposition entre les peuples civilisés de l'Europe conquérante et les peuples sauvages des autres continents "découverts" et dominés par l'Europe civilisée. Tylor, dans sa *Civilisation primitive* (Londres, 1871), présenta une théorie générale des survivances des civilisations antérieures considérées comme primitives, moins évoluées. A sa suite,

dans *Le Rameau d'Or* (1890-1924), James Frazer tenta une synthèse entre folklore hors d'Europe et en Europe. Comme Tylor, il déprécia l'objet de sa recherche au nom de la civilisation européenne. Mais surtout il superposa trois couples de termes : sauvage/civilisé, païen/chrétien *et enfin rural/urbain.* Selon lui, l'humanité ignorante des anciens aryens survit aujourd'hui... dans le paysan européen !

Ce faisant il reprenait une matrice inaugurée par Balzac, qui fut peut-être le premier ethnographe de la société rurale. Balzac mit en évidence dans ses romans l'opposition entre sauvagerie et civilisation. Dans *les Chouans*, "l'entêtement breton est un obstacle à la civilisation" (6)."Les bienfaits de la civilisation sont mieux appréciés dans les villes. L'étroit patriotisme de localité est funeste au progrès des lumières" (7). Le bon docteur du *Médecin de campagne* croit faire oeuvre de civilisation dans son village retiré des alpes : "Je pus sans craindre, dit-il, entreprendre d'améliorer ce coin de terre encore inculte et de civiliser ses habitants jusqu'alors dépourvus d'intelligence"(8). "Aucun évènement politique, aucune révolution n'était arrivée dans ce pays inaccessible, et complètement en dehors du mouvement social" (9). Dans *Les Paysans*, "Les paysans ignorent la moralité parce qu'ils vivent à l'état sauvage" (10).

Ces préjugés des fondateurs, l'ethnologie les rejeta par la suite, mais elle resta marquée par le dualisme ainsi aménagé par Frazer. Au début du 20e siècle, on commença à percevoir que la civilisation rurale était en train de disparaître. André Siegfried écrivait au début du siècle: "il y a là un passage qu'on peut dire fondamental, parce qu'il n'est pas d'une période de l'histoire à une autre période de l'histoire, mais d'un âge de l'humanité à un autre âge de l'humanité". Il observait que, depuis le néolithique, il y avait eu peu de changements dans les campagnes; il notait une "persistance de la communauté de village, avec ses paysans et ses artisans travaillant les uns à côté des autres, les uns pour les autres, en économie à peu près fermée" (11).

C'est alors qu'apparut le folklore. Arnold Van Gennep fut le fondateur du folklore comme science sociale, comme ethnographie systématique des coutumes "traditionnelles", c'est à dire, en fait, celles de la civilisation rurale ou "paysanne". Sa démarche fut précise et profonde. Il montra que l'unité de base du folklore est le pays, une unité typiquement rurale : "L'étude est assez avancée dans notre domaine pour pouvoir discerner en dernier ressort une catégorie particulières d'unités, psychologiques et sociales, les *pays*, qui correspondent à peu près aux *pagi* de la période gallo-romaine et aux "cantons" actuels. Les changements politiques proprement dits, le remplacement des chefs de clans par les administrateurs impériaux, les seigneurs féodaux laïques ou écclésiastiques, les gouverneurs et intendants de provinces, jusqu'aux préfets et sous-préfets modernes, n'ont été qu'un phénomène secondaire. Sous eux- longtemps invisibles, se perpétuèrent des tendances à la cohésion locale qui ont été si puissantes que même maintenant...un voyage en auto à petites journées permet de les discerner" (12).

Plan du présent rapport

La Soule est précisément l'un de ces "pays". La logique même de notre démarche nous a conduit à nous interroger sur ce que pouvait bien signifier une "identité culturelle" au sein d'une société rurale en pleine crise, submergée de tous les côtés par une civilisation urbaine envahissante, pénétrant au coeur même des moyens de communication de la société rurale. Nous ne pouvons pas faire *comme si* la mascarade continuait comme avant, dans un contexte simplement plus difficile. Si elle est encore vivante, elle exprime nécessairement la crise - c'est un euphémisme - de la société souletine. C'est à l'analyse en profondeur et sur longue durée de cette crise que s'emploie le chapitre 2 "La mascarade dans son milieu - Histoire de la Soule", complété par deux annexes : l'annexe 2, "Le dépeuplement de la Soule en 10 tableaux" et l'annexe 3 "crise de la culture souletine"(13).

Le chapitre 3 étudie la mascarade de 1982 du point de vue de la question posée dans l'appel d'offre. Il montre que la mascarade est, par un aspect fondamental, un outil de communication de grande valeur, mieux : de "communion" de la communauté souletine. Mais il eût été inintelligible pour le lecteur non-basque sans la longue in-

troduction que représente le chapitre 2.

Le chapitre 4 enfin se risque sur un autre terrain, celui du thème de l'inversion du monde inhérent au Carnaval. Cette inversion n'est pas immédiate à première vue. Elle n'est perceptible que dans les prêches. Elle nous interroge sur notre être, car elle traite d'une manière originale le passage de la nature à la culture, de la sauvagerie à la civilisation, en des termes incisifs que n'ont pas compris les émules anglais de Frazer qui observèrent la mascarade dans les années 1930-1940. Ce court chapitre ouvre une piste impressionnante, que nous espérons pouvoir explorer ultérieurement, et qui confère une grande valeur à l'institution culturelle de la mascarade.

Le lecteur étranger au Pays Basque se servira utilement :

- de l'annexe 4, s'il ignore tout de la mascarade souletine, que ce rapport suppose connue . Philippe Veyrin présente les personnages et le déroulement (14).
- du lexique basque-français où on trouvera les termes basques les plus utilisés, même dans une conversation en français, au sujet de la mascarade;
- du tableau de correspondance entre cantons et "pays" (annexe 1);
- des cartes 1 et 2 qui présentent la Soule dans son contexte français et basque en général (les 7 provinces basques de part et d'autre de la frontière).

Remerciements

Cette recherche s'est faite sous la direction scientifique de M. Jean Haritschelhar, jusqu'à l'an dernier professeur de langue et de littérature basques à l'Université de Bordeaux III. Il est président et fondateur de l'Institut d'Etudes Basques, sous l'égide duquel cette recherche a été subventionnée par la direction du Patrimoine. Jean Haritschelhar est par ailleur directeur du Musée Basque de Bayonne. Nous avons bénéficié de son appui constant; il a relu le manuscrit final. Qu'il soit ici remercié.

Je remercie aussi les véritables auteurs et collaborateurs de ce travail, et d'abord ceux qui ont contribué à la création de la mascarade d'Ordiarp :

Parmi les anciens, André Chilope, Jakes Larrondo, Erramun Tartachu, Lazare Bedaxagar, qui ont bien voulu donner à un *maner* des informations sur l'histoire de la mascarade à Ordiarp; et aussi Marie Beheregaray, veuve de "Charlus".

Parmi les jeunes : Marcel Bedaxagar m'a le premier initié à la mascarade dont il avait été le *Jaun*, m'a présenté ses amis de l'équipe, m'a accompagné dans les maisons d'Ordiarp pour y rencontrer des anciens. Aujourd'hui, il se charge de recueillir les cassettes pour constituer une "mémoire collective" de la Soule. C'est un "chercheur" à part entière de la mascarade. Jean-Michel Bedaxagar, son frère, a beaucoup stimulé la recherche par des entretiens très riches. C'est lui qui a formulé la distinction décisive entre la mascarade comme spectacle de danse et la mascarade comme carnaval (p.37). De mémoire il a chanté les *koblak* du *xorrotx* qu'il avait joué en 1977 et il m'a donné les adresses où je pouvais compléter l'enquête.

Jean-Jacques Etcheberry (Llargo) et Dominique Agergaray m'ont confié tous les papiers où ils avaient noté leurs prêches et reconstitué de mémoire leurs improvisations. C'est eux qui m'ont fait comprendre *de l'intérieur* la valeur des personnages qu'ils incarnaient et des prêches méconnus hors de Soule. Le chapitre 4 leur est dû.

Certains acteurs de la mascarade de 1977 ont contribué à ce travail. La plupart des jeunes de 1982 y ont participé, soit en groupe, soit en entretiens particuliers, soit en nous aidant à reconstituer les *koblak* des *xorrotx* ou le déroulement du jeu des *khestu*. La liste de leur nom et de leur rôle est fournie dans l'annexe 5.

Anciens et jeunes sont les vrais auteurs de cette "recherche". J'espère pouvoir les en remercier un jour en publiant le récit complet de la mascarade d'Ordiarp.

François Fourquet

Chapitre 2
La mascarade dans son milieu
Histoire de la Soule

La Soule dans le Pays Basque

Situons la Soule dans l'ensemble du Pays Basque.

La Soule est l'une des trois "provinces" du Pays Basque français. Sur la carte n° 1 établie par le géographe Georges Viers , on trouvera les anciens découpages administratifs, l'extension de la langue basque, les noms et limites approximatives des anciens "pays", qui demeurent très vivants à la campagne. On notera la zone de parler gascon autour de Bayonne, qui n'a jamais été une capitale vraiment "basque". La carte n° 2 représente l'ensemble des 7 provinces du Pays Basque des deux côtés de la frontière franco-espagnole.

Administrativement, la Soule comprend deux cantons, Mauléon et Tardets . La Soule ne fait pas partie de l'arrondissement de Bayonne, mais de celui d'Oloron, ville béarnaise. Nous en verrons plus loin la raison. Economiquement, l'INSEE a procédé à un découpage de "zones d'emploi". Le critère économique retenu est très restrictif : déplacements domicile-emploi. Il ne correspond pas nécessairement à une région économique. Mais il fournit une bonne indication sur l'étroitesse des relations de travail. L'INSEE établit l'existence d'une zone d'emploi "Bayonne" sub-divisée en deux sous-zones : une zone "Sud des Landes", et une zone Bayonne Pyrénées qui, en gros, se confond avec l'arrondissement de Bayonne. L'INSEE exclut donc la Soule qu'elle rattache à une zone d'emploi dite "Oloron-Mauléon".

Pays Basque rural et Pays Basque urbain

Le dualisme civilisation rurale/urbaine est une matrice indispensable pour comprendre l'environnement économique et social de la mascarade souletine.

Le Pays Basque est à la fois double et un. Il est double, en raison de la dualité des civilisations qui se sont affrontées sur son territoire, et s'y affrontent encore. *Car il y a bien deux civilisations*, et non deux aspects d'une même civilisation. L'économiste Auguste Blanqui écrivait en 1851 : "Deux peuples différents [l'urbain et le rural] vivent sur le même sol d'une vie tellement distincte qu'ils semblent étrangers l'un à l'autre, quoiqu'unis par les liens de la centralisation [politique] la plus impérieuse qui fut jamais" (1). Un siècle plus tard, Pierre-Jakes Hélias, un Breton nourri de la culture rurale de son enfance et devenu lettré, peut témoigner de l'originalité de cette "civilisation paysanne": ce n'est pas une civilisation de paysans, mais une civilisation des *pays*, complète, étrangère à la civilisation urbaine (2).

D'un autre côté, le Pays Basque est un, parce qu'il ne s'agit pas de deux substances historiques, mais de deux civilisations qui dans leur conflit même n'ont cessé de s'interpénétrer mutuellement, jusqu'à ce que la civilisation marchande finisse par triompher de la civilisation rurale dans un combat final commencé au 19° siècle.

La dualité Pays Basque rural/Pays Basque urbain se présente spatialement comme dualité entre *deux* Pays Basques : un Pays Basque rural qui se confond avec le Pays Basque intérieur, et dont la Soule fait partie, et un Pays Basque urbain, rassemblé

au bord de la mer (où il est prolongé par la côte sud des Landes). L'histoire révèle un contraste très marqué entre la côte et l'intérieur. Ce contraste n'est pas propre au Pays Basque, il concerne toute la façade atlantique, aussi bien en France qu'en Espagne. C'est un effet de la polarisation du monde autour des grands centres de l'économie-monde.

L'intérieur était immergé dans la civilisation rurale, et la côte tournée vers la vie maritime; la côte, c'est à dire *les villes maritimes* de la côte : Bayonne, Biarritz, Saint-Jean-de-Luz etc. Il y eut bien des échanges et des influences mutuelles. Mais tout se passait comme si ces deux Pays Basques poursuivaient chacun son chemin, selon sa cadence propre. Les rythmes, les conjonctures, les grands flux ou reflux ne furent pas toujours les mêmes. Il pouvait y avoir prospérité rurale lorsque la côte stagnait, et inversement, bien que l'ensemble fût porté par les mêmes grandes marées séculaires de la conjoncture.

En vérité, il y a une seule histoire : celle de la fusion progressive, plus ou moins réussie, des deux flux de civilisation, tels la Nive et l'Adour qui confluent à Bayonne pour former un estuaire. La Nive vient du fond du Pays Basque rural et montagnard; l'Adour est le fleuve de la circulation marchande commandé par la ville; et la mer, c'est l'ouverture au monde. C'est par Bayonne que passèrent les flux de l'économie-monde; c'est à Bayonne que l'Europe du Nord était présente, par l'intermédiaire d'une bourgeoisie gasconne marchande à l'horizon mondial.

Histoire institutionnelle de la Soule jusqu'au 16e siècle

Les provinces basques d'Espagne et celles de France eurent une commune histoire depuis la préhistoire (civilisation magdalénienne) jusqu'au 13e siècle à peu près, et même jusqu'en 1512 pour la Basse-Navarre.

Il semble qu'un peuple proto-basque se soit installé - peut être depuis la civilisation magdalénienne - sur un espace compris entre Garonne et Ebre. Plusieurs indices y conduisent : l'hématologie (3), la linguistique (4) et la toponymie (5).

Rome apporta une civilisation d'Etat, de monnaie, de villes et de routes. Elle domina les vallées, notamment celle de l'Ebre; Pompée fonda la capitale de la Navarre, Pampelune. Rome civilisa les tribus "vasconnes" de cette région de l'Ebre captée par le centre du monde situé alors en Méditerranée et lui donna le nom de *Ager Vasconum*, le champ des Vascons, où dominaient les cultures familières aux Romains et qui subsistent encore : le blé, la vigne, l'olivier. Les Romains laissèrent à l'écart le versant Nord, le *saltus Vasconum*, pays sauvage et forestier : aujourd'hui la Biscaye, le Guipuzcoa, et les trois provinces situées en France : Soule, Basse-Navarre et Labourd. Rares y furent les fondations romaines. C'est dans ce *saltus* que subsiste aujourd'hui l'*euskara*, la langue basque.

La christianisation suivit les chemins de la romanisation. L'Eglise fut à l'aise dans les villes; les "pays" *(pagi)* furent le territoire des "paysans", des païens *(pagani)*. Il lui fallut plus de 500 ans pour les christianiser, les "civiliser". A cette époque sans doute s'élabora de part et d'autre des Pyrénées cette société rurale traditionnelle, dominée par l'élevage, la transhumance, la propriété et le travail collectifs.

Plusieurs peuples barbares traversèrent l'Espagne; un seul s'y établit : les Wisigoths, battus en 507 par Clovis à Vouillé. Ils fondèrent le royaume de Tolède, submergé en 711 par les Arabes, créateurs de la brillante civilisation musulmane du califat de Cordoue. Ce fut une période sombre pour les futures provinces basques , une"ruralisation de la vie collective" , explique Julio Caro Baroja : "le régime des bourgades se constitua pour l'essentiel pendant la période d'abandon de la vie urbaine et de fermeture de la circulation" (6). Charlemagne y fit une incursion mais ne parvint pas à réduire les Sarrazins; il créa une marche d'Espagne, retourna en France, et son arrière garde fut attaquée par des Basques (Roncevaux, 778).

Mais la domination franque était lointaine; l'âge de l'émiettement féodal commença. Au milieu du 9e siècle apparut le premier royaume de Navarre, qui connut son

apogée autour de l'an 1000 avec le roi Sanche le Grand, dont le pouvoir s'étendait au delà des Pyrénées : il fonda en 1023 les vicomtés de Labourd (dont Bayonne fut la capitale) et de Soule (Chatellenie de Mauléon); il prit pied dans ce qui fut plus tard la *merindad de ultra puertos*, la Basse Navarre.

Mais, dès cette haute époque, Nord et Sud commencèrent à diverger. Le Nord était attiré par l'Angleterre et l'Europe du Nord; le Sud par la Reconquista, dont la Castille était le fer de lance. Les vicomtés de Labourd et de Soule subirent l'influence du duché d'Aquitaine fondé et donné par Charlemagne à son fils Louis le Pieux. Lorsque l'Aquitaine tomba, grâce à Aliénor, dans le patrimoine du roi d'Angleterre (1152), l'attraction vers le Nord se fit plus forte. L'Angleterre fut la plus forte : l'Aquitaine anglaise annexa le Labourd en 1193 et la Soule en 1307. Les Souletins, semble-t-il, se tournèrent vers le Nord pour contrebalancer l'influence béarnaise, dont ils se méfiaient.

Le Béarn s'était constitué en Etat dès le haut Moyen Age, profitant de l'émiettement féodal et de l'écartèlement de l'Aquitaine, dont il dépendait, entre la France et l'Angleterre. Au temps de Gaston Phébus, au 14e siècle, la Maison de Béarn possédait également le comté de Foix et ambitionnait de former un Etat pyrénéen d'un seul tenant, dont Bayonne était le seul débouché maritime. Le Béarn était situé sur l'axe Bayonne-Toulouse. Les marchands béarnais profitèrent de cette occurrence et en contrôlèrent le trafic, allant même jusqu'en Navarre et en Aragon.

La Soule resta dans l'Aquitaine anglaise jusqu'à sa reconquête en 1449 par Gaston IV vicomte de Béarn. Celui ci agissait comme lieutenant général du roi de France, mais n'en prétendait pas moins intégrer la Soule au Béarn. Il fallut toute l'autorité de Louis XI pour l'obliger à la restituer. Mais elle resta sous l'influence béarnaise.

La maison d'Albret, qui possédait le Béarn, hérita par le hasard des successions du royaume de Navarre en 1481 et Henri d'Albret se considéra le seul roi légitime de la Navarre après l'annexion de celle-ci en 1512 par la Castille.

Le Béarn, sous l'influence de Marguerite de Navarre, soeur de François Ier, et de sa fille Jeanne d'Albret, fut emporté dans la Réforme qui détacha de l'emprise catholique la partie la plus active de l'Europe du Nord. La cour de Marguerite de Navarre était un foyer intellectuel de premier ordre. Cette période fut brillante pour le Béarn. Songeons qu'une Université fut créée à Orthez ! Que, supprimée en 1620 lorsque Louis XIII incorpora définitivement le Béarn dans le royaume de France, elle fut rétablie en 1724, pour être à nouveau supprimée par la Révolution. Bref, le Béarn entrait sans problème dans la modernité, au contraire de son voisin basque.

Mais le Béarn huguenot ne réussit à entraîner ni la Basse-Navarre ni la Soule. Seuls quelques bourgeois mauléonnais, parlant béarnais, furent touchés par la Réforme. Le Béarn entra dans le royaume de France par la grande porte: son chef, Henri III de Navarre, devint roi de France en 1589 pour le prix d'une messe. Il lui apporta en outre la Basse-Navarre, résidu de la Navarre.

La civilisation rurale souletine

Arrêtons nous un instant pour faire le point sur les traits distinctifs qui opposent les deux sociétés, rurale et urbaine. Nous n'ignorons pas le risque de créer des entités apparemment bien définies, mais illusoires, car elles ne sont que des créations de notre esprit. Mais cette distinction fondamentale est indispensable pour comprendre les ressorts intimes du conflit qui, aujourd'hui encore, anime la société rurale. Ce conflit sous-tend le contenu de la mascarade souletine et son existence même.

1/ Une hiérarchie de pouvoirs

La société rurale est une hiérarchie de territoires emboîtés les uns dans les autres, souvent décrite par les géographes ou les historiens (7). Chacun d'eux est le domaine d'une institution de pouvoir spécifique :

1- tout en bas, la maison, en basque *etxe*, unité à la fois économique, politique,

culturelle, éducative (rôle des grands parents). Elle est dirigée par le maître de maison, *etxeko jauna*. C'est la maison souche qui, au Pays Basque et dans les Pyrénées (et contrairement aux pays gascons plus au Nord), revêt une valeur sacrée. On ne vend pas la maison, ce n'est pas un outil de production ni une marchandise. Elle est au fondement du droit familial et perdure à travers les siècles : c'est, par définition, une institution de très longue durée.

2- puis le village, la communauté paysanne, en basque *herria*, qui veut dire aussi "le pays". La communauté villageoise est célébrée par Gaston Roupnel comme une unité de longue durée qui perdure même lorsque, dans la société féodale, le seigneur a usurpé ses pouvoirs, ce qui ne semble pas avoir été le cas au Pays Basque. Elle se réunit périodiquement, notamment le dimanche après la messe à l'époque classique, souvent devant l'église elle-même, d'où le nom donné en Espagne à l'unité politique : *ante-iglesia*. C'est une unité culturelle et politique très forte (8).

3- au dessus, le pays ou la vallée, communauté politique et culturelle qui correspond à un territoire plus vaste - quelques cantons. C'est l'unité de base de l'ethnographie folkloriste, selon Van Gennep (cf l'introduction). Au Pays Basque on distingue trois "provinces" : la Soule (deux cantons), le Labourd (12 cantons, dont 7 pour la côte basque; mais ce n'est pas un "pays" au sens habituel du terme), la Basse Navarre (composée de 5 pays qui, en gros, correspondent à des cantons : Arberoue -depuis le 14° siècle- , Mixe, Ostabarret, Cize, Baigorry). (Cf. carte n°1 et annexe 1).

4- au-dessus encore, la province : à l'âge classique, c'est un territoire énorme, équivalent à un Etat d'aujourd'hui en termes de distance-temps (9). Par exemple : la Gascogne, l'Aquitaine, etc. Cette province est dominée par une ville "car chaque province continue d'aboutir, en sa capitale, à une élite étroite, forte, dominante, assortie de privilèges, et ces privilèges, elle les défend au nom de l'intérêt général"(10). Cependant, l'administration royale ne pénétrait pas profondément dans le corps de la société rurale. Elle ne touchait que la tête. Quelques villes servaient de point de contact avec l'Etat et la société marchande. Il n'a *jamais* existé de province "Pays Basque", mais trois "mini-provinces" dotées de trois "capitales" dont aucune ne pouvait prétendre à dominer les autres (Ustaritz pour le Labourd, Saint-Jean-Pied-de-Port pour la Basse-Navarre et Mauléon pour la Soule). Bayonne était hors-province. Mauléon fut le siège d'une "chatellenie", d'un pouvoir extérieur (navarrais, anglais ou français). Elle était le point de contact avec la Soule rurale.

5- au dessus encore, très loin, très haut, le royaume ou le duché, avec qui le pays n'avait de contacts qu'intermittents, par le sommet, à l'occasion de la répartition fiscale ou du recrutement militaire. En Pays Basque, chacune des assemblées territoriales - le Biltzar du Labourd, le Silviet de Soule, le Parlement de Navarre (à partir de 1620) - décidait chaque année la répartition de l'impôt dû au roi.

2/ un mode de production. Le taux d'intégration productive

Dans une société traditionnelle, on ne produit pas pour la vente, encore moins pour le profit, on produit pour vivre : l'auto-subsistance reste le principe de base (11). On ne vend que l'excédent, quand il n'a pas été déjà prélevé par les autorités supérieures. C'est un mode de production à dominante agricole (et pastorale), mais aussi bien artisanal et même industriel : artisanat et industrie sont insérés dans la société rurale.

L'élevage du mouton induisit un "mode de vie pastoral". La vie agricole était organisée autour de l'élevage, de la transhumance, de la propriété collective et du libre parcours des troupeaux jusqu'au 16° siècle. L'élevage du mouton est un trait dominant et durable de l'économie rurale souletine (12).

Le maïs vint très tôt d'Amérique, peut être dès 1520, par l'intermédiaire des provinces basques d'Espagne. Il supplanta le blé et le seigle, et de là se répandit assez vite vers le Béarn et les Landes. Le maïs fut pour les hommes, puis pour les bêtes, une révolution nutritive; il libéra le blé pour la commercialisation et enrichit une partie de la paysannerie basque.

La forêt basque était magnifique. Elle fut épuisée par la métallurgie d'ancien régime, dévoreuse de bois, et par les éleveurs en lutte contrel'arbre au profit des

pâturages (selon Th. Lefebvre).

Une grande partie de l'industrie rurale était intégrée dans l'exploitation familiale, cellule productive complète, et pas seulement agricole. Une autre partie était prise en charge par l'artisanat local appartenant à la communauté villageoise. Le reste de l'industrie était constitué d'usines disséminées auprès des gisements miniers, créées de toutes pièces par la royauté, et employant une main d'oeuvre rurale (13).

Ce qui faisait autrefois l'unité économique du pays de Soule, c'était - sauf pour les mines, les "grandes entreprises" de l'époque, dont la direction échappait au pays - un fort *taux d'intégration productive* : services communs rendus par un bourg à l'ensemble des unités productives de base de son plat pays, les maisons. Par exemple la forge *(aroztegia)* était le point de passage obligé de la fabrication ou de la réparation des outils (14).

Le marché était un bien public, équipement collectif nécessaire à la reproduction du cycle et aux échanges entre le secteur des biens de production industriels et le secteur des biens de consommation agricoles (marchés de Mauléon, de Tardets...). Même observation pour l'artisanat : le réseau des artisans nécessaires au fonctionnement de la vie agricole dessinait un pays. Les marchands ou les petits métiers ambulants faisaient le joint entre la vallée et le monde extérieur; on en trouve la trace encore dans la mascarade souletine (les Auvergnats, les Béarnais).

L'essentiel était produit à l'intérieur de la maison-souche, qui était l'unité productive de base, et pas seulement une cellule familiale. Mais elle dépendait, malgré tout, du village et du pays. La propriété individuelle dominait. Les exploitations étaient équivalentes en taille. En revanche, les propriétés collectives des pays ou vallées étaient énormes : jusqu'à 80 % de la surface en montagne; elles étaient gérées par des syndicats de vallée (syndicat de Soule) qui existe encore aujourd'hui (15).

Il existait une tradition de travail collectif et d'entr'aide : dépouillage du maïs, roulement des postes dans la gestion du troupeau de brebis dans la montagne, mise en commun du travail et de ses fruits (que résume en Soule la coutume de l'*artzainbideka*). C'était une véritable coopérative d'élevage et de production laitière; les noms en sont divers; en Soule, elle s'appelle *cayolar* : une sorte de "communisme agraire", dit un géographe (16).

Un trait fondamental de ce mode de production était l'impossibilité d'accumuler au détriment d'autrui. Egalitariste, il ne permettait pas l'exploitation du travail d'autrui, ni l'agrandissement excessif d'un domaine par absorption des voisins. *L'expansion* se produisaitt par *scission* et *reproduction* ailleurs de la cellule de base, la Maison: tel fils quittait le domaine et en fondait en autre ailleurs. D'où le défrichement des terres collectives (les *labaki)* sous la pression démographique aux 17e et 18e siècle. En effet, la volonté de puissance de la famille s'identifiait à la croissance de l'*etxe*, mais pas au prix de l'absorption d'une autre *etxe* (17). L'égalité relative des domaines semblait indispensable au fonctionnement du système; elle favorisait sa stabilité, sa cristallisation. L'esprit d'entreprise était étranger à la matrice de la civilisation paysanne.

3/ Une civilisation paysanne

La société rurale n'était pas seulement une structure de rapports sociaux, c'était vraiment une civilisation à part entière, une civilisation *paysanne*. C'était :

- une civilisation matérielle : des techniques du corps, une maison, des objets, une alimentation, des vêtements, des outils, des techniques et procédés de construction, de production d'énergie, d'exploitation agricole...
- une civilisation démographique : taille et mode de vie des familles, longs rythmes d'expansion et de rétraction, fragilité aux accidents (la grande peste de 1348) (18);
- une civilisation politique : chaque communauté de base disposait de son institution politique et envoyait des représentants à l'assemblée provinciale. La Soule était politiquement représentée par des Etats généraux de Soule ou *Cour d'Ordre*, composée d'un *Grand Corps* représentant la noblesse et le clergé, et d'un *silviet* représentant le Tiers Etat. Le syndic général de Soule était élu par le Silviet. Un cour judiciaire siégeait à Licharre, aux portes de Mauléon. Les rapports de pouvoir étaient codifiés et on en

trouve une trace dans la Coutume de Soule, rédigée en 1520, qui proclame les Souletins "francs et de franc alleu".

- une civilisation sociale : le paysan n'était pas une CSP (catégorie socioprofessionnelle de l'INSEE), mais un type d'homme appartenant à un monde au sein duquel le découpage en CSP était inconcevable. Un paysan n'était pas un agriculteur, c'était un producteur complet d'un autre type, un "producteur intégral". Il savait tout faire. C'était un agriculteur, un industriel, un sujet politique, un artiste souvent. Deux poètes populaires, Etxahun de Barcus au 19° siècle, Etxahun de Troisville au 20° furent tout deux de simples paysans, des bergers (19).

- une civilisation religieuse : la messe était l'occasion d'un rassemblement politique de la communauté; la religion donnait à la communauté l'occasion de se représenter elle-même. L'Eglise institua des fêtes patronales " pour créer un nouveau lien entre la société villageoise et la pratique religieuse"(20)

- enfin une civilisation mentale et affective, c'est à dire une *culture* sophistiquée : des représentations spécifiques, parfois païennes, que le folkloriste peut déceler sous les recouvrements chrétiens (21) ; une représentation du temps, de l'espace, du cosmos, de la société; une manière d'exprimer des sentiments ... Mais par culture, il faut entendre aussi des rencontres sociales : par exemple, les fêtes qui réunissent tous les villages de la vallée, la mascarade (carnaval) ou la pastorale (théâtre populaire). Cette culture était (et est encore) une culture orale; la transmission de la culture se faisaitt de bouche à oreille.

4/ un espace-temps réduit et clos. La communication interne

Le concept de culture s'élargit à l'ensemble des formes de communication de la société dans un espace donné. L'espace se définit par des formes de pouvoir et de production, mais aussi, physiquement, par une distance-temps : autrefois, on pouvait d'un point quelconque de Soule faire l'aller-retour à Mauléon dans la journée, mais il fallait plus de 15 jours pour aller de Mauléon à Paris.

L'immense lenteur des communications physiques explique les particularismes culturels et la relative autonomie des villages et des vallées qui formaient une "mosaïque de petits pays" (22). Ces contraintes de l'espace-temps définissaient pour chaque pays, pour chaque village, un *taux de communication interne* : les flux d'information d'origine et de destination locales dépassaient en quantité les flux d'information d'origine ou à usage externes. On se nourrissait des informations locales, et par suite la langue locale suffisait à l'essentiel de la vie courante. Chaque pays parlait son dialecte, en Soule le souletin, variante de la langue basque. Pour communiquer avec l'extérieur, on parlait *manech* (navarro-labourdin, dialecte basque dominant en France et véhicule de la littérature écrite), ou béarnais, ou français, ou encore castillan. Ce taux de communication interne mesurait la *consistance d'une culture locale*. L'intégration productive, l'auto-subsistance économique, les assemblées politiques locales (auto-gestion politique), l'éducation traditionnelle par les grands parents, etc., faisaient partie de cette *communication interne*.

5/ un temps répétitif. La longue durée

Le faible taux de communication avec l'extérieur rendait possible le maintien des formes internes de pouvoir, de production, de culture, comme si ce qui se passait dans la société supérieure *glissait* sans les atteindre en profondeur les sociétés locales. L'historien constate une très longue durée de la société rurale. Longue durée, *mais non absence d'histoire*: en réunissant ici en bloc des traits distinctifs qui ont chacun une histoire, ne faisons pas de la société rurale une essence anhistorique et éternelle.

Cette éternisation apparente de la société, c'est justement ce qu'elle se chargeait (et se charge encore) de faire elle-même sous le concept de *tradition* (en basque *ohidura, usantza)*, et en conférant à la tradition une *valeur sacrée*. Cette sacralisation de la tradition doit être prise en un sens très fort. Elle seule donnait une sorte de plénitu-

de d'être à la simple reproduction de la société identique à elle-même, à l'image du temps répétitif qui marquait la vie courante : à intervalles réguliers revenaient la messe, les travaux saisonniers, les fêtes saisonnières, les réunions politiques périodiques, etc. Ce temps *répétitif* ou même *révolutif* (23), puisqu'il tournait sur lui-même, s'opposait au temps *évolutif* de la société capitaliste moderne scandée par ses "révolutions" dont la société traditionnelle avait apparemment horreur. Apparemment, car elle fut capable d'innovations : par exemple, l'adoption du maïs au 16e siècle; ou l'adoption par la Soule de formes de danse sophistiquées d'origine parisienne (24)

Mais ces innovations supposaient toujours une acculturation, une intériorisation par la société et la culture locales, grâce à des relais qui opèraient l'importation et l'assimilation internes (25).

La société urbaine et la côte basque

Nous pouvons appeler cette société: moderne, urbaine, capitaliste, mondiale, selon l'aspect que l'on souhaite opposer distinctivement à la société traditionnelle, rurale, productive et non marchande, territoriale.

1/ Un espace de pouvoir autonome. Augustin Thierry et, de nos jours, Henri Pirenne, ont été les grands historiens de l'émergence au Moyen Age de ces villes libérées de la tutelle féodale grâce aux franchises, sauvegardes ou *fueros* accordés par le roi. Il n'y avait pas d'emboîtement juridique des pouvoirs : la ville dépendait souvent directement du roi, ou était indépendante. Qu'il s'agisse de Venise, de Bordeaux, de Bilbao ou de Bayonne, l'espace naturel et premier des villes était l'espace mondial. Elles formaient des points, des *centres* dans des *lignes de forces*(26). Le destin de la ville fusionnait avec le destin du monde. Les pouvoirs économiques circulaient le long d'un réseau, d'un ordre mouvant qui ne fonctionnait pas comme une hiérarchie d'Etat. La ville n'existait pas en soi, mais par rapport à un *réseau* mondial inégalitaire de villes porteuses du capitalisme.

Avec le capitalisme industriel, le réseau des villes couvrit l'ensemble du territoire, assimila l'Etat. La ville nouait avec sa campagne environnante une relation de pouvoir. La campagne, d'instinct, percevait la ville comme une menace. La campagne, c'est à dire la société traditionnelle et ses notables.

2/ un mode de production accumulatif. C'est l'aspect le plus connu : le "mode de production capitaliste", comme l'appela Marx, domina l'histoire urbaine. Capitaux commercial, financier, industriel s'articulaient au sein du capitalisme, dont ce n'est pas le lieu de définir les caractères, sauf un: l'*accumulation*. La société capitaliste est une société cumulative, poussée par un ressort interne au grossissement, à l'expansion, au plus-de-puissance, à la conquête des champs voisins. Le profit n'est que la manière financière de penser ce *mouvement accumulatif interne* qui distingue si fortement la société capitaliste moderne. Cette "expansivité" s'opposait à la reproductivité de la société rurale. Là, on *reproduisait* à l'identique; ici, on *produisait*, on commerçait on prêtait ou on fabriquait pour une vente devant rapporter plus gros. On produisait pour le profit. La plus-value commandait la valeur d'usage.

3/ Une civilisation mondiale. Tout comme l'économie rurale impliquait une civilisation paysanne, le capitalisme impliquait une civilisation propre, matérielle et mentale (27). Il se trouvait à l'aise dans le vêtement culturel de la "religion prétendue Réformée". La Réforme fut la première amorce de désacralisation apparente de la société. Apparente, parce que le sacré, évacué de la sphère religieuse, se réfugia là où nous l'attendons le moins. Réfugié où donc ? Dans la classe ? dans la Nation ? Dans l'histoire ? Dans *l'Etat*-nation peut-être ? L'Etat-Nation fut une condition du capitalisme et non pas son contraire, comme tend à le faire croire la légende libérale (28) ; ce fut son outil d'expansion et de conquête à la fois des sociétés extérieures et des résis-

tances intérieures de la société traditionnelle. Rien dans l'histoire des villes et du capitalisme n'est intelligible sans l'Etat.

Cependant, le caractère principal de la civilisation capitaliste fut sa mondialité. Elle héritait de l'ambition romaine et chrétienne; elle réalisait les rêves de Charlemagne. La planète fut le domaine naturel du capitalisme. La communication externe qui reliait un territoire au globe tendait à être supérieure en intensité et en puissance à la communication interne.

Les anciennes unités économiques et politiques furent débordées, déchirées, transpercées de partout par les flux de portée mondiale. Les Etats nationaux firent des efforts considérables pour accroître le taux de communication interne nationale, donner consistance à la nation dont ils avaient la charge, fixer nationalement les investissements, colmater les brèches par où s'enfuyaient les flux de capital et de culture. En vain. Ils ne parvinrent pas à éviter une *mondialisation de la communication*.

4/ une temporalité. Le temps rural était répétitif ou "révolutif". Le temps capitaliste était *évolutif*. Il n'était pas seulement linéaire, il était accumulatif. Le progrès n'est que la manière élégante de regarder vers l'avenir de cette expansion. Le passé, c'était le temps où c'était plus petit; l'origine n'était pas le modèle sacré d'où venait la tradition. L'idéal historique moderne regardait vers l'avenir; l'idéal historique paysan regardait vers l'origine (29). La volonté de puissance était, pour la civilisation urbaine, volonté d'augmentation de puissance.

Bayonne ne dirige pas le Pays Basque

La société urbaine au Pays Basque se développa au contact des routes maritimes du monde. Dès lors, s'instaura une différenciation entre le Pays Basque intérieur rural et la côte basque animée, électrisée par la vie urbaine et maritime. La date de 1152 marqua une ère nouvelle : l'intégration dans la sphère de domination de l'Angleterre grâce au mariage d'Aliénor d'Aquitaine avec Henri II. Le Nord déjà exerçait une influence déterminante depuis les Carolingiens; cette influence se renforça dès que l'Angleterre mit la main sur l'Aquitaine. L'influence inverse de la Navarre s'affaiblit peu à peu, et l'Aquitaine anglaise, nous l'avons vu, l'emporta.

L'Aquitaine et le Pays basque furent une sorte de colonie permettant aux Anglais d'avoir accès aux pays et aux produits de l'Europe du Sud. L'étoile de Bayonne monta. Elle avait été embellie au 11e siècle par l'intervention d'un évêque chargé de réorganiser l'évêché de Bayonne. Mais elle ne prit son véritable essor qu'à partir du moment où l'Angleterre eût fait d'elle une machine d'échange avec la Navarre, l'Espagne et la partie de l'Aquitaine échappant à l'emprise de Bordeaux.

Dès 1215, Jean Sans Terre accorda à Bayonne une charte spéciale inspirée de celles accordées aux villes normandes. L'essor de Bayonne eut pour condition la séparation d'avec le Labourd. Cette "extra-territorialisation" de Bayonne (par rapport à l'arrière pays Basque) fut analogue à celle des villes franches navarraises. Elle révélait une hostilité organique entre la société territoriale rurale et cette société urbaine qui commençait à émerger de la société féodale et rurale. Des conflits parfois très violents éclatèrent au Moyen Age entre Bayonne et le Labourd (30). La révolte de Matalas en Soule, dirigée contre Mauléon, fut un de ces conflits. Nous allons en parler.

Les villes marchandes connectaient la société rurale à la société urbaine et à l'économie-monde. Encore fallait-il qu'elles fussent capables de le faire : car, d'instinct, la société rurale maintenait la ville à distance le plus longtemps possible. Seule une ville marchande et/ou industrielle avait la puissance nécessaire pour rassembler plusieurs "pays" et en faire une véritable région. Ce ne fut pas le cas de Bayonne (31).

Le conflit des deux sociétés en Soule

La Soule rurale contre Mauléon, ville du roi

A partir d'Henri IV, comme partout en France, la monarchie poursuivit un lent travail de centralisation, dépossédant peu à peu les institutions provinciales de tout pouvoir au profit des intendants, créés par Richelieu. En 1620, Louis XIII décida de fusionner la Chancellerie de Navarre et le Conseil Souverain de Béarn et d'y intégrer la Soule, qui se trouve géographiquement entre la Basse Navarre et le Béarn. Les Souletins protestèrent pour des raisons religieuses car, remarquèrent-ils, "plus des deux tiers des juges seront de la Religion prétendue réformée" (32).

On sentait poindre une sorte de patriotisme souletin qui explosa avec la révolte de Matalas, curé de Moncayolle. Ce soulèvement populaire occupe un grand rôle dans l'imaginaire historique souletin (33).

La révolte éclata en 1661 à l'occasion du rachat par les Etats de Soule des terres communes que le roi de France considérait comme faisant partie de son royaume et qu'il avait vendues à un personnage haut placé. Au même moment Henri de Gramont avait acquit la charge de capitaine châtelain de Mauléon et voulut reconstruire le chateau de Mauléon détruit par Louis XIII. Il obtint du roi le droit de lever l'impôt, ce qu'il fit les armes à la mains. La révolte est donc conforme aux modèles décrits par Porchnev et Le Roy Ladurie (34): une révolte dirigée contre l'Etat monarchique et contre une noblesse qui n'a plus de noble que le nom, et qui est en fait une noblesse fonctionnelle, dépendante de l'Etat. Etre noble, ce n'est plus être guerrier, c'est être exempté d'impôts (35).

Selon un témoin, le chanoine d'Arthez, Matalas déclara avoir soulevé le pays "pour le délivrer des harpies de Mauléon et de la noblesse, prétendant mettre tout le monde dans une liberté indépendante et rendre toutes les conditions égales" (36). Mauléon - la ville haute actuelle - était ville royale, bastide et marché depuis le Moyen Age, et dotée d'un statut particulier; elle ne faisait pas partie de la Soule, le siège des institutions souletines étant Licharre. A la tête de Mauléon, une classe dirigeante d'officiers royaux, de gens de robes et de marchands souvent d'origine béarnaise, liés par des alliances matrimoniales à la noblesse du pays; le protestantisme y vivait à l'aise, en contraste avec la catholicité de la Soule.

Les révoltés menacèrent de brûler Mauléon et malmenèrent sérieusement les protestants. Dans son esquisse de gouvernement populaire, Matalas interdit de rien vendre aux Mauléonnais, et créa un marché parallèle à Viodos pour concurrencer celui de Mauléon. La révolte fut finalement écrasée et Matalas écartelé. La défaite sonna le glas des institutions provinciales souletines. La cour de Licharre fut supprimée; les appels de Soule furent transférés de Bordeaux à Pau (Parlement de Navarre); le Silviet fut supprimé en 1730 et le Tiers ne fut représenté que par 13 députés mêlés au Grand Corps de la noblesse et du clergé.

La révolte de Matalas fut une révolte d'une société paysanne et catholique contre une société en grande partie protestante, urbaine, marchande et étatique. Elle fut en Soule ce que furent les *machinadas* en Biscaye ou d'autres guerres du même type de la société rurale basque contre les cités à la fois marchandes et d'Etat. La mise en place de la machine d'Etat s'effectua à partir des villes marchandes. Selon son opinion, on peut considérer la révolte de Matalas comme "progressiste" (patriotisme, égalitarisme, indépendance par rapport à l'Etat) ou comme "conservatrice" : contre le progrès économique et social, contre le capitalisme. Quelle que soit l'interprétation politique, elle apparaît dans l'histoire comme le sursaut d'une société rurale qui résistait à l'emprise de l'Etat et de la société marchande qui la menaçaient dans son existence même et qui prenaient le visage de la ville extra-territoriale, marchande et royale.

Mauléon resta jusqu'à nos jours hors de la société rurale. Elle ne fut "capitale" de la Soule qu'en tant que lieu du pouvoir royal. Dans leurs cahiers de doléances, les Souletins réclament l'intégration de Mauléon : un article déclare : "que la ville de Mauléon fera corps avec le Païs et contribuera à l'avenir à tous les impôts et subsides" (37).

Le département des Basses-Pyrénées nie l'identité basque

Le Béarn, nous l'avons vu, s'intégra sans difficulté majeure dans la civilisation urbaine. Il fut un des pôles de la culture protestante. Son chef était devenu Roi de France en 1589 sous le nom d'Henri IV.

Au contraire, l'intégration des institutions provinciales d'Ancien Régime dans la Révolution s'est faite du côté basque dans la douleur et le ressentiment. Derrière les assemblées provinciales s'arc-boutait toute une société rurale basque, dépourvue de tradition urbaine et d'ouverture au monde, puisque la seule ville digne de ce nom, Bayonne, avait été une enclave gasconne en territoire basque.

Les Etats généraux de Labourd, de Basse-Navarre et de Soule n'ont pas réalisé, en 1789, qu'il s'agissait de tout autre chose qu'une simple évolution administrative de l'ancien régime. Lorsque, dans la nuit du 4 août, l'Assemblée constituante abolit des assemblées provinciales en même temps que les droits féodaux, elle fit table rase du passé. La Révolution fit plus que poursuivre l'oeuvre centralisatrice de la monarchie (thèse de Tocqueville) : elle construisit un cadre administratif et un esprit politique nouveau, propre à faciliter le passage d'une société purement rurale à une société urbaine, marchande et étatique de type moderne. L'enjeu était d'empêcher l'Angleterre d'asseoir sa domination sur le monde entier. La Révolution ne pouvait y parvenir qu'en neutralisant les inerties et les résistances de la société rurale archaïque et par une mobilisation populaire d'un type entièrement nouveau (38).

C'est dans les provinces les plus enfoncées dans la civilisation rurale, que la Révolution trouva les rebelles les plus résolus. Les Chouans de Bretagne ne furent que les plus spectaculaires; les Basques furent aussi des Chouans, mais d'une autre manière, et plus tard que les Vendéens. La Constituante sentit le danger. C'est délibérément qu'elle décida de fondre les Basques dans un département dominé par les Béarnais dont l'élite - contrairement à l'élite basque - était de plain-pied avec la révolution.

De leur côté, les Basques ne virent pas le coup venir. Dans les Cahiers des griefs souletins, il ne fut jamais question d'une alliance avec les deux autres provinces, ni a fortiori d'une fusion en une seule entité (39). Au lendemain de la nuit du 4 août, chacune des trois provinces s'imagina survivre dans le nouveau cadre administratif. Le Biltzar de Labourd attendit sa dernière réunion, en novembre 1789, pour se résigner à une fusion avec la Basse-Navarre et la Soule au sein d'un même département. Mais il était trop tard. Il n'y aurait pas de département Pays Basque.

Par la suite, l'Etat s'est toujours refusé à donner un cadre administratif à un minimum de personnalité institutionnelle basque. En 1830, puis en 1836, la Chambre de Commerce et d'Industrie de Bayonne présenta un *Mémoire au Roi* pour obtenir la formation d'un nouveau département portant le nom d'«Adour». Le nouveau département devait comprendre les anciens arrondissements de Bayonne , Mauléon et Dax. Cette démarche n'aboutit pas.

Alors que le découpage cantonal de 1800-1801 respectait les territoires anciens (un arrondissement pour le Labourd, un arrondissement pour la Basse-Navarre et la Soule, alors beaucoup plus peuplées qu'aujourd'hui), la réforme administrative de 1926 supprima ce dernier arrondissement, rattacha la Basse-Navarre à Bayonne et la Soule à Oloron (40). 200 notables souletins protestèrent publiquement contre le rattachement de la Soule à Oloron, au nom de la défense "de la tradition et de la langue basque". Ils furent soutenu par un voeu (hypocrite, il est vrai) du conseil général des Basses-Pyrénées.

La revendication d'un département Pays Basque fut reprise en 1945 par la démocratie chrétienne (proposition de loi à l'Assemblée Nationale de Jean Etcheverry-Ainchart), en 1963 par le mouvement basque *Enbata*, en 1971 par la Chambre de Commerce et d'Industrie de Bayonne, et enfin en décembre 1980 par le Parti socialiste sous forme d'une proposition de loi. Lorsque les socialistes parvinrent au pouvoir, tout le monde attendait ici qu'ils réalisent leur promesse. Ils ne l'ont pas tenue. Tout le poids des appareils administratifs tend à accrocher la Soule aux villes béarnaises d'Oloron et de Pau. Mais elle n'en demeure pas moins une province basque par la langue, la culture et la tradition.

Déclin de la société rurale (19°-20° siècle)

L'autarcie de la société rurale n'a jamais été complète. A mesure que l'Etat monarchique se développa, il grignota l'autonomie des assemblées provinciales et les vida progressivement de leur contenu. La révolution ne fit qu'achever ce processus en transférant les institutions politiques à Paris. Mais dans la vie quotidienne, bien des traits anciens demeurèrent valables jusqu'au milieu du 19° siècle, et parfois au delà. Les romans de Balzac aussi bien que les statistiques des recensements révèlent la vitalité des sociétés rurales de l'époque.

Mais une série d'évènements bouleversèrent la vie sociale. Le plus important fut une révolution des communications : l'arrivée du chemin de fer (à Bayonne en 1854), raccourcit d'un seul coup l'espace/temps, et mit la société rurale directement à la portée du capitalisme industriel en plein essor et de l'Etat encore en lutte contre l'ancien régime (mise en place des écoles publiques dans chaque village). Un siècle plus tard, une nouvelle révolution communicationnelle, la télévision, donna le coup de grâce à la civilisation rurale.

Eclatement de l'espace productif paysan

Le réseau ferroviaire constitua un véritable marché national français. Le machinisme industriel détruisit l'industrie rurale ancienne. L'industrie quitta le village, et avec elle la matière grise. Les centaines d'artisans de Mauléon et des bourgs souletins disparurent. Les forges de Larrau, en Haute Soule, fermèrent.

L'espace productif des "pays" explosa. En quelques dizaines d'années, les formes d'auto-production ou d'auto-suffisance de la civilisation paysanne se désagrégèrent. Le "taux d'intégration productive" se réduisit à peu de chose. L'espace/temps de la production, le champ des informations et du calcul économique, le marché, et la batterie des services, outils ou équipements nécessaires à la production agricole déborda de très loin l'aire du pays ou de la vallée. L'industrialisation de l'agriculture poussa ce processus à son terme. L'espace/temps de l'industrie était mondial. L'intensification de la division du travail impliqua l'extension géographique de cette division.

Il en résulta une *dépendance productive*. En achetant son équipement à la société urbaine industrielle et en lui vendant ses produits, la société rurale se soumit à elle. La ville marchande connaît l'état de la demande mondiale de tel ou tel produit; ses fournisseurs ruraux en dépendent. Alors que le village formait une unité agricole et industrielle, l'industrie s'est spécialisée comme fonction séparée. Le village devint agricole (41).

Un berger souletin - un "ancien" - le dit très bien : tout s'est accéléré après la seconde guerre mondiale. Il y a eu un changement des modèles de vie. Les prisonniers de guerre ont vu d'autres modes de vie, plus aisés. La "mécanique" a pénétré la vie quotidienne; moins de jeunes, moins de mariages, et "s'il n'y a pas de mariage, il n'y a pas de jeunes", *ezkontzerik ez bada, ez da gazterik*. Autrefois on n'achetait presque rien, *lehen ez zen kasik deus erosten*, on faisait son cidre et ses sabots, les vêtements qu'on vous fabriquait pour le mariage vous duraient toute la vie, on fabriquait soi même les autres; on mettait de côté la laine des brebis noires, plus tard on la cardait, on la filait, et on en tirait du fil (42).

Le propre de la civilisation qui s'annonce, semble bien être une pénétration plus fine, plus subtile, plus complète de l'écomonde au coeur même des sociétés territoriales les plus fermées et les plus retirées du monde.

L'abaissement des douanes et le marché commun n'ont fait qu'accélérer le processus. Depuis 1960, l'ordre écomondial s'impose aux PME, aux agriculteurs, aux artisans, aux coopératives. Désormais, en raison de la fluidité et de la rapidité des communications, *chaque point ou élément d'une société locale est en connexion directe avec l'économie-monde*. Il n'est plus possible de faire barrage à l'invasion du monde au coeur de la ferme la plus retirée.

La difficulté contre quoi butent les entreprises locales après l'euphorie des années 60, provient du *remaniement de l'équilibre écomondial*. En Soule, on dégraisse et pourtant on produit plus qu'avant : à ce niveau micro-économique se lit l'impact du déplacement qui est en train de s'opérer à l'échelle du monde. La mascarade d'Ordiarp mit en scène en 1982 un industriel local de la sandale - vieille industrie rurale de la Soule. Les jeunes acteurs le tournaient en dérision pour avoir importé des espadrilles chinoises. En vérité, il ne pouvait surmonter la concurrence du bas de gamme et devait concentrer ses efforts sur le haut de gamme (cf p.40).

La communauté villageoise ou valléenne n'est plus une communauté productive. La civilisation paysanne a été dépouillée de ce qui faisait d'elle une civilisation *complète*. L'autarcie, si elle a jamais existé, n'est plus qu'une utopie. Nous assistons à la disparition de la *paysannerie* au profit d'une catégorie socio-professionnelle, les agriculteurs modernes.

Cependant, au Pays Basque, le processus n'est pas entièrement achevé. Il se déroule en ce moment même. Il y a encore deux civilisations dont l'une domine l'autre, sans l'assimiler pleinement. Elles se superposent si bien que de loin, on ne voit qu'*une* société. Pourtant, elles ne se confondent pas tout à fait; de près, on aperçoit les différences. On ne peut pas dire que le capitalisme a conquis intégralement l'agriculture, ni d'ailleurs l'artisanat ou même la petite entreprise ou la coopérative : ces cellules sont étrangères à l'esprit capitaliste d'entreprise. C'est ce que montre l'histoire de l'industrie de la sandale à Mauléon.

Une industrie rurale non-capitaliste

Le tissage de la toile était en Soule et notamment à Mauléon une ancienne tradition technique. S'appuyant sur ce savoir-faire collectif, dans les années 1870, des commerçants souletins créèrent une industrie de la sandale dont le marché était constitué aux 3/4 par le marché américain, grâce à l'aide de la diaspora basque américaine. Celle-ci fournit aussi les capitaux. Georges Viers en a tracé une histoire passionnante (43). Il donne de la sandale mauléonaise l'image d'une industrie sans vigueur capitaliste, sans intégration productive, sans propension à investir et moderniser. La mentalité du patronat local n'était pas capitaliste, mais plutôt paternaliste; il payait mal les ouvriers et ne cherchait pas à attacher et former un personnel stable et qualifié. Il n'y avait pas de tradition ouvrière. La main d'oeuvre n'était pas souletine, mais espagnole; elle venait de la vallée de Roncal (partie de la Navarre) ou d'Aragon. Beaucoup d'ouvriers, après un stage à Mauléon, continuaient leur chemin vers d'autres régions, et c'est à ce propos que Viers a proposé la notion singulière d'*exode urbain*.

Les entreprises naissaient et mouraient dans le désordre, sans fonder une véritable tradition industrielle. L'industrie de la sandale ne fut pas un foyer d'expansion, un tremplin pour une conquête capitaliste du Pays Basque, mais une espèce d'isolat qui se reproduisait identique à lui-même. La production crût certes jusqu'au lendemain de la guerre de 14, mais dès les années 1920 commença à stagner et s'effondra à partir des années 1960-1970.

L'industrie souletine de la sandale n'a pas constitué une *souche bourgeoise*. La bourgeoisie basque industrielle n'est pas éclose. Tout se passe comme si elle avait été prisonnière d'un filet mental ou culturel qui, de l'intérieur, retenait son essor. C'est à juste titre que Georges Viers, dans son ouvrage parle d'*industrie rurale;* ailleurs il écrit : "des notables, plutôt que la bourgeoisie" (44). Les chefs d'entreprises de Mauléon ou d'Hasparren eurent d'autres repères, d'autres critères. Les règles du jeu, les modèles de communication sociale, les rapports de pouvoir au sein de l'entreprise, la manière d'envisager le profit et l'emploi, les traditions ouvrières, etc., furent différentes. Cette industrie rurale a vécu un siècle avant de disparaître au profit de quelques entreprises d'esprit vraiment capitaliste. "Les coopérateurs d'Orhi travaillent comme ils jouent une pastorale" [théâtre populaire souletin] dit un témoin en parlant d'une coopérative de meuble. Il voulait dire : ils n'ont aucune idée des contraintes du travail industriel et de la productivité. La coopérative a d'ailleurs fait faillite, comme

bien d'autres depuis 1981. Le berger basque préfère parfois un beau troupeau aux belles cornes qu'une lactation rentable. Une société de *consumation* au sens de George Bataille se laisse deviner derrière le vernis de la société d'accumulation et de profit.

La mondialisation de la communication. L'exode rural

Avec l'arrivée du chemin de fer, le Pays Basque fut connecté directement au marché mondial. Ce que nous venons de dire de l'espace productif est vrai de l'espace social en général. Le taux de communication interne, dont le taux d'intégration productive est une application particulière à l'économie, se réduisit à presque rien par rapport à la masse de la communication externe. L'homogénisation nationale et mondiale s'accélèra.

Les voies de communication furent multipliées et densifiées par la pénétration du chemin de fer dans les campagnes, par l'invention du télégraphe, puis par l'extension du réseau routier. *Cette abréviation du temps entraîna un rétrécissement de l'espace.* L'espace circulatoire se sépara de l'espace fluvial et maritime qui en était la base physique; grâce à la machine à vapeur et aux autres machines, les moyens de circulation s'émancipèrent des moyens naturels.

Les moyens de communication, en intégrant physiquement davantage la société rurale dans la société mondiale, le vidèrent de sa substance humaine. La dépopulation de la campagne commença alors, comme partout dans la France rurale. Le recensement de 1846 révèle un maximum de population pour la totalité des cantons du Pays Basque (parfois un peu plus tôt, comme en Haute Soule : 1831). Il en fut de même pour l'ensemble des Basses-Pyrénées.

Le mouvement démographique reflète la vie profonde d'une société : aussi avons-nous consacré une grande annexe spécialement à ce problème, en présentant, pour la première fois, une image de l'évolution démographique de la Soule de 1817 à 1982.

Une partie de la population rurale émigra en Amérique. Cependant, en France, le déclin de la société rurale fut ralenti par la politique de protection de la paysannerie mise en place par Méline en 1880.

L'exode rural s'accéléra après la seconde guerre mondiale. Une monographie sur le village souletin de Barcus écrite en 1955 suggère, par comparaison avec le temps présent, que la vie de ce village a changé davantage en 30 ans qu'en plusieurs siècles. L'accès aux fermes y était difficile; les routes n'étaient pas goudronnées, à part la route de Mauléon à Oloron; pour aller à l'école, les enfants marchaient couramment une demi-heure ou une heure. Depuis 1955 le village s'est certes "modernisé"; mais il a perdu plus d'un tiers de ses habitants et la moitié de ses élèves...(45).

Le déséquilibre humain entre la côte basque et le Pays basque intérieur rural s'est accéléré. Deux chiffres résument le déséquilibre : en 1851, la population de la Côte pesait 1/4 de la population du Pays Basque; en 1982, elle en pèse les deux tiers. L'intérieur du Pays Basque s'est vidé de sa substance humaine, et la Côte s'est considérablement peuplée, mais très peu à partir de l'exode rural de l'intérieur. Selon un autre découpage plus pertinent encore, *les trois quarts de la population du Pays Basque vivent aujourd'hui sur la côte.* Et nous ne savons pas ce que nous réserve le recensement de 1989 (46). La campagne n'est plus majoritairement agricole. Nous avons pu l'établir pour la Soule. Nous lisons dans ces chiffres la défaite de la société rurale. Ils ne nous disent pas les drames personnels, les vies des célibataires et les suicides (47).

En fait, la société rurale traditionnelle est frappée dans ses oeuvres vives. Il n'y a aucune espèce de solution. On ne peut "sauver le monde rural". Tout l'argent qu'on verse dans le cadre d'une politique d'aménagement du territoire rural (contrats de pays) sert d'abord à adoucir son agonie. C'est du reste important. Mais quand on les regarde de près, et non pas de Paris, on voit des "pays" exsangues, des personnes âgées, des hommes de 40 ans sans femme ni enfants, des écoles vides, une vie sociale raréfiée, *là où il y a quarante ans à peine les villages grouillaient d'enfants et vivaient encore au rythme de la vie rurale traditionnelle.* La grande coupure se situe entre 1950 et 1970. Partout. C'est dans cette période qu'en Ariège, en Béarn, des villages entiers ont été abandonnés. Si on peut énoncer d'un monde qu'il meurt, c'est bien celui-là. On a

beau savoir que c'est inévitable, difficile de ne pas avoir le coeur serré de voir mourir toute une civilisation qu'on on a connu soi-même. Le terrain même de "l'ethnologie de la France" a été bouleversé depuis l'époque des recherches de Sébillot, Van Gennep, Varagnac, Violet Alford, etc.

Un monde nouveau s'annonce à la campagne. Il y a toujours une culture, mais de moins en moins d'hommes pour la porter. La civilisation paysanne résiste, mais pas les paysans. Le combat millénaire va bientôt cesser, faute de combattants. Parmi les jeunes qui restent, tous n'acceptent pas la disparition de l'ancienne société et la désertion de la campagne. Ils rêvent d'un pays à la fois moderne par ses moyens industriels et ancien par son autarcie politique et économique. La société rurale traditionnelle agonise, non sans engendrer *ici* une bombe à retardement, que nous allons souvent rencontrer : le "problème basque".

Naissance du patriotisme basque

Livrée à elle même, la société rurale n'aurait aucune raison de bouger; elle ne bouge que contrainte et forcée, mais aussi parfois attirée, subjuguée par la puissance de la civilisation dominante; mais elle doit pour cela s'adapter, ou mourir. Plusieurs sociétés anciennes, insensibles aux charmes de la puissance, se sont calées dans le refus et ont préféré mourir, par exemple certaines cultures amérindiennes. La civilisation basque fut tentée par ce refus.

Le mouvement nationaliste basque est né au coeur de cette contradiction : ni se renier en abandonnant la langue et les ancêtres, ni s'arc-bouter dans un refus mortel du nouveau. Dans son essence la plus pure, il est un essai de dépassement de ces deux extrêmes : *entrer en tant que Basques dans la modernité*. S'il n'y avait ce désir de *développement*, il n'y aurait pas de nationalisme.

Nous proposons l'hypothèse suivante : en France, le nationalisme basque est né d'une incapacité de l'Eglise à capter ce désir de développement dans la jeune génération qui eut vingt ans dans les années 1950 et 1960. Cette hypothèse mérite un détour sur le passé de l'Eglise au Pays Basque.

Avec l'ouverture des routes de Compostelle, commença la "civilisation" du peuple basque synonyme, à l'époque, de christianisation. Tout au long du Moyen Age s'opéra un lent amalgame entre l'Eglise et la société rurale en voie de formation. Il fallut d'immenses talents à l'Eglise pour faire accepter son autorité. Par exemple en recouvrant les cultes païens anciens par des rites catholiques. "Païen" veut dire "du pays"(48).

Cette alchimie sociale, qui dura un millénaire, réussit, malgré la résistance des Basques. L'Eglise finit par s'identifier à la société rurale. Lorsque la Révolution de 1789 attaqua la société traditionnelle et territoriale, dont la monarchie n'était que le sommet visible, elle attaqua de front l'Eglise, pilier de cette société. Ce faisant, elle jeta les Basques entre les bras de l'Eglise, qui apparut comme le rempart de la société traditionnelle. Au 19e siècle l'Eglise accrut son emprise sur cette société et l'on vit se dessiner une figure qui n'avait jamais existé jusqu'alors, *Eskualdun fededun*, " Basque = croyant" (49). Elle le fit en imposant son autorité avec le consentement déclaré ou tacite d'une élite rurale et d'un peuple qui voyaient s'effriter toutes leurs valeurs, sauf l'Eglise (50). Le clergé catholique fournit les "intellectuels organiques" du peuple basque. La littérature basque était presqu'uniquement écrite par des religieux; rares furent les écrivains de gauche (Augustin Chaho, un Souletin).

La langue basque apparaissait depuis 1789 comme le symbole de la résistance basque à l'esprit jacobin. L'Etat parlait français, et l'Eglise parlait basque. En 1882, l'Etat créa l'école obligatoire et envoya dans les campagnes des cohortes d'instituteurs militants combattre l'obscurantisme de l'Eglise. Alors qu'en haut lieu on fêtait la "Tradition basque", sur le terrain on la combattait avec énergie. La guerre du curé contre l'instituteur, de l'*erretora* contre l'*errejent*, des blancs contre les rouges, guerre parfois très violente, se poursuivit jusque dans les années 1950.

La transmission culturelle était autrefois un service collectif domestique dont les

grands parents étaient les opérateurs; ils transmettaient une langue, des mythes, une culture. L'école publique arracha les enfants à l'*etxe* (la maison); elle les mena au village, puis dans les collèges ou les institutions de Bayonne, Pau , Bordeaux, Toulouse ou Paris. Mais le prêtre maintenait son influence dans le village, et les grands parents continuaient à jouer leur rôle auprès des petits enfants, notamment à la veillée, intense foyer de communication culturelle.

Avec l'arrivée de la télévision, dans le courant des années 60, le système ancien s'écroula. La pensée, le langage, l'imaginaire de la culture parisienne et mondiale pénètrèrent au coeur de chaque foyer basque. Il n'est pas rare de voir aujourd'hui dans la salle commune d'une maison basque des parents, âgés de la quarantaine à peine, parler basque dans un coin, cependant que leurs jeunes enfants sont appendus au petit écran (qui parle français). Les enfants et les jeunes commencèrent à penser, à imaginer, à désirer dans les formes de cette civilisation moderne. L'antique civilisation paysanne fut atteinte au plus intime d'elle-même: dans son désir.

Le village devint un vestige fragile de la communauté qu'il était jusqu'à la dernière guerre encore. Les personnages du village, le curé et l'instituteur, son rival victorieux, perdirent leur influence : l'autorité ne passa plus par eux, mais par l'extérieur (51). Les jeunes ne restent plus au village : on circule en moto ou en voiture, on sillonne le pays, on va dehors. On tombe amoureux souvent hors du Pays Basque; la nouvelle cellule familiale reflète cette *dilution de l'antique "pays" dans un ensemble communicationnel plus vaste*. Les choix du désir rejoignent ceux de la circulation.

Nationalisme basque et développement

L'après guerre fut marqué au Pays Basque par la montée du MRP. Les démocrates chrétiens "sentaient" la mentalité traditionnelle et son adhésion à l'Eglise, mais ils étaient en même temps ouverts au monde et à la modernité. C'est la tradition démocrate-chrétienne qui, en Bretagne, inspira un mouvement de modernisation de la campagne qui devait inspirer la politique dite des "contrats de pays".

Mais le courant démocrate-chrétien rencontra un mouvement concurrent : le nationalisme basque. Il existait en Espagne depuis la fin du 19e siècle mais avait exercé peu d'influence en France. La victoire de Franco avait cependant entraîné la formation en France d'une communauté de réfugiés qui exerçaient un certain ascendant sur les jeunes Basques Français.

Le mouvement nationaliste basque *Enbata* naquit à Pâques 1963 à Itxassou. Ses fondateurs étaient d'anciens étudiants dont plusieurs fils de paysans. Ce fut la première génération issue de la société rurale qui avait accédé, par les études à Bordeaux, à la modernité. Ce fut la première génération d'intellectuels basques *laïques*(52).

Le Pays Basque, auquel ils s'identifiaient, serait-il capable d'entrer dans la modernité, alors que la basquitude n'avait existé qu'au sein d'une société paysanne, qu'elle n'avait régné dans aucune ville au nord de la frontière, si ce n'est à Saint-Jean-de-Luz ? Car c'est à Saint-Jean-de-Luz -qu'aux 16e-17e siècles se développa une école de littérature basque. Mais Bayonne avait été gouvernée par les Gascons; les Basques n'y avaient rien dirigé; aucun texte important de la vie urbaine n'y fut rédigé en langue basque.

La basquitude prit pour les jeunes d'Enbata la figure de la la *nation* basque. L'un d'entre eux, Jean-Louis Davant, est l'auteur d'une remarquable histoire du Pays Basque (53). Pour lui, la "nation profonde" n'est pas née avec la naissance d'*Enbata* . Elle existe depuis "le fond des âges". Mais le "réveil de la nationalité agressée" date de la brutale confrontation entre des "cultures paysannes, issues d'une société rurale basée sur l'agriculture, la pêche et l'artisanat", et "une civilisation industrielle et urbaine qu'il faut bien appeler bourgeoise, car il n'existe pas encore de culture prolétarienne"(54).

La réponse des jeunes fut résolument moderniste. D'emblée ils conçurent une véritable *stratégie de développement local* :

- assumer la modernité et ne pas se réfugier dans la civilisation rurale;
- promouvoir l'industrialisation, signe de la puissance moderne;

- prendre appui sur le "pôle de développement" du Guipuzcoa et de la Biscaye, et notamment sur l'expérience coopérative de Mondragon;
- lutter contre les notables qui ont freiné cette industrialisation;
- maîtriser le tourisme, symbole de servitude.

Stratégie politique et stratégie économique étaient intimement liées : "Enbata préconise l'unité et l'autonomie des 7 provinces basques en une Euskadi qui se fédérerait aux autres peuples dans les Etats Unis d'Europe. Il préconise l'industrialisation d'Euskadi-Nord à partir du pôle économique d'Euskadi Sud sous l'impulsion d'un pouvoir basque"(55) (Euskadi = "Pays Basque"; cf carte n° 2).

Lors de la naissance d'Enbata, trois parrains démocrates chrétiens y assistèrent publiquement : Jean Etcheverry Aintchart, Jean Errecart et Michel Labèguerie. Leurs idées sur le développement économique du Pays Basque les rapprochaient des jeunes nationalistes (56).

Pendant deux ans, ce fut la lune de miel; en 1965, le divorce. Entre temps, ETA *(Euskadi ta Azkatasuna,* "Pays Basque et liberté") était apparue de l'autre côté de la frontière. Son nationalisme était d'un genre nouveau. C'était un pur produit de la dictature franquiste, contre laquelle il déclencha la violence politique. Il séduisit en France la seconde génération d'Enbata (57). Les cadres démocrates chrétiens rompirent avec ETA et Enbata, mais ne réussirent pas à capter l'influx des jeunes attirés par le nationalisme. *L'aspiration à la modernité, que le MRP aurait pu porter comme en Bretagne ou en Alsace, s'est cristallisée sur une autre culture, celle du nationalisme.*

C'est un des phénomènes sociaux les plus importants de ce pays. Les enfants issus de la société rurale, ou bien s'exilent (et on ne les voit plus), ou bien restent. Mais beaucoup deviennent *abertzale* ("patriotes"), car ils ne se reconnaissent pas dans les autres mouvements politiques, souvent dirigés par des notables.

Ceux d'entre eux que leur tempérament pousse à être les "intellectuels organiques" de la société basque s'éloignent de l'Eglise. L'Eglise recrutait et formait les intellectuels; plusieurs nationalistes sortent du séminaire. Philippe Bidart est le symbole de cet itinéraire : un ancien séminariste que sa passion religieuse laïcisée a poussé à la violence contre l'Etat. Les jeunes Basques n'ont peut-être pas trouvé, dans l'Eglise et la démocratie-chrétienne, de réponse *culturelle* adaptée à leur problème.

La culture basque. Les anciens et des modernes

Depuis deux ou trois décennies, la culture basque se sent interpellée : doit-elle se conserver, ou s'adapter - c'est-à-dire assimiler les formes de la culture mondiale et s'insérer en elle ? Le dilemme est au coeur du développement et prend une forme spécifiquement économique. Mais voyons d'abord sa forme générale.

Le peuple basque vénère sa culture. Et, par dessus tout, sa langue, *euskara* . Techniquement, elle est apte à exprimer n'importe quel concept, car elle dispose d'un riche appareil de racines, de suffixes et de formes verbales; mais en pratique, elle est submergée par un lexique importé, et les néologismes tiennent mal la route. On présente souvent l'*euskara* comme un trésor, un patrimoine culturel en danger comme les peintures des grottes de Lascaux. Mais la langue n'est pas un patrimoine, c'est la culture par excellence, un outil de communication. Elle l'est encore dans la campagne basque et dans certains micro-milieux de la côte. Partout, langue et culture basques régressent, signe de l'invasion de la culture moderne. Combien utilisent couramment le basque dans la vie quotidienne parmi les 236.000 habitants du Pays Basque? Sans doute pas plus de 50.000. La culture basque est, comme la langue, le médium d'une société paysanne. La pastorale souletine (théâtre populaire) est encore aujourd'hui un moyen de communication, mieux : de *communion* entre les membres de la communauté souletine. Il faut y avoir participé pour le croire. De même la mascarade ou la Fête-Dieu en Basse-Navarre. Mais dans les villes, la langue basque fut toujours minori-

taire, sauf peut-être à Saint-Jean-de-Luz à la grande époque de la pêche. La côte est "débasquisée" ; la vie culturelle basque n'y est plus populaire.

La difficulté de la société rurale à assumer son entrée dans la société moderne se traduit par un conflit des anciens et des modernes au sein même de la culture basque. En réalité, il n'y a pas deux camps, mais deux tendances qu'on retrouve dans la culture de chaque individu, mélange subtil d'ancien et de moderne; cependant le conflit fait l'objet d'un débat public, aussi bien dans le Pays Basque intérieur que sur la côte.

Les "anciens" conçoivent la culture comme patrimoine à conserver et les associations et institutions culturelles sont autant de Conservatoires du patrimoine. Les "modernes" sont avides d'embrasser la culture mondiale. Attachés - autant que les "anciens" - au Pays Basque, ils ne conservent pas le passé pour lui-même ni ne confondent l'art avec la militance politique. Ils cherchent à boire aux sources de l'émotion artistique authentique et à la communiquer par un mélange singulier de formes basques traditionnelles et d'art contemporain. Ce faisant, ils procèdent comme ont toujours fait les créateurs basques : dans les formes les plus "basques" de la danse, de la musique, de la littérature, on retrouve presque toujours un élément emprunté, assimilé, approprié et recréé par des artistes reconnus par leur milieu. La culture ne vit que d'échange et d'emprunt. La tradition est toujours trahison.

Le conflit des anciens et des modernes est particulièrement actif en Soule. Il se pose à propos du renouvellement des thèmes de la pastorale, des personnages de la mascarade, du contenu des "sermons" de celle-ci, etc. (58).

Une culture prostituée ?

Ce conflit des anciens et des modernes se cristallise sur le problème de l'exhibition de la culture basque. Dans la seconde moitié du siècle dernier, au moment où la société rurale reçut ses premiers coups, la culture dominante pris conscience de l'originalité des cultures paysannes qu'elle était en train de dissoudre. On s'y intéressa comme on s'intéressait aux sociétés primitives du Tiers Monde. Le folklore comme science des traditions paysannes naquit dans la foulée de l'anthropologie (Tylor, Frazer, Van Gennep). Au Pays Basque ce furent les congrès de la Tradition Basque, les efforts du Prince Lucien Bonaparte, du souletin Antoine d'Abbadie d'Arrast, la naissance de la Société des Etudes basques, de l'Académie de la langue basque, etc.

Dans les années 1930 on commença à montrer le folklore aux touristes; des danseurs souletins furent invités à Bayonne, à Paris; deux ethnologues anglais, Rodney Gallop et Violet Alford, s'émerveillèrent de la qualité du folklore basque (59). Bref, le tourisme coincidait avec l'éveil d'un intérêt pour le folklore basque au sens noble de culture d'une société paysanne.

Le mouvement nationaliste, en rejetant le tourisme, dénonça ce folklore-spectacle pour touristes, assimilé à une exhibition honteuse. Le folklore sur la scène perdait sa qualité de medium vivant d'une communauté pour devenir objet de curiosité pour une culture dominante. En quoi les nationalistes tombaient sans le savoir d'accord avec le purisme des ethnologues (Violet Alford). Voilà pourquoi les troupes de la côte, qui présentent des choeurs et ballets originaux (où elles insèrent parfois des danses ou des saynètes tirées de la mascarade souletine) et les exhibent dans des tournées mondiales, sont accusées de dévoyer et trahir la tradition.

Le polymorphisme du mouvement culturel basque

Le mouvement basque est multiforme. Il y a de nombreuses passerelles entre mouvement politique, mouvement économique et mouvement culturel. Le Président du Centre culturel est en même temps président d'une coopérative électrique et électronique et fut l'un des fondateurs de la société d'épargne locale Herrikoa. Un autre fondateur de cette société fut animateur d'un groupe de ballets basques à Biarritz. Un leader reconnu du mouvement nationaliste est en même temps chanteur dans un choeur d'hommes et secrétaire général de la Fédération des associations culturelles *Pizkundea*

("renaissance"). Le secrétaire général de l'association économique Hemen est un *pertsulari* connu (poète-improvisateur) et animateur de l'association des *pertsulari*. En Soule même, le principal animateur du contrat de pays de Soule fut le président fondateur d'une association culturelle souletine intitulée *Su Azia* la semence du feu, la braise). Nombreux sont les animateurs culturels qui ont en même temps des responsabilités économiques. Jean-Louis Davant est un intellectuel et un poète souletin qui participa en 1963 à la fondation du mouvement *Enbata*, dont il fut longtemps un dirigeant. Il a édité plusieurs recueils de poèmes. Il est membre de l'académie de la langue basque, l'*Euskalzaindia*. Professeur dans l'enseignement agricole, il connaît bien les problèmes économiques et c'est lui qui fournit au mouvement basque naissant bien des idées originales sur le mode de développement du Pays Basque (cf ci-dessus).

On observe une sorte d'abolition des divisions sociales, l'intégration des fonctions et le passage subtil et constant d'un secteur institutionnel à l'autre. Parmi les plus âgés (autour de la cinquantaine), beaucoup ont participé au mouvement nationaliste Enbata dans les années 60. Ce mouvement a explosé en disséminant ses graines dont chacune a fertilisé un champ particulier de la vie sociale.

Le mouvement culturel est fortement influencé par les hommes et les idées *abertzale* ("patriotiques"). C'est inévitable. Par fonction, les "culturels" sont des "communiquants", des intellectuels, leur vocation naturelle est d'exercer une forme de pouvoir. Mais contrairement à la situation au sud de la frontière, le mouvement *abertzale* est ici électoralement très minoritaire. Le pouvoir local est donc contrôlé par une classe politique anti-nationaliste, à droite comme à gauche. Le conflit est inévitable, il est devenu une caractéristique de la vie de ce pays. Dialogue et compromis sont difficiles. Ce conflit est au coeur des discours de la mascarade souletine. Mais il a pris un tour particulier avec la mise en place de la politique dite des "contrats de pays".

La démarche collective de la Soule et le notabilisme

Dans les années 1950 - après le sursis de l'occupation allemande - l'exode rural s'accéléra. Pour la paysannerie, ce fut le commencement de la fin. 1960 : les grandes manifestations paysannes mirent en avant de la scène la paysannerie jusqu'alors silencieuse; elles aboutirent à la première grande loi d'orientation agricole (loi Pisani, août 1960). Le problème le plus difficile de la politique d'aménagement du territoire fut l'intégration de la société rurale dans la France industrielle en expansion des années 60. On commençait à s'apercevoir à Paris qu'on ne pouvait laisser crever la société rurale sans rien faire. On intervint donc et on appela cette politique "sauver le monde rural". Elle fut mise en oeuvre par la DATAR (Délégation à l'Aménagement du Territoire et à l'action régionale), créée en 1963. Une série de mesures furent prises (services collectifs et équipements, indemnités de départ, aménagement rural, forêt, littoral, parcs naturels). En 1975 furent lancés des "contrats de pays" : le but était d'encourager une communauté locale à prendre en charge l'ensemble de ses problèmes politiques, économiques, sociaux et culturels.

Le Pays basque s'est montré très dynamique en matière de politique de contrats de pays. Economiquement, l'effort a porté sur la valorisation des ressources naturelles. L'effervescence déclenchée par l'élaboration du contrat de pays a révélé un conflit de génération qui couvait. En Cize, en Soule, en Mixe, des assemblées générales où se sont mobilisés les jeunes ont mis en minorité les élus : il y a eu politisation au sens noble du terme. Les élus furent à la fois attirés et gênés par les contrats de pays; ils furent parfois d'accord pour jouer le jeu de la concertation avec des commissions de non élus, mais voulurent conserver le contrôle de toute la démarche.

La Soule fut pionnière en la matière. Elle prépara le premier contrat de pays d'Aquitaine dès la fin de 1975. On le cite souvent en exemple, car le responsable de l'animation du contrat de pays réussit à former au sein des commissions une équipe d'animateurs capables de faire le poids vis à vis de la classe politique locale (60). J'ai pu vérifier en 1983-1985 la maturité de ces jeunes animateurs et leur capacité d'analy-

ser une situation, de poser un problème, d'animer une réunion avec les élus. Parmi eux, certains acteurs de la mascarade ou leurs amis immédiats (61).

Un objectif essentiel de ce premier contrat de pays a été de "réinventer les institutions collectives valléennes" sous la forme d'un Syndicat Intercantonal du Pays de Soule. C'est l'instance politique de la vallée et l'outil institutionnel du développement.

Cependant, le caractère exemplaire de cette démarche ne saurait masquer la défection des élus. Beaucoup d'entre eux se méfièrent d'une "démarche collective" qui menaçait leur domaine de pouvoir, aussi bien des animateurs du développement qui se mêlaient de leurs affaires, que de la compétence générale du syndicat intercantonal. Cette méfiance a pris la forme d'une résistance sourde; Jean-Louis Davant nous disait que les élus n'avaient pas la *nahikuntia*, la volonté collective de développement. Le maire d'un commune importance de Haute Soule, par ailleurs conseiller général, a symbolisé cette résistance. Il a tout fait pour confisquer les résultats de l'effort collectif au profit de sa seule commune. Le contrat de pays avait réussi à financer la réfection de l'ancienne mairie pour en faire un lieu d'échanges à la fois culturel et professionnel : il s'est emparé symboliquement de la clé et a imposé à tous un règlement intérieur tâtillon comme s'il en était propriétaire. Voilà la forme la plus pure du "notabilisme", terme familier aux Souletins : détourner la démarche collective d'un "pays" au profit d'une commune, et s'attribuer les résultats ainsi obtenus. Tout se passe comme si la classe politique répugnait à une démarche *vraiment* collective et *vraiment* ouverte aux partenaires non-élus du développement. Dans les discours, on est toujours pour le développement collectif; dans les faits, rarement (62).

Chapitre 3
Un moyen de communion de toute la Soule

Leheneko izarrak plaza eder huntan
Agertü izan dira segür hanitxetan
Trankil pausa ditiala zelüko lorietan
Gaztiak badabiltza haien urhatsetan

Les étoiles d'autrefois [-les anciens] sur cette belle place
Sont apparues certainement souvent
Qu'elles reposent tranquilles dans la gloire du ciel
Les jeunes marchent sur leurs pas

(Kobla des xorrotx)

1. La tradition

La tradition est sacrée : c'est ce que dit en clair Jean-Michel Bedaxagar, qui donna l'impulsion à la mascarade d'Ordiarp en 1982 : "Ordiarp est un des villages pilotes de la Soule. Il n'y avait pas eu de mascarade depuis 1949 et de pastorale depuis 1909, c'est un fait. Mais on avait l'appui de certaines gens et on a construit sur du solide. Ordiarp est un village où il y a une profonde souche basque, souletine. La mascarade, la pastorale, c'est sacré. On le ressent dans le village. Il y a un honneur, un orgueil de village. Ce sont des choses sacrées, aussi importantes que la messe du dimanche ou la gestion de la ferme. Il y a des racines profondes, dans le village".

D'emblée l'existence même de l'évènement de 1982 implique l'ensemble du village, dans son objectivité et sa subjectivité; il implique aussi l'ensemble de la tradition et, finalement, l'ensemble de la Soule.

En soi, la mascarade est une coutume spécifique à la Soule. Beaucoup de Basques des 6 autres provinces sont fascinés par cette coutume. Ceux du Sud viennent par cars entiers assister chaque année à la mascarade souletine.

Les jeunes sont vivement conscients de la singularité de la mascarade et en sont fiers. "La mascarade, c'est très riche, très complet, dit Jean-Jacques Etcheberry, qui fut *kauter gehien* (chef des chaudronniers) en 1977 et en 1982. Tu y retrouves toutes les couches de la société. Les Rouges, c'est la noblesse. Les danseurs sont une image de la Soule, par eux-mêmes. Dans leur finesse, leur souplesse, leur élégance, tu retrouves l'agilité souletine, et cette façon de défiler qu'a la Soule...parce que la Soule est une province très particulière dans les 7 provinces".

Les antécédents

Nous avons interrogé plusieurs anciens qui ont pratiqué les mascarades de 1930 et de 1936 soit comme danseurs, soit comme chef des bohémiens ou autre. Ordiarp, comme beaucoup de villages, produit une mascarade à chaque renouvellement de génération : 1914, 1923, 1930, 1936, 1949. On note les interruptions dûes à la guerre.

Parfois les mascarades reflètent les conflits politiques du village, et surtout le grand conflit entre les Blancs et les Rouges (1). En 1909, il y eut deux pastorales, le même jour, et un mort; en 1936, la mascarade des rouges; en 1938, celle des blancs,

mais ce fut une pseudo-mascarade.

La mascarade vivait dans la société rurale souletine comme un poisson dans l'eau. C'était vrai notamment pour la danse. Car apprendre à danser les points de principe est long et difficile; et seul un désir intense permet de surmonter les difficultés. André Chilope, qui fut un grand danseur dans les années 1930, nous l'explique admirablement: les occasions de réunion sociale, de communication, étaient fréquentes et propices à l'apprentissage des chants et danses traditionnels. Les jeunes s'identifiaient aisément aux anciens prestigieux par leur voix, leur danse :

Maskarada zelarik, kurritzen nündüzün eta püntü ikusten. Gero zunbait goguan etxekitzen benütien, biharramenian eniezün pharkatzen ikas artino ! Beri ari hetan ! Heben bazüzün orai beno haboro dantzari ostatü hoitan ere ; hasten güntützun dantzan : bat hasten bazen, beste bat, gero beste bat eta beti oroek beitakie zerbait püntü berri, hetan hasten eta gero emeki emeki perfetzionatzen....Sohütan beitzen dantzari bat; terrible huna züzün ala Jinkua ! Han ikasi nizün püntü paketa bat. Behar nila hobeki perfetzionatü eta Özazera jun nündüzün.

"Quand il y avait une mascarade, je courais et j'observais les points [Les Souletins appellent les pas de danse difficiles *püntü*, le "point", au pluriel *püntiak*] . J'en gardais quelques uns en mémoire et jusqu'au lendemain je ne leur pardonnais pas (sic) jusqu'à ce que je les sache ! Je dansais tout le temps ! Ici il y avait beaucoup plus de danseurs dans les auberges qu'aujourd'hui; nous commencions à danser : il y en avait un qui commençait, ensuite un autre, puis un autre, car tous savaient quelque point nouveau. J'ai commencé là et ensuite, peu à peu, je me suis perfectionné. A Cheraute il y avait un danseur, il était formidablement bon; avec lui j'ai appris tout un tas de points. Mais je devais les perfectionner et je suis allé à Ossas [chez Salaber] ".

Erramun Tartachu, élève de Chilope, *kantiniersa* en 1949, et maître de danse des jeunes d'Ordiarp: "Je me suis perfectionné avec les danseurs de Barcus et de Cheraute. J'avais la facilité d'apprendre, j'aimais ça. Un point que je ne connaissais pas, je le regardais, je foutais le camp, je répétais sans que personne ne me voie, puis je revenais et je donnais le point. Les gens me disaient ; «tiens, celui-là il savait ce point ?» Je le savais, oui ! Je venais de l'apprendre, et ils ne s'en étaient pas rendu compte !".

Le grand trou et sa signification

Pendant 27 ans -de 1949 à 1977, il n'y a pas eu de mascarade. Soit les jeunes ne s'entendaient pas, soit ils étaient dispersés par le travail, les loisirs, le rugby. De leur coté, les anciens, ayant fait leur mascarade en 1949, ont dû trouver du travail. Le principal animateur, Jakes Larrondo *(zamalzain)*, a dû s'expatrier à Lourdes, puis à Pau où il a créé un hôtel restaurant. L'autre, Tartachu *(kantiniersa)*, s'est endetté, a dû travailler pour rentabiliser son tracteur. Désir des vieux et désir des jeunes ne se sont pas conjoints. Il en est résulté un grand trou, *hutsune*, qu'on observe dans toute la Soule.

Jean-Michel Guilcher le note et l'explique : "la période qui s'ouvre au lendemain de la seconde guerre mondiale va précipiter l'évolution en cours. Les chances de survie de la tradition se jouent désormais entre une dizaine de communes au maximum. La reprise pourtant a été immédiate et prometteuse . Dès 1946 Barcus et Haux montent chacun une mascarade. Tardets, Abense-de-Haut, Cheraute, en font autant l'année suivante. C'est ensuite le tour d'Ordiarp (1949), Aussurucq (1951) puis Alçay et de nouveau Chéraute (1952). Mais très vite le mouvement s'essoufle. A cela, plusieurs raisons. Certaines, et non des moindres, tiennent aux mutations de la société rurale... En dépit d'obstacles décourageants, un certain nombre de maîtres paient généreusement de leur personne et conservent à la coutume une apparence de vie. Certains font appel à la coopération: pour la mascarade de 1953 Tardets doit non seulement réemployer des restes de sa troupe de 1947, mais emprunter des éléments à Trois-villes, Sunhare, Atherey et Alçay. De villageoise la mascarade devient cantonale.... Après 1959 plusieurs années s'écoulent sans qu'on voie une seule mascarade dans toute la Soule. La tradition paraît définitivement éteinte" (2).

Nous devinons à Ordiarp, dans l'interruption de la tradition carnavalesque, l'agonie de la société rurale. Les Souletins eux mêmes, à Ordiarp, fournissent des explications : la guerre d'Algérie, le vidage des fermes. Mais les difficultés matérielles et l'éloignement des jeunes n'expliquent pas tout. Après tout, l'un des principaux aitzindari de 1982, Jean-Pierre Bordagaray (l'*entseñari)* travaillait comme postier à Paris et

revenait tous les week-ends pour apprendre à manier *l'entseña*. Ce qui manque pendant la période d'après guerre, c'est le désir, et d'abord le désir des anciens de continuer la tradition. Marcel Bedaxagar s'adresse à son propre père: "c'était fini à cause de vous. vous avez joué la mascarade [en 1949] et ensuite vous n'avez rien fait pour que ça continue, pour l'apprendre aux autres. Vous êtes dans le boulot, il n'y a que ça qui compte, maintenant! Jusqu'à ce que Tartachu, qui dansait avec vous, reprenne avec nous". Et son père complète aussitôt : "et Larrondo aussi. Larrondo a fait beaucoup dans toute la région, il a ravivé la flamme".

Mais ce qui manque surtout, c'est le désir des jeunes de prendre le relais, car après tout, les anciens comme Chilope (danseur des années 1930) ou Charlus (Marc Beheregaray, *kauter gehien* en 1949) étaient disposés à enseigner aux jeunes les rôles des aitzindari ou des Noirs. Mais apprendre à danser et monter une mascarade est long est difficile, et l'effort ne peut être mené à bien sans un désir intense.

"Dantzari ederrik elkhi dit. Heben bostpasei potikuek ikasi zien dantzan. Eijerki ari ziren, bena etzien phuntu hartan maskaradarik egin. Ihur ere ezpeitzen butatzen maskaradaren egitia. Luze duzu maskarada dantzan untsa aritzia. Balibaduzu borondate huna, ikasiko duzu; bena ezpaduzu borondate hunik egun oroz aririk ere ehun aldiz, eztuzu deusik ikasiko".

"J'ai formé de bons danseurs, explique Chilope; ici il y en avait bien 5 ou 6 qui ont appris à danser. Ils dansaient bien mais, à partir de là, ils n'ont pas fait de mascarade. Ils ne sont pas obstinés (bütatzen) pour faire une mascarade. Il faut du temps pour bien danser dans une mascarade. Si tu as la bonne volonté, tu apprendras; mais si tu n'a pas la volonté de pratiquer cent fois tous les jours, tu n'apprendras rien".

Désir des anciens ou désirs des jeunes ? Impossible à dire. Les jeunes peuvent reprocher à leurs pères, comme Marcel, une négligence; mais les anciens comme Chilope peuvent reprocher aux jeunes de ne pas les avoir pas sollicités pour continuer la tradition, ou de n'avoir pas été jusqu'au bout de leur apprentissage en donnant la mascarade. On touche du doigt le coeur du problème. Dans son essence, la tradition est la rencontre et la fusion de ces deux désirs : le désir des anciens de transmettre, et le désir des jeunes de recevoir et de reprendre. Au lendemain de la mascarade de 1949 à Ordiarp, et dans toute la Soule à la même époque, la jonction ne s'est pas faite, les deux générations n'ont pas réussi à se donner la main.

La honte d'être Basque

Cette absence de conjonction des désirs est la seule explication valable que nous puissions trouver à l'interruption de la tradition ancienne de la mascarade. Les raisons matérielles (ou économiques) sont insuffisantes. La société rurale est certes mise en pièce par l'éclatement de l'espace productif; des difficultés importantes, d'ordre démographique ou matériel (éloignement des jeunes) mettent un obstacle à la réalisation de la mascarade. Mais le principal problème est un problème de désir. La société rurale ne se dissout vraiment que lorsqu'elle est atteinte dans son désir. Jean-Michel Bedaxagar met le doigt sur le principal problème. "Ce vide n'est pas particulier à Ordiarp, il s'applique à tout le Pays Basque. C'est la génération du lendemain de la guerre : ç'a été le début du bouleversement. La société s'est transformée. Il est né la honte d'être basque. Ç'a été l'introduction de la culture dominante, vrouff...! et ceux qui n'étaient pas vraiment forts n'ont pas pu résister. Ç'a été le début du déclin, le début de la débasquisation. Et qui continue, vraiment ça fait de la peine. J'ai vécu ça en l'espace de vingt ans. Il y a vingt ans, le gars qui était marginal était celui qui parlait français dans le village. Et maintenant, c'est le contraire.

" Maintenant, c'est la culture française... Enfin, ce qu'il en reste ici. Les jeunes de maintenant, ou bien sont *abertzale* , sont conscients de beaucoup de choses, sont très ouverts, très cultivés même; ou bien ne parlent pas bien le basque, même pas bien le français. C'est ça qui est terrible. Chez moi, mon père et ma mère ne se parlent jamais en français. C'est naturel. Ce n'est pas un symbole, un drapeau ou une croix : c'est le coeur. Ils parlent naturellement en basque. Ils dansaient naturellement. La mascarade reste dans cet esprit naturel, c'est populaire" (3).

Ce témoignage vif de Jean-Michel Bedaxagar est indirectement confirmé par Larrondo, son maître de danse : "j'étais parti travailler à Lourdes mais j'avais repris l'enseignement pendant l'hiver avec un groupe de 4 éléments, dont mon fils. Les enfants y avaient pris goût. L'instituteur était venu me dire : «tu sais que ton fils ne fait plus rien à l'école depuis que tu lui enseignes la danse ? Pendant la récréation ils sont tous groupés, et ils dansent !». Alors, l'année d'après, je n'avais pas repris, parce que je ne voulais pas leur faire perdre le goût des études. Mais c'était une erreur : ce n'est pas de cette façon [en dansant] qu'on perd le goût des études ! Mais j'ai abandonné...Ça se passait vers 1960. Les autres de ma génération ne se manifestaient pas non plus".

Et puis il y a eu le rugby, ce sport prestigieux inventé par l'Angleterre maîtresse du monde jusqu'en 1940 et imitée par la France. Beaucoup de jeunes souletins s'y sont adonnés; or la pratique du rugby est incompatible avec celle de la danse. Un désir inspiré par une culture mondiale s'est substitué à un désir culturel local.

Ça redémarre. Fondation de Xiberoko zohardia

Jean-Michel Guilcher poursuit son analyse : "Contre toute attente, quatre communes raniment [la mascarade] . De 1967 à 1975 Aussurucq, Chéraute, Alçay, Ordiarp, prennent tour à tour l'initiative"(4). C'est en effet Aussurucq (un village proche d'Ordiarp, dans les Arbailles) qui reprit la tradition. Ce fut une très belle mascarade (5).

Jakes Larrondo prit conscience de la menace de perte de la tradition. Il créa *Xiberoko Zohardia* (le ciel pur et serein), une association destinée à recueillir des fonds auprès des collectivités locales pour venir en aide aux danseurs. Il eut l'intelligence de se couler dans les moules de la communication souletine : il n'a pas cherché à créer une école centrale, mais à favoriser la création d'un réseau de moniteurs par village (les *erakusle*, les enseignants) comme cela s'était toujours pratiqué en Soule. Cette stratégie a réussi. Les enseignants se sont sentis épaulés, soutenus.

Parmi ces *erakusle*, figure Erramun Tartachu, le compère de Larrondo à la mascarade de 1949. "Je voyais que la tradition se perdait et que si on ne se mettait pas à enseigner les jeunes, il n'y aurait plus rien en Soule. La tradition ne s'est maintenue que parce que des types de mon âge ont fait des écoles de danse. C'est moi qui ai formé la première école de danse en Soule; depuis les autres en ont fait, et ce sont toutes ces écoles qu'on voit se produire à la fête des vieux de Xiberoko Zohardia".

Cette fête des vieux est une idée d'Etxahun de Trois villes, un poète unanimement aimé et respecté en Soule, mort en 1979 (6). Larrondo a fait sienne cette idée et réalisé son application. Il s'agit de rendre hommage aux anciens. Les jeunes viennent danser gratuitement devant eux , les honorent et leur montrent ce qu'ils ont reçu.

Tartachu a le sentiment d'avoir rempli une sorte de service public de haut niveau : "j'ai réussi, et je suis fier devant toute la Soule. Mes anciens copains de toutes les communes sont fiers aussi. C'est une fierté collective".

Xiberoko Zohardia a voulu appuyer la relance de la mascarade en montant, en 1974, une "mascarade de toute la Soule", et en faisant réapparaître dans cette mascarade le personnage de l'ours. Cette mascarade n'a guère eu de suite, car elle ne s'inscrivait pas dans la tradition proprement souletine, où chaque village fait *sa* mascarade et rivalise avec les autres.

Comment la tradition reprend à Ordiarp même

Tartachu commença donc son école de danse. Il a mieux réussi que Larrondo lui-même, trop bon danseur, et trop exigeant dans son enseignement. Tartachu était doué pour le premier apprentissage; Larrondo pour la finition, pour une école supérieure de danse, en quelque sorte. La première génération de danseurs n'a pas produit d'équipe capable de monter une mascarade. C'est que les points que les *aitzindari* ("ceux qui sont devant", les "principaux") doivent montrer dans la mascarade, sont difficiles. L'expérience montre que sur dix élèves, un seul arrive à devenir *aitzindari*.

Mais les plus jeunes, qui avaient 13-15 ans et qui assistaient à ces répétitions, se

sont intéressés, ont été captés par le désir traditionnel, et deux ans plus tard apprenaient à leur tour les pûntiak.

C'est cette nouvelle génération qui réussit à monter la mascarade. Le maître de danse lui même, Tartachu, insiste : "dès que j'ai vu qu'ils prenaient bien à la danse, je leur ai fait la remarque qu'il fallait qu'ils montent une mascarade. Mais c'est eux mêmes qui l'ont décidé".

Une des preuves de l'indépendance de ce nouveau groupe, c'est la manière dont il a admis les jeunes filles. Jusqu'ici, à l'exception d'une fois à Barcus, jamais les femmes ne dansaient dans la mascarade. Cette fois, elles furent deux à danser, l'une le rôle de la Dame, *andere*, l'autre le rôle de la paysanne, *laborarisa*. Cette entrée dans la mascarade fut un moyen pour les filles d'entrer dans le groupe lui-même, et aussi dans le café, chose qui était très mal vue dans la société traditionnelle. comme le dit un *kobla* (couplet) des *xorrotx* (rémouleurs) :

Oraiko neskatilak eijerki pipatzen
Piñuletarekilan bukhata latsatzen
Ahalke ez balira herriko aphezen
Laster ikhus gintzazke ostatian sartzen

Les jeunes filles d'aujourd'hui fument joliment
Elles font la lessive avec du pain au lait
Si elles ne craignaient pas les curés du village
Bientôt nous pourrions les voir entrer dans l'auberge

C'est précisément ce qui s'est passé. Mado, l'une d'elles *(kukullero* en 1982) raconte : "La génération avant nous, garçons et filles ne s'entendaient pas très bien. Quand ils se retrouvaient le samedi soir, les filles restaient toujours à part. Avant la mascarade, pas une fille n'entrait chez Oskigile (le cordonnier, nom du tenancier du café d'Ordiarp). J'ai deux soeurs plus âgées que moi, elles n'avaient jamais été chez Oskigile... Je me souviens très bien être entrée chez Oskigile pour une réunion. On était les deux seules filles avec Marie-Hélène *(anderea* en 1977) , c'était normal. Ce n'était pas pour rencontrer des garçons, c'était pour monter la mascarade. On voulait danser, j'aimais danser, je voulais apprendre. Personne n'a rien dit. C'est comme ça qu'on s'est intégré dans le groupe".

Comme on le voit, le groupe de ce petit village de Soule reçoit de très loin l'influence de l'évolution des moeurs qui s'est produit en ville. On peut dire que Mai 1968 n'a pas été sans répercussion en Soule ! Cette attitude à l'égard des jeunes filles tranche avec les moeurs encore en vigueur au Pays Basque de l'autre côté de la frontière. "Au Sud, ce n'est pas pareil, explique Jean-Michel Bedaxagar. J'avais été chanter à Hernani; il y avait avec nous une fille de Musculdy et on avait été manger dans une *sociedad*, une sorte de *batzoki*. Tout le monde avait regardé la fille, mais comme elle faisait partie des artistes et qu'elle était d'ici, on l'avait acceptée; mais je pense qu'on ne l'aurait pas acceptée si ç'avait été une fille d'Hernani".

La seconde mascarade de 1982 donne l'occasion au groupe des jeunes - le même groupe, qui entre temps a produit une pastorale en 1980 - de se reconstituer. "On avait fait la mascarade en 1977 et on se retrouvait de moins en moins. Mais la pastorale en 1980, puis la seconde mascarade en 1982, ç'a donné un renouveau à la jeunesse. Quand Jean-Michel Bedaxagar a voulu refaire la mascarade , on a accepté de bon coeur, car les jeunes commençaient à s'éparpiller...On aimerait que le groupe reste toujours " (Mado). La seconde mascarade survint 5 ans après la première; les jeunes avaient mûri, ils étaient plus sûrs d'eux vis à vis des anciens, et ce fut l'occasion pour le groupe d'affirmer son indépendance. Cette fois, ce sont les plus anciens des jeunes qui prirent en main l'enseignement de la danse. Ils firent appel de temps à autre au moniteur de danse, Tartachu.

Le même jeune, Jean-Jacques Etcheberry, joua le rôle du *kauter gehien* aux deux mascarades de 1977 et 1982. Pour la première - il avait 17 ans - il entra complètement dans le moule proposé par l'ancien *kauter gehien* de 1949, Charlus (Marc Beheregaray) ; il ne s'y sentait pas très à l'aise, mais il était trop jeune pour le contester. En 1982

par contre, il improvisa, il créa, il habita son personnage d'une manière entièrement originale. Charlus avait remplit sa mission : il avait "formé" le *kauter gehien* d'Aussurucq en 1968, probablement quelques autres, et pour finir Jean-Jacques Etcheberry, le jeune de son propre village. Il mourut peu de temps après 1977, mais il avait transmis le flambeau. Et, comme dans toute tradition vivante, l'héritier modifia de fond en comble l'héritage culturel, il "trahit" la tradition , que Charlus avait lui-même recréée.

Relations entre jeunes et anciens

Les anciens ont parfois été froissés par cette attitude nouvelle des jeunes. Ils avaient été habitués eux-même à respecter la décision des anciens, qui jouissaient autrefois d'un grand respect et étaient obéis. Ils "provoquaient" les jeunes à monter une mascarade; ils prenaient les choses en main, décidaient de la mascarade, de la répartition des rôles, etc. Cette fois, pas question d'imposer quoi que ce soit à un groupe qui a conscience de lui même et qui vit dans un monde dont les moeurs ont beaucoup changé. Tartachu est ravi : "moi, en principe, j'ai arrêté d'enseigner à Ordiarp. En 82 je suis allé seulement 4 ou 5 fois répondre à quelques questions ou corriger quelques fautes, et ça a suffi. C'est eux mêmes qui ont préparé la mascarade. C'est là que je suis content : quand les élèves arrivent à se démerder tout seuls !". On sent par contre chez Larrondo une pointe de regret : "quand il y a une mascarade, on invite les vieux qui ont pratiqué, et ce sont les vieux qui choisissent les places [= les rôles]. A Ordiarp, ça n'a pas été ça...Nous étions deux moniteurs au groupe d'Ordiarp, nous les avons formés, mais après il nous ont laissés, il se sont envolés".

Il ne faudrait pas croire pour autant que les jeunes méprisent désormais les anciens. C'est tout le contraire. Mais ils ne reconnaissent pas leur autorité de la même manière que les générations antérieures. Cette autorité est néanmoins forte, à en juger par la manière dont les jeunes parlent de Junes Casenave, d'Etxahun, ou de Garat, le tabalari de la mascarade (7).

Le patriotisme de village : affirmation de la communauté

Le fait fondamental demeure : le groupe des jeunes, obéissant ou pas, incarne l'esprit du village. Si son désir rejoint celui des anciens, c'est qu'il y a un être du village, de la communauté villageoise, qui se concentre pour ainsi dire dans le désir des jeunes de reprendre la tradition - à leur manière. Bien que l'espace productif et communicatif du village ait pour ainsi dire éclaté, il a toujours une certaine consistance; et le désir des jeunes est précisément l'indice de cette consistance. Larrondo l'explique avec une grande clarté : "...Mais l'esprit de clocher reste l'esprit de clocher : quand le groupe d'Ordiarp se produit dans la règle, moi je suis heureux ! Il y a cet amour paternel que nous avons pour notre village".

La mascarade, au délà du groupe des jeunes, c'est l'affaire de tout le village. Bien que seuls les jeunes dansent, tout le village participe. La mascarade d'Esquiule eut lieu en 1983 dans des conditions assez différentes d'Ordiarp: les groupe des jeunes était beaucoup plus respectueux des anciens, mais c'était leur première mascarade. Marcel Lerdou, le responsable "ancien" (bien qu'il soit assez jeune), dit : "la mascarade, c'est une communion, tous les gens participent d'une manière ou d'une autre, c'est vraiment l'affaire du village", et il donne des exemples : la fabrication de la couronne du zamalzain (*kohua*), le nettoyage des costumes d'un dimanche à l'autre, etc.

Patriotisme souletin, patriotisme basque. Le sacré politique.

Nous avons vu l'importance du sentiment "souletin" dans la reprise de la tradition. Ce n'est pas pour le village que les anciens ont repris l'enseignement et ont cherché à susciter le désir chez les jeunes; c'est pour la tradition en soi, celle de la Soule. Le patriotisme souletin est très fort chez les anciens; il est plus fort que le pa-

triotisme basque. On vit dans une certaine ignorance, voire un léger mépris des *manex* des autres Basques. Il n'en est pas du tout de même de la nouvelle génération. Celle-ci a repris le flambeau à l'époque même de la renaissance du nationalisme basque : 1963, naissance d'Enbata; diffusion de ses idées dans le milieu rural, grâce à l'origine paysanne de plusieurs de ses fondateurs. 1968 : renaissance de la mascarade à Aussurucq, un des villages les plus à droite et des plus conservateurs, qui devait probablement être très anti-Enbata. Le drapeau tenu par l'*entseñari* est encore bleu-blanc-rouge. 10 ans plus tard, celui de l'entseñari d'Ordiarp portera comme emblême le lion souletin noir sur fond rouge. Et le coeur que le médecin retire des entrailles de Pitxu est un coeur aux couleurs basques.

Nous entrons ici au coeur de notre sujet. Comme les anciens, les jeunes affirment leur identité souletine à travers l'identité du village, c'est vrai. Mais l'identité souletine ne s'exprime pas en 1982 de la même manière qu'en 1949: elle s'exprime à l'intérieur d'une affirmation **basque** qui prend une autre couleur et une autre force que celle qu'elle avait dans la génération qui naquit entre les deux guerres. Le nationalisme basque est passé par là, et c'est pourquoi nous avons tenu à en esquisser la genèse dans le chapitre 2.

Les aspirations des jeunes s'expriment de la manière la plus simple: "on fait tout pour rester ici"; "On a envie de lutter pour rester ici", disent Mado et Christine. Les deux ont l'expérience de la vie à Pau ou à Oloron, elles ne s'y sont pas faites, elles aspiraient à retourner au pays. "Ce n'est pas que la vie en ville ne nous convienne pas, mais on a envie de rester ici, on est fait pour rester ici". Depuis, l'une d'elle s'est mariée au pays et a eu deux enfants.

Mais Christine précise aussitôt : "Ici, en Soule même... Mais de plus en plus on s'ouvre aux manex. C'est un changement de moeurs : pour les générations d'avant, le manex, c'était le manex".

L'un des jeunes hommes, Dominique Agergaray s'est lancé dans le projet d'une coopérative de meuble qui devait s'installer en Haute Soule, dans la partie la plus montagnarde, la plus désertée de la Soule. Cette coopérative fait partie d'un réseau de coopératives qui prit son essor au début des années 1980, avec le soutien d'une branche économique du mouvement basque, l'association Hemen et la société financière Herrikoa. Hemen veut dire "ici" et Herrikoa "du pays", ou encore "public". Ce "mouvement économique basque" a été fondé par des nationalistes; il s'efforce de créer des emplois dans le Pays Basque et notamment dans le Pays Basque intérieur. Par ce projet, Dominique se branchait sur le mouvement basque en général; il sortait de la Soule. A l'époque, il travaillait chez Dassault à Anglet (sur la côte basque) et revenait tous les week-ends en Soule.

Les jeunes Souletins sont loin d'être tous nationalistes. Mais beaucoup, instinctivement, se reconnaissent dans les initiatives multiformes du mouvement basque. En 1979 une pastorale dite "des femmes", Chimène, fut montée par un groupe de femmes; le metteur en scène était Jean-Baptiste Urruty et son adjoint Dominique Agergaray. Lorsqu'on proposa que le bénéfice de la pastorale aille pour moitié à l'association d'aide aux réfugiés basques Anai Artea et l'autre moitié à l'ikastola (école en langue basque) de Mauléon, tout le monde fut d'accord.

Dans les pastorales, les sujets basques remplacent les sujets religieux traditionnels (8): signe supplémentaire du glissement contemporain du sacré religieux vers le sacré de la tradition basque. Le penchant de certains prêtres vers l'exaltation des valeurs basques et la défense de l'identité basque est compréhensible.

Jean-Michel Bedaxagar l'énonce avec une grande force au début de ce chapitre : "La mascarade, la pastorale, c'est sacré... Ce sont des choses sacrées, aussi importantes que la messe du dimanche ou la gestion de la ferme". Jean-Michel a chanté en public *Gernikako arbola* (l'arbre de Guernica) , l'hymne patriotique que tous les Basques connaissent :

Gernikako arbola da bendikatua
Eskualdunen artean guziz maitatua
Eman ta zabal zazu munduan fruitua
Adoratzen zaitugu arbola saindua

L'arbre de Guernica est béni
Aimé absolument parmi les Basques
Offres et répands ton fruit dans le monde
Nous t'adorons, arbre saint

et le chant patriotique se termine ainsi :

Arbola biziko da orai eta gero
L'arbre vivra maintenant et toujours

Ce chant fut composé par José-Maria de Iparragirre (1820-1881) entre les deux guerres carlistes (9). Peu avant de mourir, Etxahun a composé la pastorale *Iparagirre* spécialement pour le village d'Ordiarp; elle fut donnée en 1980. Jean-Michel Bedaxagar y tint le rôle du *sujeta*, Iparagirre lui-même. Lui qui, dans la vie réelle, est chanteur-compositeur, a chanté ce chant sacré devant la foule assemblée et debout pour l'entendre. Elle l'a chanté avec lui. Ce fut un moment fort de la pastorale.

Cette identification des jeunes au mouvement basque se manifestera dans le jeu et les sermons du *buhame jaun* et du *kauter gehien*.

2. La représentation : danse ou carnaval ?

Le groupe des jeunes d'Ordiarp a accepté l'héritage des anciens. Il a déjà donné une première mascarade en 1977, une pastorale en 1980. Il est prêt à donner une seconde mascarade. Mais pour ce faire, les acteurs n'ont pas hérité seulement d'une technique de la danse, et pas seulement de l'histoire de leur propre groupe. Ils ont hérité aussi d'une conception de la mascarade, ou plutôt de conceptions : il n'y en a pas une, mais plusieurs, qui ne font pas l'unanimité en Soule. Ces conceptions, les acteurs en avaient connaissance *avant* de monter la mascarade. Elles formaient des outils culturels au même titre qu'une technique du *frisat doble* ou que la mémoire du *pherediku* traditionnel du *buhame jaun*.

Anciens et modernes : faut-il moderniser la mascarade ?

Nous évoquons dans l'annexe 3 ("Crise de la culture souletine") le conflit des anciens et des modernes en Soule. C'est un débat constant, une dialectique indépassable qui vit en chaque individu.

Jean-Michel Bedaxagar est soucieux de conserver la tradition avant de la renouveler. "J'estime que pour créer quelque chose, il faut avoir des bases. Il faut ramasser le maximum de choses et les transmettre. Pour que dans 20 ans un jeune qui voudra faire quelque chose ait le maximum de documents. Si on laisse tomber tout ça, on pourrait nous en faire le reproche".

Voici ce qu'écrivait il y a un demi-siècle le prêtre souletin Jean-Baptiste Mazéris: "Nuntik horra dira maskadak ? Den mendren dudarik gabe eta mihian bilhorik gabe bethi goraki eta azkarki erranen dugu guriak direla, egiazko gure herriko txostakak : hots errotik uskaldunak. Ihurke ezteiku eztela hola aithortu ahal izan...

"Uskaldunek sortzaroz eta mintzajez xahu galerazten tugunaz geroz jakintsun handienak, ezta harritzeko gure txostakez eta burhasoen bizi muldiaz ere zentzorditurik uzten batugu. Segur dena hau da : phastoalak eta maskadak kasik bat eginez dabiltzala Xiberuan, eta untsa gora igarañ behar lukila hatsarrien edo zañaren edireitera duanak" (10).

"D'où viennent les mascarades ? Sans le moindre doute et sans hésiter, nous dirons hautement et fortement qu'elles sont nôtres, qu'elles sont de vrais jeux de notre pays : bref, basques jusqu'à la racine. Personne ne pourra nous avouer qu'il n'en est pas ainsi.

"Si nous, Basques de naissance et de langue, nous laissons se perdre tout à fait les grands savants, il n'est pas étonnnant que nous laissions disparaître aussi nos divertissements et les modes de vie de nos ancêtres. Ce qui est sûr, c'est que les pastorales et les mascarades marchent presque toujours ensemble en Soule, et qu'il faudrait élever bien haut ceux qui se dirigent vers leurs origines ou leur racines".

Pour la mascarade, le conflit s'est cristallisé sur le problème des personnages et des thèmes traités par les prêches. Junes Casenave, curé d'Alçay, un auteur de pastorale très respecté en Soule, est partisan du renouvellement non seulement des pastorales (il l'a prouvé par ses propres créations, notamment Pette Basaburu, en 1984), mais aussi des personnages des mascarades. Voici ce qu'il nous a déclaré:

"Nik min handia atzamaiten dit eta malerus duzu : Eskiulak berritzen ahal zizun maskarada. Bai beste gaintiko jentek bai hebenkuek memento huntako erromantizmo bezala hori ikhusten dizie, eta domaje duzu. Oraiko bizitziari dizugu behar soegin. Eta zerk egiten du oraiko bizitzia ? Ikhusten dit nik orai Xiberoko jentia ttipitzen ari dela, herriak galtzen. Bena beste gaintitik, langiliak eta hiriak handixetan ari tutzu - Maule eta Atharratze ezar dezagun. Eta Uskal Herrian orotan ber gaiza, ezbeitut nik Xiberoa baizik ikhusten.

Ordian nik pentzatzen dit behar dela bizitze hori sar-arazi phastualetan, bai eta ere maskaradetan. Hiriko bizitzia. Maskaradetan behar dizu etxeki ohidurek eman etxia. Bena buhamek, kauterek eta horiek behar dizie jauzi. Bai Beltzak eta Gorriak etxeki. Bena kauter horik, nur dira orai ? Bena buhamiak nur dira ? Gazteek eztizie haboro konprenitzen zer den buhamia ! Nihauk ere bai zumait buhame ikusi dit, hola bat edo biga, bena maskaradetan ezarri dutien bezala nik eztit ezagutu bizitze hori...

Behar dizu ikhusi oraiko bizitzia. Badakit han eta hor ofizio zonbait sarrerazi diela, bena eztizu horrek oraikotzen. Hori kanpotik josik bezala duzu. Eztuzu hun, hori, kanpotik josirik. Behar dizu oso khanbiatu. Pentsatzen nizun nik... zalhe egin dizie eta nihaur lanian ari nunduzun, bena Eskiulan amini bat pentsatu bali, gaiza bat ederra egiten ahal zizien eta oraikotzen maskarada. Nik ikhusten dit nula behar lizatian egin, bena enuzu nihaur egilia, hori Xiberotarrek dizie behar egin. Eztuzu hori ene egitia.

Hartakotz behar dizu oraikotu. Nur dira oraiko buhamiak ? Heltu bada oraiko gizon politikoak ? Eztakit nik ! Jauna eta anderia nur dira ? Eztuzu hoboro jaunik eta andererik orai. Eztit erran nahi horiek bazter utzi behar diela. Egun batez heltu bada elkhitzen ahal dituzketzu Xiberoko jakitatia bezala, aitzineko theatria, greka eta horik, emaitien dien bezala. Bena behar dizu oraikotu. Behar balinbadu maskaradak bizi, behar dizu oraiko bizitzia eman. Eta ez kanpotik josirik : oraikoa, serioski.

Behar dizu dantzak begiratu, Gorriak eta Beltza; gaxtuak eta hunak behar dizie etxeki. Bena buhamiak, kauterak bazututzun... horik dututzu jente kentiak: jente kente bezala dizie behar begiratu. Zer lanbide dien orobat duzu. Eta hori zentako ? Aitzinetik aisa egiten zizien, beitzakien... bon, bazitizien mentiak. Etzuzun orai bezala khanbiatzen bizitzia. Orai bat batetan khanbiatzen ari duzu. Ordian behar dizugu jarraiki hori, bestela galdurik duzu, hortan duzu orai hartu behar dugun ungurada, bestela galdurik gututzu. Hori nula izanen da ? Lehen, lehen gaiza uskara duzu, hori segur, eta gero jakitatia, Xiberoko jakitatia (11).

Ça me fait mal, c'est malheureux : Esquiule [mascarade en 1983] aurait dû renouveler la mascarade. Les gens de l'autre côté [de la frontière] et ceux d'ici considère pour le moment cela comme du romantisme. C'est dommage. Nous devons considérer la vie actuelle. Et qu'est-ce qui fait la vie d'aujourd'hui ? Je vois que la population de Soule diminue, que les villages se perdent. Mais d'un autre côté les travailleurs et les villes augmentent un petit peu - disons Mauléon et Tardets. Et c'est partout pareil au Pays Basque, car je ne regarde pas seulement la Soule.

Alors je pense qu'il faut faire entrer cette vie dans les pastorales et dans les mascarades. La vie des villes. Il faut garder dans les mascarades la structure que nous a donné la tradition [J.Casenave veut dire : le cadre, la forme] . Mais les bohémiens, les chaudronniers et tous ces [personnages] doivent sauter. Certes il faut garder les Noirs et les Rouges. Mais ces chaudronniers, qui sont-ils aujoud'hui ? Mais les bohémiens, qui sont-ils ? Les jeunes ne comprennent plus ce qu'est un bohémien ! Moi même j'ai vu quelque bohémien, un ou deux, mais dans la manière dont on

agence les mascarades je ne reconnais pas la vie.

Il faut voir la vie actuelle. Je sais qu'on a fait entrer ici ou là quelque fonction, mais ça n'a pas actualisé [le mascarade]. On l'a pour ainsi dire plaqué. Ce n'est pas bon, ça, de plaquer de l'extérieur. Il faut tout changer. Je pensais, moi...on l'a fait vite et moi même je travaillais là dessus, mais si on y avait réfléchi un peu à Esquiule, on aurait pu faire quelque chose de beau et on aurait pu moderniser la mascarade. Je vois bien comment il faudrait faire, mais je ne suis pas moi-même auteur, ce sont les Souletins qui doivent le faire. Ce n'est pas à moi de le faire.

C'est pourquoi il faut la moderniser. Qui sont les bohémiens d'aujourd'hui ? Peut-être les hommes politiques contemporains ? Je ne sais pas, moi ! Le Seigneur et la Dame, qui sont-ils ? Aujourd'hui il n'y a plus de Seigneur et de Dame. Je ne veux pas dire qu'il faille s'en débarasser. Un jour peut être ils pourront s'en aller comme le permettent la connaissance de la Soule, le théâtre antique, grec ou autre. Mais il faut moderniser. Si les mascarades doivent vivre, il faut présenter la vie actuelle. Et pas plaqué de l'extérieur : la vie moderne, vraiment.

Il faut garder les danses, il faut conserver les Rouges et les Noirs, les Mauvais et les Bons. Mais les bohémiens, les chaudronniers étaient... C'étaient des types, Il faut les conserver en tant que types, mais peu importent les professions. Et pourquoi cela ? Autrefois ils les jouaient à l'aise, parce qu'ils savaient... Ils avaient la durée. La vie ne changeait pas comme aujourd'hui. Aujourd'hui, elle change tout d'un coup. C'est pourquoi il faut s'adapter à ça, sinon ça se perdra, voilà le virage que nous devons prendre, sinon nous sommes perdus. Comment ça se fera? La première des choses, c'est la langue basque, c'est sûr, et ensuite la culture, la culture souletine.

Cette prise de position de Junes Casenave est très affirmée et bien connue en Soule. Elle n'est pas partagée par tout le monde, en tout cas pas par les jeunes d'Ordiarp. Le problème n'est pas simple : ne risque-t-on pas de briser la tradition sans le vouloir à force de moderniser les personnages ?

Où est l'essentiel, où est l'accessoire ?

Pour bien comprendre le problème, voici comment le pose Jean-Baptiste Mazéris, qui a été lu attentivement pas au moins un jeune d'Ordiarp, Dominique Agergaray, avant qu'il joue son rôle de *buhame jaun* en1982:

Uskal Herrian goxo zaikû bethi leheneko zaharren gisa egitia, haien ürhatser jarraikitzia; haiek egin edo erran tienak Jinkuaren maniak bezañ azkarki gure bihotzian barna sarthürik dira, eta hala nula ezpeleite tzakür baten larrütik elkheaz ahal ilhañ bat tzakürraren larrü muxia edo odol kotea zumbait khentü gabe, halaber elitazke gure burhasuek egin edo erran zaharrak gure beitatik elkheraz ahal gure bihotzian barnenik den muxiaren eramaitez baizik. Halere jakintsün handien erranetik mündü huntan gaizak oro beren izatez khambiakor dira; den zallenak edo bühürrienak hau edo hura galtzen dü demborareki besterik zerbaiten irabazteko : egia da hori ezi leheneko txostaketan edo egiteko maneretan bethi begiratzen badügü ere gehiena, ekheia, zertzaz ere eginik beita haren phasta edo bere gisakogua (jakintsün batek erran lioenaz "substantia"), aisa ezkapatzera eta galtzera üzten dügü, den txostaketan, saihetsetikuak, harroguak, edo bethatxiak (ber jakintsunen erranetik "accidens")...

Axaletik txinkorraren kotañatik kharrakatzez theiütarzüna elkhitzen den bezala, hala hala ther-ther maskaraden saihetsetiko zikhinkeria eli bat juan dira : heben eskerrak bühürtü behar tügü Uskal Herriko erretor xaharrer bai eta ere zentzü handiko jakintsün zumbaiti, ezi haier esker orai güziek arrasti goxorik igaraiten ahal dügü maskader soz, saihetsetiko tzarkeriez guhauren büriez ahalkerazik izan gabe. Aspaldian ezta agertü buhamesarik, ez haur sorzalerik ez besterik herrietako plazetala; amuinenak ere lehen oro marraka eta tzinkhurta horra beitzien besten gibeletik, sos ebaska, aspaldixkan galdürik dira (nun ere beita ezpeitzen ihur ere ofiziua junerazi nahi zinik) (12).

"Au Pays Basque il nous est agréable de faire toujours à la manière des anciens d'autrefois et de suivre leur traces. Ce qu'ils ont fait ou dit est entré au fond de notre coeur aussi fortement que les commandements de Dieu, et de même qu'on ne pourrait faire sortir un poil de la peau d'un chien sans enlever quelque goutte de sang ou quelque morceau de peau, de même on ne pourrait faire sortir de nous-mêmes les actes et les paroles anciennes de nos parents sans emporter un morceau de ce qu'il y a de plus profond dans notre coeur : cependant d'après ce que disent les grands

savants, les choses de ce monde sont toutes changeantes dans leur être; ce qu'il y a de plus durable ou de plus solide perd ceci ou cela avec le temps de façon à gagner quelque chose d'autre. Cela est si vrai que dans les jeux ou dans les manières de faire d'autrefois, si nous conservons toujours le principal, la matière, quelle que soit leur pâte ou leur qualité (ce qu'un savant appellerait sa *substantia)*, nous laissons aisément tomber ou perdre ce qui dans les jeux est adjacent, superflu, rapporté (ce que le même savant appellerait *accidens)*.

(...) De même que la saleté s'en va de la couenne du lard en la râclant, de même tout un tas de saletés superflues s'en vont de la série des mascarades : ici nous devons adresser nos remerciements aux anciens curés du Pays Basque et aussi à quelques savants de grande intelligence : en effet, grâce à eux aujourd'hui nous pouvons tous passer agréablement l'après midi à assister aux mascarades sans avoir honte de nous à cause de ces mauvaises superfluités. Depuis longtemps n'est point apparue de bohémienne, ni de naissance d'enfant ni rien d'autre [de ce genre] sur les places des villages; les mendiants aussi, qui autrefois venaient tous en criant et en geignant derrière les autres, volant l'argent, ont été perdus depuis longtemps (car nulle part il n'y a eu quelqu'un qui veuille faire marcher leur fonction)".

Mazéris démontre que le problème de la modernisation dépend de l'interprétation qu'on se fait de la mascarade, et qu'on risque de se débarasser de quelque chose d'essentiel qu'on croit n'être que secondaire. Il démontre qu'on ne peut interpréter la mascarade qu'en fonction de son préjugé moral appliqué à l'histoire, de son propre "idéal historique" (cf note 29 du chap.2). Ainsi, pour Mazéris, la bohémienne et l'accouchement sur la place étaient des "saletés accessoires" que nos anciens curés ont bien fait de supprimer. D'autres au contraire pourront déplorer la disparition de ce personnage considéré par eux comme essentiel. C'est notre idéal historique qui fait le partage entre le bon grain et l'ivraie historiques, ou bien, pour employer le langage de Mazéris, entre la substance ou *ekheia*, *mamia*, et l'accident ou *bethatxia*.

Le problème se pose immédiatement dans cette réflexion de Jean-Michel Bedaxagar : "la mascarade s'est figée depuis le début du siècle dernier. Philippe Oyhamburu, un artiste que j'aime beaucoup, disait que les Souletins ont toujours su s'adapter à leur époque. C'est pour ça qu'on est vivant, d'ailleurs. Des personnages ont disparu, d'autres sont apparus... Ce qui est formidable, c'est l'époque napoléonienne, qui a été un tournant pour toute la Soule. Il y a eu un élitisme de la danse qui a fait oublier tout le reste. Il est venu de nouveaux pas, des entrechats et des *frisat* qui demandaient un certain athlétisme. Cet élitisme de la danse a gagné sur le reste, sur la signification des autres personnages. Mais c'était tellement profond dans le peuple qu'on a conservé le reste quand même. De justesse, je crois. Je suis persuadé que beaucoup de danses ont disparu, des danses propres d'ici comme les *baztandarrak*, qu'on ne danse plus depuis la guerre de 14, les *jibandriak*, les *Lapurtar mutxak*, beaucoup de sauts...

"Mais on a conservé la mascarade en tant que carnaval. Augustin Chaho, un contemporain d'Etxahun de Barcus (il écrivait entre les années 30 et 50 du siècle dernier) disait qu'il fallait se dépêcher d'aller voir les mascarades souletines parce qu'il n'y en aurait plus. Et 150 après, on est toujours là !"

Cette intervention de Jean-Michel est fondamentale. Elle dit, sous l'apparence d'une affirmation unique, deux choses très différentes :

1/ il est né un élitisme de la danse qui a mis au premier plan des points difficiles exigeant des qualités athlétiques, donc écartant le peuple de la pratique dansante;

2/ la mascarade a failli disparaître en tant que carnaval pour devenir un spectacle de danse, parce qu'on (ou en même temps qu'on) a oublié la signification des personnages.

Il y a donc deux dimensions bien distinctes de la mascarade : la mascarade comme spectacle de danse et la mascarade comme carnaval. La danse élitiste n'est pas inhérente au carnaval, sauf peut-être les traditionnelles danses en rond (13). Les spectateurs souletins, et après eux les chercheurs ethnographes, vont se distinguer selon qu'ils s'intéressent préférentiellement à la partie dansée ou plutôt à la partie carnavalesque, symbolisée par les Noirs et la dialectique entre Noirs et Rouges.

La mascarade en tant que spectacle de danse

Jean-Michel Guilcher a établi de façon magistrale l'origine parisienne, puis militaire, des points les plus élaborés de la danse souletine (14). Parmi les Souletins eux-mêmes, certains ne voient que le côté dansé et méprisent, ignorent ou méconnaissent le côté carnaval. Or la mascarade n'est un carnaval qu'à travers la dualité fondamentale qui l'organise, entre les Rouges et les Noirs. Pour certains danseurs, explique Jean-Michel Bedaxagar, "c'est comme s'il n'y avait que les *aitzindari* dans la mascarade; les gens ont oublié ce que signifiaient les personnages Noirs". Pour André Chilope, ancien grand danseur, "pour moi une mascarade réussie, c'est quand il reste des danseurs à peu près honnêtes... *Aitzindaria hun tutzu, eta Beltzeria zero duzu*, les *Aitzindari* sont bons, et la *Beltzeria* (le groupe des Noirs), c'est zéro !"

D'ailleurs ces mêmes personnes qui voient dans la mascarade avant tout un spectacle de danse et n'ont d'yeux que pour les danseurs, considèrent qu'il y a une décadence de la danse depuis une trentaine d'années : plus d'endurance, plus d'ensemble, plus de perfection, les bras qui ballotent et les yeux du danseur fixés sur ses pieds au lieu de regarder droit devant lui. Le jugement d'André Chilope et de Jakes Larrondo est assez sévère (15).

Pourtant la danse continue à unifier la Soule, comme le montre la grande rencontre annuelle organisée par Xiberoko Zohardia : la fête des vieux.

La mascarade en tant que carnaval

Les acteurs de la mascarade le reconnaissent : " les gens ne comprennent pas la signification de la mascarade", ni celle des personnages qu'ils jouent. Cette incompréhension leur pose d'ailleurs un problème. Les interprétations qui apparaissent autour d'Ordiarp sont de trois ordres :

- une *interprétation "réaliste" et historique*, selon laquelle le *Jaun* et *l'Andere* "représentent" les anciens seigneurs médiévaux, etc. Nous établirons ultérieurement que ce type d'interprétation, très courante en Soule, remplit une fonction légendaire sous ses dehors réalistes.
- une *interprétation réaliste et sociologique*: la mascarade est une institution de régulation sociale, notamment entre les classes d'âge et entre les villages; le présent chapitre se rattache plus ou moins à ce type d'interprétation.
- une *interprétation religieuse* : les Rouges "représentent" la vie qui renaît, au lendemain du solstice d'hiver; la résurrection de Pitxu "représente" la renaissance du printemps. James Frazer est le grand fondateur de cette tradition interprétative. Elle a été actualisée par Claude Gaignebet (16). Le chapitre 4 ci-après se rattacherait plutôt à ce troisième type d'interprétation.

Mais ce qui importe n'est pas les interprétations imaginées intellectuellement par les acteurs, mais les émotions et les mythes que le jeu même de la mascarade leur permettent de vivre. Tout se passe comme si le *signifié* des personnages et des jeux n'avaient qu'une importance secondaire : seul compte le *signifiant*, c'est à dire les outils que la mascarade offre aux acteurs et aux spectateurs pour dégager à chaque fois de nouvelles significations. Ces significations sont présentes. C'est ce que révèle l'analyse de la mascarade de 1982.

En ce sens, notre expérience de la mascarade rejoint entièrement l'intuition de J.M. Guilcher: "Quelle qu'ait été au départ la raison d'être de ces cortèges aucune de celles que les folkloristes nous proposent n'a pu assurer la continuité de la tradition jusqu'à nous. Il est clair que si la mascarade est demeurée vivante c'est que chaque génération à son tour y a trouvé des satisfactions accordées à la psychologie de son temps. Les modifications plus ou moins récentes dont nous avons rappelé l'importance sont précisément la preuve d'une veine toujours créatrice, en même temps que le moyen de réadapter la tradition aux besoins de temps nouveaux. Toute explication est insuffisante qui ne s'intéresse qu'aux racines historiques et néglige le sens présent de la coutume" (17).

La défense de l'intérêt public de la Soule contre les notables

Le conflit entre Rouges et Noirs, qui joue un rôle si important dans l'interprétation sociologique de Georges Hérelle, n'en joue guère, à première vue, dans l'esprit des acteurs de 1982. "L'opposition entre Rouges et Noirs, dit le *buhame jaun* (Dominique Agergaray), on s'en fout. Je ne m'en suis pas du tout servi dans mon sermon. Elle avait peut être une signification dans le temps, malheureusement on ne l'a pas connue, et maintenant je ne vois aucune raison d'entretenir un conflit entre Rouges et Noirs alors qu'on ne sait pas pourquoi il existerait".

Le *kauter gehien* (Jean-Jacques Etcheberry, dit "Llargo", car il est de haute taille) a une position plus complexe. Lui aussi, au départ, ne voit pas l'intérêt du conflit entre Rouges et Noirs. Mais il leur attribue un sens : "les Rouges, c'est la Noblesse. Les danseurs sont une image de la Soule, par eux-mêmes... Les Noirs, c'est des étrangers, et en même temps ils ont plus de rapports avec les gens du peuple nés ici que le noble. Ce sont les plus pauvres. À travers ces personnages Noirs, il y a un raisonnement de la populace....Il y a un conflit interne parmi les Noirs entre patrons et ouvriers, entre maîtres et valets; mais, au delà, ce groupe tout entier défie les Rouges. Ce sont deux grands clans qui s'affrontent... "

Ces significations sont vécues, et non théorisées, par les jeunes. C'est ce vécu qui, ici, nous importe. On pourrait leur objecter bien des arguments rationnels, mais on serait à côté de la plaque. Il y a une contradiction majeure dans le discours de Llargo : d'un côté, il admet que les Rouges représentent toute la Soule, et les Noirs les étrangers; mais il ne peut s'empêcher d'établir une équivalence : Rouges = Riches et Puissants; Noirs = Pauvres et Humbles. Et lui, Llargo, s'identifie spontanément au peuple contre les Notables et se sert du personnage du *kauter gehien* pour porter la parole du peuple contre les notables. Il se sent à l'aise dans ce rôle parce qu'il aime à le jouer dans la vie réelle.

Il faut bien voir le mécanisme : Llargo n'a pas construit son rôle à partir d'un personnage pré-fabriqué dont on a pu lui dire ce qu'il représentait en théorie; il a senti intensément un rôle auquel il s'identifiait, il a construit un personnage entièrement nouveau, très différent de celui que Charlus lui avait fait jouer en 1977; et l'interprétation officielle du personnage du *kauter gehien* est seconde par rapport à son interprétation personnelle, vécue, celle où il se sent à l'aise, celle qui lui permet de prendre la parole non pour jouer un rôle ancien, mais pour parler au peuple souletin de 1982, ici et maintenant. Son sermon est truffé d'allusions aux attitudes des notables, contre lesquels il provoque le rire du peuple.

La partie commune de son prêche s'intéresse à tous les aspects de la vie souletine. Par exemple, la vieille industrie rurale de Mauléon, la sandale, est en crise. Or le principal industriel de Mauléon, Charles Etxandy, a dû importer des espadrilles chinoises bas de gamme, car l'industrie mauléonnaise n'est pas arrivée à freiner les importations. On l'a découvert en Soule et on s'en est indigné.

Meza denboran othoitz egin dugu Xiberotarrentzat :
«Santa Bottin, Santa Brodakin, Santa Espartin,
Othoitz egizie guretzat !
Santa Etxandy Charles
Orhit zite gure musez
Ez sobera pentsa Xinuasez
Orhit zite Xiberotarrez !»

Au moment de la messe nous avons prié pour les Souletins [il psalmodie] :
«Sainte Bottine, Saint Brodequin et Sainte Espadrille
Priez pour nous !
Saint Etxandy Charles
Souvenez-vous de nos bourses
Ne pensez pas trop aux Chinois
Souvenez-vous des Souletins»
(Pitxu alors chante à tue-tête : «A-men !»)

Plus loin il se moque des deux principaux notables de la Soule : le Président du Conseil général, président du syndicat de Soule (chargé de gérer les domaines collectifs), est barbu; le député Michel Inchauspe, qui se trouve être Bas-navarrais, est banquier; il se moque d'eux sur un air traditionnel connu de tous :

Intxauspeko seme deputatia
Goizian goizik intreska jualia, intreska juailia
Nigarretan, nigarretan, helzten dade bankala
Bizardüna kontsolatzailia, kontsolatzailia (18)

Le fils Intxauspe est député
De bon matin va chercher ses intérêts
C'est en pleurs, en pleurs, qu'il arrive à la banque
Le Barbu le console, le console

Le même processus est à l'oeuvre dans la démarche de Dominique Agergaray, le seigneur des bohémiens. Il sait que c'est un personnage étranger, non basque, qui vient d'ailleurs, méprisé de tout temps par la bonne société souletine. Il s'identifie à lui pour interpeller les Notables, l'establishment souletin, au nom de la tradition souletine elle-même. "Si je voulais réactualiser le sermon, c'était pour remuer les gens. Autrefois, un jour par an, on accordait aux gens qui faisaient la mascarade le droit de baver sur les notables en place. Cette remise en cause du pouvoir, on ne le ressentait plus du tout en Soule. Personne ne se sentait plus visé. Pour moi, c'était le principal but de la mascarade : remuer les gens en blessant les notables, ceux qui ont le pouvoir. La mascarade ne touchait plus personne, c'était devenu purement du folklore. Ça ne faisait aucun mal. Les choses dites ne touchaient plus personne parce que c'était toujours le même sermon. J'ai donc changé le sermon. Mais j'ai gardé une certaine conception des *buhame*, leurs traits caractéristiques : on est crasseux, voleurs, paresseux, on essaye d'avoir une femme mais tous la veulent. Mais surtout, ce qui est pour moi primordial : l'attaque aux gens. Nous en tant que Basques on est très minoritaires; on nous considère comme des crasseux, etc. Moi, je m'imaginais très bien un Basque, mais dans la peau d'un bohémien. Je me sentais très très bien dans mon rôle de buhame....Si j'ai habité cette peau de buhame, c'est en tant qu'abertzale"

Dominique est parfaitement à l'aise dans sa peau de bohémien, de marginal, de hors-la-loi, pour mieux faire ressortir la trahison par les gens en place de leur responsabilité fondamentale vis à vis du peuple. Son invention propre du discours commun à tous les villages, qui dépasse largement la critique politique ou sociale, n'en est que plus pertinente. Nous en reparlerons dans la partie suivante. Mais la partie du discours la plus acérée politiquement est la partie propre à chaque village, par laquelle il commence son sermon.

Ce que nous avons dit suffit à montrer que les deux "prêcheurs", le *kauter gehien* et le *buhame jaun*, disent à chaque village son fait, c'est à dire qu'il le jugent **du point de vue d'une sorte d'intérêt public de toute la Soule** tels que eux, les jeunes, se le représentent. Ces jeunes sont des *abertzale*, des patriotes; ils appartiennent de coeur au "mouvement basque", c'est à dire à ce courant issu du nationalisme dont nous avons parlé dans le chapitre 2. Il ne sont pas d'accord avec la manière dont les notables politiques, qu'ils soient de droite ou de gauche, gèrent les intérêts de la Soule, et ils le disent clairement au sein même de la mascarade. Mais ils le disent dans les formes voulues par la tradition : sur le mode de la dérision, du rire, de la farce, de l'inversion des rôles. En se coulant ainsi dans la tradition culturelle, c'est à dire dans la forme de communication sociale acceptée par tous, jeunes et vieux, droite et gauche, *abertzale* et "anti-basques", ils sont sûrs de pouvoir dire ce qu'ils ont à dire et d'être entendus par le village assemblé, le temps d'un après-midi. Ce point nous renvoie au problème de savoir comment la mascarade est reçue, et comment les prêches sont entendus : c'est le problème de la réception.

3. La réception

L'aire de réception est la Soule toute entière, et seulement la Soule.

L'émulation dansante entre les villages

L'aspect d'échange et d'émulation entre les villages a été parfaitement mis en évidence par Jean-Michel Guilcher : "La représentation proprement dite n'est qu'un élément dans un ensemble qui en comporte plusieurs tout aussi fondamentaux. La mascarade est un spectacle, sans doute, mais elle est bien davantage. Elle est la forme et l'occasion d'un échange de bons - parfois de mauvais- procédés entre les petites communautés appartenant à une même subdivision de la vallée. L'équipe de brillants danseurs qu'un village a formée avec tant de soins, il ne la réserve pas à son usage. Il l'adresse à ses voisins qui, leur tour venu, lui en retourneront une toute semblable... La mascarade apparaît ainsi comme un grand jeu, soumis à une règle librement consentie, étendu sur une journée entière, ayant pour cadre tout l'espace villageois, pour protagonistes toute la population d'un village, et toute la jeunesse d'un autre. Elle a la gratuité d'un jeu. Elle en a aussi le sérieux, la solennité, la tension, et le pouvoir de déchaîner l'enthousiasme. Ce qui est en cause n'est pas l'avantage matériel mais le prestige (Chaho disait "la gloire"). Il y va de l'honneur du danseur, et inséparablement de l'honneur de son groupe. Il faut tenir, et même il faut briller, jusqu'à l'extrême limite des forces, et quoi qu'il puisse en coûter". Par la vertu de la règle, l'affrontement tourne au plaisir. Une forme heureuse endigue et canalise les passions, transpose au plan de l'art les conflits en puissance, donne carrière à l'émotion sans risques graves pour l'ordre social" (19).

JM Guilcher a décrit les parcours entre villages, et il n'y a pas lieu d'y revenir (20). Les informations que nous avons recueillies recoupent en gros les siennes pour ce qui concerne les mascarades d'après la guerre, avant le grand *hutsunia*. Par exemple, explique le vieux Chilope, *khürütxatzen ginen herrik*, nous nous croisions entre villages. Un autre témoin, Jakes Larrondo, raconte que la mascarade d'Ordiarp en 1949 commençait par les "petits villages" de l'entourage, ceux qui n'avaient une grande réputation de danse, de façon à roder l'équipe des jeunes et se préparer à la véritable épreuve : danser devant les "grands villages", voisins ou pas, comme Aussurucq, Alçay, Barcus, etc.

Voici le grand changement par rapport à l'époque dont témoigne le livre de Jean-Michel Guilcher : à cause de la révolution des communications, la mascarade n'est plus limitée aux villages environnants et parcours *toute* la Soule. Elle en fait même trop : en 1977 la mascarade a parcouru 32 villages, les jeunes en avaient assez.

La danse continue à unifier la Soule, mais à travers une émulation entre les villages. Autrefois (jusque dans les années 1950), les principaux danseurs de chaque village se retrouvaient chaque jeudi gras à Tardets pour un concours appelé *primaka*. Un jury décernait des points et proclamait vainqueur un village. Beaucoup de Souletins désapprouvent le *primaka*, mais l'exemple des points décernés par le jury des championnats de patinage artistique a donné l'idée à Jakes Larrondo de renouveler la technique du *primaka* en affinant la grille de notation : "Autrefois, l'esprit de clocher était trop aigu dans les primaka; mais il faut quand même un classement pour stimuler les danseurs. Il faut établir une série de critères selon la difficulté de chaque point et de chaque danse, et un certain nombre de points à connaître impérativement... Je n'attribuerais pas la prime à la personne, mais aux jambes qui ont donné le point".

Comment les villages écoutaient les sermons

Le système des relations entre les villages apparaît très vivant dans les sermons, dans les parties spécifiques à chaque village. Les deux principaux "prêcheurs" ont senti toute l'importance de s'adresser directement aux gens du village pour leur parler de leur village, et de ne pas se contenter de critiques générales.

Dominique Agergaray, le *buhame jaun*, distribuait à chaque villages louanges et

blâmes. Dans nombre de ses discours particuliers à chaque village, apparaît une approbation de ce village lorsqu'il continue la tradition (usantxa zaharra), et une critique de ce village lorsqu'il l'abandonne. Par exemple, à Pagolle :

Xiberoko xoko huntan beitüzie berthütia
Uskaldün usaintxa zaharren begiratzekua
Ta ahalaz frantses gaizen saihets üztekua

dans ce coin de la Soule vous avez la vertu
de conserver les anciennes traditions basques
et de laisser de côté autant que possible les choses françaises

A Alçay :
Herri huntan zinden lehen oro dantzari eta kantari
Orai aldiz hüllan oro pintukari eta asekari...
Ez dadin izan egün batez ibar esküina pikarrai
eta bizi dadin bethi Altzai !

Dans ce village vous étiez autrefois tous danseurs et chanteurs
Aujourd'hui au contraire par ici tous buveurs et noceurs...
Espérons que la rive droite (la région d'Alçay) ne soit pas un jour désertée
et qu'Alçay vive toujours !

Nous pourrions multiplier les exemples tirés de la seule mascarade de 1982, on pourra s'en rendre compte dans la publication finale. Mais nous devons insister sur un point fondamental dans l'élaboration même des sermons : c'est qu'ils sont faits pour *être entendus* dans toute la force du terme. Nous avons cité Dominique Agergaray : pour sortir de l'ornière d'une tradition figée où les sermons n'intéressent plus personne, il fallait innover et parler aux gens de leurs propres affaires, c'est à dire, notamment, des affaires du village, ou du village dans son ensemble par rapport aux problèmes fondamentaux de la Soule : crise économique, disparition progressive des traditions, désertion de la montagne.

Mais il voulait être entendu et faisait à chaque fois la surprise, se gardant bien de dévoiler, même à ses camarades, le contenu du sermon qu'il comptait faire pour le prochain village. "J'improvisais sur le champ ce qui était propre au village. Je réfléchissais à l'avance, mais je n'arrivais pas à composer. Il fallait que je me concentre sur le moment, et je le faisais toujours sur le tas". Tout se passe comme si le seul fait d'être parmi les gens du village, de sentir leurs vibrations, inspirait à Dominique ce qu'il fallait leur dire. "On a été beaucoup plus écoutés. Dans les villages puristes genre Barcus, Aussurucq ou Alçay, qui regardent tout le temps si tu danses bien ou si tu as une voix qui prononce bien, là, on écoutait plutôt le contenu de ce qu'on disait. Dès le début, ils se sont rendu compte qu'il y avait quelque chose de neuf. Il est rare qu'on ait bavardé pendant qu'on disait notre sermon. Si ceux qui connaissaient la mascarade avaient entendu le début de l'éternel sermon, je suis sûr qu'ils n'auraient pas du tout fait attention à tout ce qui se dit après. Mais comme dès le début nous parlions des problèmes du village, ils écoutaient tout de bout en bout. Ils appréciaient ou ils n'appréciaient pas, mais ils écoutaient. Et ça, ça a son importance".

Llargo renchérit : "dans mon *pherediku* je parle de faits précis qui se sont passés ici. C'est pas des trucs qui se passent à la télé. C'est pour ça que les gens ouvrent leurs esgourdes ! Cette année les gens étaient beaucoup plus attentifs qu'en 1977 : c'est donc que ça les touchait davantage. Dès que les gens entendent parler de leur village, hop ! Ils ferment automatiquement leur gueule, parce qu'autrement tu as un brouhaha, et ce n'est pas facile de parler. Tout le monde écoute parce que les gens veulent savoir ce que, venant de l'extérieur, nous allons dire sur leur village".

Tout naturellement Llargo retrouve les traces d'une tradition propre à la société rurale, où chaque village porte une sorte de surnom. Et Llargo dit par exemple d'Aussurucq, le village voisin d'Ordiarp, haut lieu de la danse et de la mascarade : *Il faut changer tout, bena halerik ere heben baratüko dira oro eskalampu,* mais cependant

ici tous resteront des sabots" (lourds comme des sabots) (21), formule à rapprocher du proverbe rapporté par Julien Vinson en 1883 : *Eskalampu handiak Altzurukuko*, "de gros sabots ceux d'Aussurucq" (22). A propos des Bordelais auxquels l'ancien maire de Larrau et l'actuel syndicat de Soule louent trop bon marché les domaines de chasse à la palombe, Llargo dit :

Desegin nahi dutie gure gaizak
bena nagusituko dira Uskaldunak

ils veulent détruire nos affaires,
mais les Basques en seront les maîtres"

L'*andere*, Christine Bederacatz, confirme : "on voyait les gens pendant les sermons, ils tendaient l'oreille, et tout d'un coup ils éclataient de rire. Leur visage s'éclairait au bon moment"(23).

La mascarade, une medium populaire de toute la Soule

La mascarade n'est pas seulement un spectacle que n'importe qui peut regarder. C'est vraiment une institution de communication de toute la Soule., un "moyen de communion". En témoigne le fait que les membres du village invitant peuvent intervenir dans la mascarade invitée.

Ils peuvent y entrer par la danse : si le village invitant est un village de danseurs, ceux-ci donnent la réplique aux danseurs invités. Ils le font à chaque barricade. "Autrefois, explique Larrondo, c'était tout le village qui faisait la mascarade. Elle était reçue comme maintenant dans le village, mais uniquement sur la place. Tout se faisait là : l'accueil, le repas... Tout le monde y assistait". Marcel, le Jaun de 1982 : "la tradition veut que les *aitzindari* du village invitant donnent le point aux invités. Quand on a donné la mascarade à Aussurucq ou à Barcus, les *aitzindari* de là bas se sont habillés et nous ont reçu en dansant".

Ils peuvent entrer aussi dans la danse en rond : quand la mascarade danse le *brale*, elle invite les jeunes filles du public. Et surtout à la fin de la mascarade, tout le village, jeunes et vieux, s'associe aux acteurs pour danser *moneiñak* sur la place.

Enfin, le repas du midi est un important moyen de communication. De tout temps, explique le vieux Chilope, on nous offrait à boire et à manger, *irabazten, ez ebasten*, on le gagnait, on ne le volait pas. C'est le rôle du Jaun d'organiser les invitations. Celui de 1982, Marcel, dit : "quand on est invité, le village qui nous reçoit nous fait manger. Dans la plupart des villages ont a mangé dans les maisons. Par exemple à Aussurucq c'est le maire qui m'a invité, moi le Jaun. Jaun-anderea sont invités par le maire, Laborari-laborarisa par l'adjoint au maire... Et puis ce n'est pas un repas ordinaire, c'est un repas de fête. On nous a toujours très bien reçus. Certains villages, par exemple Barcus, nous ont fait manger au restaurant, sans doute pour ne pas faire de jaloux, parce que tout le monde aurait voulu nous inviter".

Enfin, les gens du village invitant participent à la mascarade par l'écoute attentive des sermons. Mieux, ils y participent parfois. A Aussurucq, le *buhame jaun* interpella un habitant d'Aussurucq réputé pour ses positions anti-basques. "J'avais fait un "commandement" spécial en son honneur en faisant un jeu de mots sur son nom. Il s'appelait Jüje (=Joseph) Arretx et j'avais dit : *arhextatuko dugu Jüje gure jüdikatzailea*, nous arrêterons Joseph notre détracteur, notre critique. Tout le monde avait compris le jeu de mots, et suite à ça il m'a balancé quelque chose du tac au tac, et j'avais répondu aussitôt de la même manière... Et quand j'avais fait mon sermon sur Alçay, Garat (le tabalari de la mascarade, habitant d'Alçay) m'avait dit tout fort : *«Oihe ! Egia erran duk*, tu as dit la vérité !» tout fort pour que tout le monde entende, et il s'était mis à rigoler". Le rôle de "prêcheur" est difficile à tenir, car il ne suffit pas d'apprendre un texte, il faut être présent à 100 % , percevoir le public et être capable d'improviser comme un pertsulari. André Chilope lui-même, qui n'aime guère les Noirs, le reconnaît: pour être un bon *kauter gehien* il faut être *erdi-koblakari*, à moitié improvisateur.

L'experience du *kauter gehien* est analogue. "Il y a beaucoup de gens qui etaient d'accord avec ce que je disais. Après les discours, beaucoup de vieux me venaient ; "*Ah! Egia ederrik igorri dük* tu as envoyé une belle vérité!". Tu as des gens qui regardent, d'autres qui sourient : t'as trouvé la cible. Je me sentais soutenu par le public, ça c'est très important, même s'ils ne m'approuvaient pas toujours. Ça faisait plaisir de voir les gens réagir".

"Il y a un aspect populaire de la mascarade, poursuit Llargo, qui ressort par rapport au personnage de Kabanna (24) dans la vie active, normale. Les gens : «*To !* (= Tiens !), c'est celui qui faisait Kabanna dans la mascarade !», ils te reconnaissent vite parce qu'ils t'ont regardé, ils ont écouté; ils ne l'ont pas subie, la mascarade ! Tu fais beaucoup de connaissances en allant dans les villages". Christine a eu la même expérience après la pastorale de 1980 : "on se voit d'une autre manière qu'avant, les gens, les vieux et les jeunes. tu n'es plus la petite Etchart ou la petite Bedecaratz, on parle autrement avec les gens, on a des relations plus chaleureuses entre jeunes et vieux. Avant on leur disait à peine bonjour en passant, maintenant on s'arrête, on discute avec eux. C'est parti de cette pastorale". Son amie Mado renchérit : "avant, tu n'existais pas, tu étais la petite X, maintenant que tu as joué un rôle, tu existes pour les anciens".

La communication ne fonctionne plus dès qu'elle est exportée hors de Soule, fût-ce dans la province voisine de Basse-Navarre. D'abord, le dialecte n'est pas le même, et les spectateurs bas-navarrais ont du mal à suivre. Ensuite, les sermons ne peuvent s'adresser aux villages des autres provinces. Les jeunes acteurs d'Ordiarp n'étaient plus dans leur milieu, qu'auraient-ils pu leur dire ? Arrachée à son milieu naturel, la mascarade se ternit d'un coup, tel un galet brillant qu'on sort de la mer où il resplendissait. Pour être vivante, la mascarade doit être branchée sur son milieu; elle est un outil de communication; hors de ce milieu, elle devient un spectacle, une oeuvre morte. Les jeunes acteurs d'Ordiarp l'ont bien senti. Marcel, le *jaun* : "une mascarade, ça ne se déplace pas en dehors de la Soule. Sortie du contexte de la Soule, ce n'est pas du tout ça. On a joué à Bilbao comme on aurait joué sur une scène, c'était nul. Une mascarade, ça se fait au milieu des gens, c'est un truc populaire". Marcel Lerdou, l'ancien auquel s'étaient adressés les jeunes de la mascarade d'Esquiule en 1983 · "quand nous avons fait la mascarade à Ordiarp, il y a bien la moitié des gens qui venaient de l'autre côté [de la frontière, des provinces du Pays Basque espagnol]. Ils ne nous comprennent pas facilement". Lorsque tombe la communication langagière, il ne reste plus que la danse qui, elle, est exportable.

Cette communication entre les habitants de la communauté souletine, qui se réalise à travers le parcours entre les villages, est donc fondamentale. C'est la fonction première de la mascarade. C'est dire à quel point cette mascarade est une institution propre à toute la Soule, non seulement du point de vue de sa différence d'avec les autres provinces basques, mais aussi du point de vue de la communication interne.

Nous confirmons pour conclure ce que nous écrivions dans notre projet de recherche : le conflit et la division animent la mascarade de part en part, mais dès lors qu'on critique à l'intérieur de la mascarade, institution publique, populaire et respectée, on manifeste qu'on est au fond du même peuple que ceux qu'on critique. Quand on a vraiment rompu, on n'éprouve pas le besoin de venir le proclamer sur la scène publique. N'y a-t-il pas là, peut-être à l'insu des acteurs, et en dépit de la charge agressive de leur critique - ou, mieux, *en raison même* de cette charge, une sorte de communauté secrète? En d'autres termes, le conflit, ainsi institutionnalisé, n'est-il pas le signe de l'existence effective d'une communauté plus forte que les déchirements ? Quand une communauté meurt et que ses éléments se diluent dans un ensemble plus vaste, ses membres n'ont plus rien à se dire parce qu'ils n'ont plus de lieu pour le dire. La mascarade est donc l'une des institutions régulatives des conflits de la société souletine. Son existence serait inhérente à cette société; voilà pourquoi elle est beaucoup plus qu'une relique morte qu'on conserve pieusement.

Chapitre 4
L'inversion du monde

La mascarade est beaucoup plus qu'une critique des notables, beaucoup plus que le véhicule des aspirations des jeunes *abertzale* des villages souletins. Elle évoque un problème existentiel : l'identification de l'être humain à des rôles sociaux. Elle met en scène une inversion de l'ordre des choses. Elle révèle une partie de notre inconscient, celle que nous avons refoulée pour accéder à la civilisation.

Son contenu se rattache donc aux coutumes les plus anciennes et les plus fondamentales de l'espèce humaine, que certains chercheurs ont mis à jour. Nous pensons, pour la période contemporaine, à Georges Dumézil, à Edmund Leach, à Claude Gaignebet et à Julio-Caro Baroja (1).

Conformément à notre règle, nous n'entrerons pas pour l'instant dans une présentation et une discussion des différentes interprétations de la mascarade. Nous ne sommes pas convaincus qu'il n'y ait qu'une seule interprétation. Contenu social, littéraire, politique, historique et "religieux" ne sont pas incompatibles. Le présent rapport met en valeur les contenus sociaux et politiques, voire économiques. Mais, si nous sommes fidèles à notre intuition de départ, à savoir qu'il faut considérer la mascarade comme un fait social total, nous ne pouvons pas ne pas y rencontrer un contenu "à plus haut sens". Nous voudrions donner ici un aperçu de cette dimension cachée de la mascarade, et que seule fournit une analyse des discours. Cette dimension, que nous renonçons pour l'instant à comparer avec des recherches parallèles, permet d'éviter de nous enfermer dans une interprétation purement sociologique de la mascarade.

La mascarade est une véritable littérature populaire

Jusqu'ici, les chercheurs n'ont jamais analysé les énoncés des acteurs. Chaho, Badé, Michel, Salaberry, Hérelle se sont contentés de vagues allusions à leur contenu (2). Jean-Michel Guilcher cite des textes *écrits* qui lui ont été donnés par Etxahun de Trois Villes, ou par Marcelin Heguiaphal de Cheraute. Celui-ci nous a donné son cahier original sur lequel il avait écrit *en langue basque* le texte des *xorrotxak* dont Jean-Michel Guilcher publie la traduction (3).

Pour le *buhame jaun* et le *kauter gehien*, Jean-Michel Guilcher se borne à une brève évocation (pp.641 et 646). Mais, ne l'oublions pas, le but de Jean-Michel Guilcher n'est pas les prêches - il ne parle pas le basque - mais la danse; son ouvrage porte bien le titre de *La tradition de danse*.

Nous avons insisté sur le fait que la mascarade est un outil de communication de toute la Soule, au même titre que la pastorale par exemple. Selon notre hypothèse que la culture est un autre nom de la communication, nous sommes fondés à considérer ce qui se dit dans les mascarades comme un morceau de culture ou de littérature populaire. Mais la trace écrite de cette culture n'est qu'une oeuvre morte; elle ne donne qu'un faible idée de l'intensité de l'évènement réel(dans l'espace et le temps singuliers) où se produit cette oeuvre, de l'atmosphère de communication entre les acteurs et le public.

Un système de valeurs opposées en miroir

Au delà des interprétations conscientes des acteurs, telles que nous avons pu les présenter dans le chapitre 3, le *fait* est que les deux groupes des mascaradeurs symbolisent deux systèmes de valeurs opposées, et c'est cette opposition distinctive que nous voudrions mettre en évidence

Quelle que soit l'interprétation que l'on puisse construire sur la division entre Rouges et Noirs, le fait est que :

- les Rouges (Gorriak) sont bien habillés, dansent admirablement, mais sont totalement muets; certains d'entre eux figurent les maîtres, les Souletins *(Jaun-Andere, Laborari-Laborarisa)*.

- les Noirs (Beltzak, ou Beltzeria, la "Noircerie" sont mal vêtus, parfois de façon grotesque ou burlesque (notamment les *kauterak*); ils sont bavards, braillards, grossiers, obscènes, violents, etc. Ce sont presque tous des étrangers, des gens venus d'ailleurs : auvergnats (chaudronniers ou *kauterak)*, béarnais (hongreurs ou *kherestuak*; dont le jeu se déroule en béarnais et en souletin), *buhamiak* ou bohémiens (même installés en Soule depuis des générations, ils n'en demeurent pas moins des étrangers de l'intérieur, des nomades sédentarisés).

Les Rouges semblent "représenter" l'ordre établi et ses signes distinctifs; les Noirs incarnent un anti-ordre, un anti-monde. Ce contre monde, c'est beaucoup plus qu'une critique de l'ordre social; c'est la matérialisation d'un monde à l'envers qui tourne en dérision le monde normal, le monde "comme il faut". Voici comment, d'après les textes que nous avons pu rassembler, fonctionne en opposition distinctive ce système de valeurs :

***Gorriak*, les Rouges**	***Beltzak*, les Noirs**
Gorreria (inusité), "Rougerie"	Noircerie, gueuserie, pègre, *Beltzeria*
gens d'ici, *hemengoak*	gens d'ailleurs, *kanpokoak*
Souletins, *Xiberrotarrak*	étrangers, non basques, *arotzak*
monde comme il faut, *plantan*	monde "pas comme il faut"
monde à l'endroit	monde à l'envers, contre-monde
ordre des choses, ordre établi	contre-ordre, ordre sens dessus-dessous
bon ordre, *ordre handia*	désordre, révolution
respectueux de la loi, *legetiar*	violeur de la loi, trangresseur d'interdit
moral	immoral, sans vergogne, *ahalkegabe*
acte juste, bien	acte mauvais, péché
religieux	irréligieux, mécréant
sacré	anti-sacré, sacrilège
civilisé, *zibilizatua, jendetua*	**sauvage, *basa***
fin	grossier, *groser, arrunt*
mesuré	démesuré, excessif, monstrueux
propre	sale, disant des cochonneries, *zikiña*
bien habillé, *untsa beztitu*	habillé en haillons, de façon grotesque
bien élevé, voire prude	obscène, scatologique
noble	en bas de l'échelle sociale
sédentaire	nomade, sans feu ni lieu, *arlote*
propriétaire, *etxedun*	sans domicile fixe, *etxegabeko*
riche (le *Jaun* donne du travail)	pauvre, *praube*
métier noble, *laborari*	gagne-petit, petits métiers
vaillant au travail, *prestu, pherestu*	fainéant, gréviste, paresseux, *auher*
pourvu d'une valeur sociale, *balios*	vaurien, sans valeur sociale, *auher*
vivant de son propre travail	vivant du travail d'autrui
productif, *emankor*	improductif, parasite, *lanburdikari*
économe	dépensier, gaspilleur, prodigue
honnête	voleur, *ebasle*
honorable	fourbe, *maltzo*
homme de parole, *plaza gizon*	sans foi ni loi
véridique, loyal, *zintzo*	menteur, *gezurti*
modeste	hâbleur, vantard, *espantu, buhako*
sobre	buveur, noceur, *pintukari, aserik lo*
mangeur modéré	bâfreur, *asekari*
marié, une seule épouse	plusieurs hommes pour 1 femme
fidèle à son épouse	coureur de femmes, *andrekari*

Nous avons souligné en gras ce qui nous paraît être la principale opposition distinctive, celle qui organise tout le système : **civilisation/sauvagerie**. La mascarade met en scène ce conflit.

Notamment dans les prêches, mais pas seulement. On s'est beaucoup interrogé sur la castration du cheval, le *zamari* ou *zamalzain*. Violet Alford, utilisant la grille de lecture de Frazer, a voulu y voir la mise à mort du chef (4). Pourquoi aller chercher si loin ? Pourquoi omettre pour cela la scène du ferrage par les *marexalak ?* La mascarade raconte le ferrage et la castration d'un cheval, un point c'est tout : deux actes par lequel un animal sauvage est dompté, domestiqué, rendu apte à l'utilisation sociale. Il en est affaibli dans un premier temps, puis y trouve une nouvelle vigueur. L'ambiguité du personnage, tantôt homme, *zamalzain*, tantôt bête, *zamari*, est précieuse : elle permet de mettre en scène l'opération complexe et dure par laquelle le sauvage en nous fut un jour civilisé (5).

L'opposition civilisation/sauvagerie est si puissante qu'elle fonctionne encore aujourd'hui, dans l'esprit de ceux-là même qui n'ont d'yeux que pour les Rouges danseurs et qui méprisent les Noirs : l'ancien grand danseur Chilope déclare :

"Aitzindariak hun tutzu, eta Beltzeria zero duzu... Beltzeria tzar hori urdankeria bat duzu. "Sauvage" duzu, basa, basa ! Ertzo, ertzo ! Erdiak bethi aserik tutzu, eta ertzokeria baizik ! Buhamik, bo, bere rola egiten eta hura futitzen duzu. Ezduzu hura delikatu ! Maskarada horietan ere izigarri groser, alimal itsusirik bazuzun"(6).

"Les danseurs sont bons, mais les noirs, c'est zéro...Cette méchante Beltzeria, c'est une cochonnerie, ce sont des sauvages, des idiots, des idiots ! La moitié d'entre eux sont toujours ivres, ce n'est que de l'imbécillité...Le Bohémien, il joue son rôle et s'en fout. Il n'est pas délicat ! Dans ces mascarades il était terriblement grossier, d'une laideur phénoménale".

L'effet de rire

Les Noirs, et surtout les bohémiens, ne critiquent pas l'ordre établi, ils l'ignorent, et présentent à sa place leur ordre. C'est dans cette inversion subreptice, jamais explicitée, mais néanmoins affirmée avec force, que réside le secret du rire qui accompagne leur jeu *(joku)*. Les passages que nous citons ne sont qu'un extrait d'un univers révélé par les prêches du buhame jaun, et dans lequel tout est occasion de présenter comme bien ce qui est mal dans la vie ordinaire. Ce n'est donc pas le contenu explicite du message qui donne au prêche sa force aigüe, mais le contenu implicite.

C'est vrai surtout lorsque le prêche évoque implicitement, par la bande, un événement, un personnage ou un symbole local connu des seuls initiés. C'est un privilège de pouvoir comprendre les allusions du prêche, et cela seul fait du groupe des entendants un groupe spécial, privilégié, par opposition aux étrangers, *manexak*, gens du Sud, ou a fortiori *erdaldunak*, ceux qui ne comprennent pas la langue basque. Exemple: pour déprécier Vignau, marchand de vins de Mauléon, suppléant pour la Soule de Michel Inchauspé, député RPR du Pays Basque intérieur, le buhame jaun ne dit pas noir sur blanc : *ez dugu Vignau maite*, nous n'aimons pas Vignau. Il s'y prend autrement :

Ni niz Barbaillun Sakolazilo
Bi horik Koño de Koño
eta bere anaia Rekoño,
Ardu-xuritegiko semiak
Limonada gabeko arrasemiak
Khurutxatzean dututzie aisa ezagutuko :
eskietan bilho
pantaluak uzkutik zilo
gizon haitiak deputatu-erdi izateko
Maulekua beita horien uduriko
Begiak okher ezinago

Moi, je suis Barbaillun-trou-dans les poches
ces deux-là Con-de-Con
et son frère Recon,
fils de (la maison) Vin-Blanc
et petit-fils de (la maison) Sans-Limonade.
Si vous les rencontrez, vous les reconnaîtrez aisément :
poil dans la main,
trou au cul du pantalon,
hommes excellents pour être député suppléant
car celui de Mauléon leur ressemble,
les yeux on ne peut plus tordus,
semblables au Borgne d'autrefois (7).

La dérision

Les Noirs ne se contentent pas d'illustrer, de représenter le désordre. Ils font comme si leur désordre était l'ordre véritable, et comme si l'ordre établi, auquel les spectateurs sont soumis, était le véritable désordre. Il est remarquable que le monde normal est muet; il ne se défend pas; il ne produit aucun argument pour réfuter les propositions obscènes ou scandaleuses des Noirs. La mascarade n'est pas un tribunal où l'accusé peut se défendre; on le traîne dans la boue, mais on ne lui donne pas la parole; il danse, c'est tout.

Une première approche de cette affirmation apparaît dans le récit du repas monstrueux des bohémiens fait à Banka, en Basse Navarre. Voici d'abord ce qui s'est dit à Aussurucq en 1968 :

Ostatian ginen sartü
Bazkari komendatü
Etxeko andereak ekarri zeikün
Artzar zopa... zer gaiza huna !
Ardi barbaka saltsan
[gatia dobetan]
edarritako aldiz, bohor-ezne territxa ! (8)

Nous entrâmes dans l'auberge
et commandâmes un repas
La maîtresse de maison nous apporta
de la soupe de viande de vieille brebis... quelle bonne chose !
de la viande de mouton en sauce
[du chat en daube]
pour boisson en revanche, une terrine de lait de jument !

Parmi les différentes versions dont nous avons eu connaissance, la plus violemment obscène est celle du prêche prononcé par le buhame jaun de 1977 :

...Heltü ginen Mauleat
Lehenik untsa beztitü ginen ageri dügü[n] bezala
ordre handitan bazkaltü ginen. Jan günian :
Gardü sopa ezti bat, axünez eta basa phiperrez garnitürik
Gero ükhen günian ortolanki egosi
Gathü natüra salsan
antzera thitiki
bohor üzküzilo errakitako
berduratako zuhar ostua entsaladan
Edaritako mando esne territxa (9)

Nous arrivâmes à Mauléon.
Nous commençâmes par bien nous habiller, tel que vous nous voyez.
Nous soupâmes en bon ordre. Nous mangeâmes
une douce soupe de chardon garnie d'orties et de piments sauvages.
Ensuite nous eûmes du bouilli d'ortolan,
de la vulve de chatte en sauce,
des mamelles d'oie,
pour rôti du cul de jument,
pour verdure des feuilles de tussilage en salade,
et pour boisson une terrine de lait de mule

On notera l'opposition calculée entre le bon ordre, *ordre handitan*, qui préside à la forme extérieure du repas (nous nous montrâmes bien vêtus, *untsa beztitu ageri dügu)* et le caractère non seulement obscène, mais sauvage du repas : il est garni non pas de piment, mais de piment sauvage, *basa pipherra*; la vulve de la chatte est désignée par le mot *natüra*, comme on dit en français les parties naturelles.

Le pet monstrueux, inversion du souffle de vie

Le repas tourne mal et finit par un pet monstrueux. Ce pet est le signe le plus certain qu'il s'agit bien d'une tradition de carnaval. Voici comment ce pet entrait dans le prêche traditionnel en Soule : après avoir soupé dans le village Bas-Navarrais de Banka, le chef des bohémiens demande le compte à l'hôtelière, qui répond : un demi réal, *real baten erdia*. Le buhame jaun s'indigne :

- Ezdizü ez balio pil baten erdia !
Ostiko batez jauzarazten düt ostatia
Eta bai ene zangoko ehia
üsker batez ikharazten dit Bidarraiko herria
eta bai Elizondo güzia ! (10)

- Un demi réal ? Ça ne vaut pas un demi-sou !
D'un coup de pied je fais sauter l'auberge
et en même temps mon doigt de pied.
D'un pet je fais trembler le village de Bidarray et tout Elizondo !

Banka se trouve au fond de la vallée des Aldudes; Bidarray à un dizaine de kilomètres en aval de la vallée de la Nive; Elizondo à quelques kilomètres, de l'autre côté de la frontière, au delà du col d'Ispéguy...C'est dire l'énormité monstrueuse du pet. Nous devinons une dimension plus profonde de la mascarade : au delà de la grossièreté de l'acte, une sorte d'inversion du grand souffle de vie qui est l'âme du monde.

La contre-loi des bohémiens

Ayant bien posé leur système de valeurs, les bohémiens l'érigent en système officiel. Ils jugent les valeurs établies à l'aune de leurs valeurs à eux. Celles-ci sont d'ailleurs le reflet inversé des valeurs officielles. Cette opération passe par la promulgation d'une anti-loi.

Les règles du désordre Noir sont en effet promulguées à la manière des 10 commandements divins, *manhu, manhamentü*. Le buhame jaun se présente comme l'instaurateur d'une loi; et c'est pourquoi dans d'anciens prêches il racontait comment il avait été élu roi par l'assemblée des bohémiens : parodie et dérision de la souveraineté officielle. Le buhame jaun d'Aussurucq en 1968 déclare :

Ukhen dut uhuinguako eta asekako medalla
Auherkeriako eta andrekako khurutxia
Ni niz horien erregia
Baratxegarai buhamia ! (11)

J'ai eu la médaille du vol et de l'ivrognerie
La croix de la paresse et de la course aux femmes
Moi je suis leur roi
Baratxegaray le Bohémien !

Le buhame jaun d'Ordiarp en 1977 promulgue 4 articles de loi :

Ordian egin gunian gure legea.
1° Huna lehen artikulia
Atsolutoki defendu lanian aritzea
eta nobliakin ezkuntzia
2° Gaizki goititurik diren gaizen ez hartzea
pheziegi ezbadie
3° Borda hutsetan deuseren ez hartzea
4° Artetarik emaiten dut ordria oillaltegien bisitatzea
Ezdugu etsairik hedexuriak baizik ! (12)

Alors nous fîmes notre loi.
1° en voici le premier article :
Il est absolument défendu de travailler
et de se marier avec une noble
2° de ne pas prendre les choses mal rangées
sauf si elles sont trop lourdes
3°de ne rien prendre dans les maisons vides
4° de temps en temps je donne l'ordre de visiter les poulaillers
car seuls les gendarmes sont nos ennemis

Plus fort encore est le prêche *réinventé* par Dominique Agergaray en 1982 (13):

Urdiñarberat heltu aitzin
gure manhamentiak guntian egin
huna zer zien barnin :
1° Lana borthala presentatzen den aldi oroz, tiro bat thira
2° Atsolutoki defendu gaiza hartzia...nun ez diren bestenak
3° Goiz arrats erremestiatuko bere lagunguarentako Jinko huna,
eguerditan ere...aizina balinbada
4° Jaterat eman nahi ez dianari, mihia thiratuko
Burrat bat eskentzen ezdianari, bi muthurreko
5° Ez dutugu sobera khakeginaraziko hedexuriak
mundu huntako nutre paregabiak
bena halarik ere artetarik gure adixkidiak
biltzen beigutie larrazkenetan goxoki igaraiteko gisan negiak
6° Ber aphezari ez dugu hamar oilasko beno haboro hartuko
ez balinbadu deus ere ikhusten, indar baten egitia libro
7° Aizoko etxetan, khumitia ukhen onduan, eijerki sarthuko borthatik
Nihur ere ez delarik, ixil ixilik leihotik
8° Etxe horietan xaiko bortharik zabaltuko ez dugu
Aski ardu kaminetian atzamaiten badugu
9° Igaranen gira ostatietan zorren phakatzerat urtian hiruetan
ez badugu phuntu horietan aski sos gure sakoletan
Junen gira Jaun Meraren gana plantan
Herriko musatik phaka dezan (14)

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° Absolument défendu de prendre une 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° A celui qui ne veut pas donner à manger, tu tireras la langue
à celui qui ne veut pas offrir un coup à boire, deux coups de poing
5° Nous ne ferons pas trop chier les gendarmes
Nullités sans pareilles en ce monde
Mais pourtant parfois 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
8° Dans ces maisons nous n'ouvrirons pas la porte du cellier
Si nous trouvons assez de vin dans les armoires
9° Nous passerons trois fois par an dans les bistrots pour payer nos dettes
Si à ce moment là nous n'avons pas assez d'argent dans nos poches
Nous irons voir Monsieur le Maire, dans une attitude convenable,
Pour qu'il les paye avec la caisse de la commune

Nous rencontrerons plus loin le 10° commandement.

La loi des bohémiens se présente comme l'exact inverse de la loi normale. La loi bohémienne interdit de faire ce que la loi normale commande, et rend nécessaire d'accomplir ce qu'elle interdit.

L'anti-sacré, un plus haut sacré

Mais cette érection de la loi de se fait pas en opposition, en contradiction explicite avec la loi normale. Le sermon du Buhame crée un univers imaginaire dans lequel le désordre apparaît comme l'ordre normal, et l'ordre normal comme un insupportable désordre. Le bohémien fait comme si son propre désordre était le bon ordre; et critique avec violence l'ordre établi comme une subversion de l'ordre bohémien devenu bon ordre. Il renvoie aux gens bien pensants les critiques et le mépris que ceux-ci lui adressent dans la vie ordinaire.

Il s'agit donc de beaucoup plus qu'une critique sociale du type de celle que nous avons analysée dans le chapitre 3, et qui apparaît surtout dans la première partie du prêche adressée à chaque village. Il s'agit ici bel et bien d'une inversion du monde : *mépriser*: offenser ce à quoi les gens normaux accordent le maximum de prix, ce qu'ils considèrent comme sacré. Le sacrilège est l'essence même de cette inversion. Dieu et les prêtres sont visés par la bande.

Mais la véritable dérision du sacré est implicite, je ne suis même pas sûr qu'elle soit consciente : elle consiste pour le buhame jaun à se placer lui, le symbole du désordre, de la sauvagerie et de l'immorale, à la place même de Dieu lorsqu'il transmet à Moïse les dix commandements. C'est ce qui lui donne la force de tourner en dérision ceux qui vivent conformément aux règles du bon ordre. C'est aussi ce qui lui donne la position subjective d'où il peut descendre d'un étage et procéder à la critique sociale et politique qui fait l'objet du chapitre 3.

En 1982 le *kauter gehien* se coule spontanément dans cet esprit, sans qu'aucun texte lui ait été fourni par la tradition. La critique de Charles Etchandy prend la forme d'une prière collective chantée (ci-dessus p.50). A Larrau, il introduit son prêche par une annonce : "Evangile selon Saint LLargo" et n'hésite pas à épingler le curé d'Aussurucq qui s'est permis de critiquer la mascarade dans un journal paroissial de la Soule. A Pagolle, village qui prépare une pastorale (théâtre populaire d'origine religieuse), il commence son prêche en improvisant sur l'air traditionnel des pastorales :

Pipiplin papaplan !
Bi zankuak batetan !
Ez diat sekulan ikusi
Hainbeste astapito herrokan !

Pipiplin papaplan
Ensemble les deux jambes !
Je n'ai jamais vu
autant de connards en rang ! [mot à mot : "autant de bites d'ânes", injure grossière]

Voici comment le *buhame jaun* de 1982 terminait son prêche (le 10° commandement, qui en fait n'en est pas un) :

10° Eskerrik hanitx behatu zidielakotz
zeren gure beharra beituzie egun oroz
Badateke buhame mundia mundu deno
eta ez balinbazide gurekin ados
urgullutsu, auher, aserik loz,
uzker handi bat dereiziegu zier oroer
Gure ahal oroz
Biba buhamiak ! (15)

10° Merci de nous avoir écoutés
Car vous avez tous les jours besoin de nous
Il y aura le bohémien tant que le monde sera monde
Et si vous n'êtes pas d'accord avec nous,
Orgueilleux, paresseux, ivrognes [que vous êtes]
Nous vous donnons un grand pet à vous tous, de toutes nos forces !
Vive les bohémiens !

Ces derniers versets furent déclamés par Dominique Agergaray avec le maximum de vigueur et de conviction. L'offense de la morale et de l'ordre établi ne se fait pas du tout timidement. Les bohémiens n'éprouvent jamais la moindre honte ni le moindre regret pour leurs actes monstreux au regard de la morale. Ils affirment publiquement leur "immorale" présentée comme la meilleure morale, leur désordre considéré naturellement comme le vrai bon ordre. On comprend que l'Eglise n'ait jamais beaucoup apprécié cette tradition ancienne dont on retrouve la trace dans le monde indeuropéen ! (16)

Il n'est pas interdit de penser que **cette dérision du sacré est une fonction elle-même sacrée.**

Annexes, notes et cartes

Annexe 1 : Pays et cantons basques..... 55
Annexe 2 : Le dépeuplement de la Soule en 10 tableaux..... 57
Annexe 3 : Crise de la culture souletine..... 81
Annexe 4 : La mascarade selon Philippe Veyrin..... 87
Annexe 5 : Qui joue quoi en 1982 ?..... 89
Annexe 6 : Lexique basque-français..... 91

Notes du chapitre 1..... 93
Notes du chapitre 2..... 94
Notes du chapitre 3..... 99
Notes du chapitre 4..... 101

Carte n° 1. Les "pays" du Pays Basque 103
Carte n°2 : Euskadi et les 7 provinces 104

@

Annexe 1
Pays et cantons basques

La notion géo-humaine de Pays Basque correspond à la notion INSEE de zone d'emploi de Bayonne-Pyrénées (c'est-à-dire la partie du bassin de Bayonne situé dans le département des Pyrénées Atlantiques), augmentée :
- des cantons de Mauléon et de Tardets, rattachés à la zone d'emploi d'Oloron ;
- des communes de Gestas, Etcharry et Osserain-Rivareyte (canton de Saint-Palais), rattachées à la zone d'emploi de Lacq-Orthez.

Traditionnellement, le Pays Basque de France est divisé en trois provinces, elles-mêmes subdivisées en "pays" :

I. LABOURD (Lapurdi)	Côte Basque (Kosta)	Bayonne (Baiona) Bayonne-Ouest Bayonne-Nord Anglet (Angelu) Biarritz (Miarritze) St-Jean-de-Luz (Donibane Lohizune) Hendaye (Endaia)
	Arberoue (Arberu)	Hasparren (Hazparne) Labastide-Clairence (Bastida)
	Bidache (Bidaxune)	Bidache (Bidaxune)
	Autres parties du Labourd	Espelette (Ezpeleta) Ustaritz (Uztaritze)
II. BASSE-NAVARRE (Baxenabarre)	Mixe (Amikuze)	Saint-Palais (Donapaleu)
	Ostabarret (Oztibarre)	Iholdy (Iholdi)
	Cize (Garazi)	St-Jean-Pied-de-Port (Donibane Garazi)
	Baigorry (Baigorri)	St Etienne de Baigorry (Baigorri)
III. SOULE (Xibero)	Basse-Soule (Pettara)	Mauléon (Maule)
	Haute-Soule (Basabiirli)	Tardets (Atharratze)

Nous nous sommes inspirés, sans nous y conformer exactement, du découpage proposé par Pierre Laborde dans son Pays Basque d'hier et d'aujourd'hui (p. 377). Son découpage est plus précis que le nôtre ; ainsi il retire les communes d'Ascain, Biriatou, Urcuit de la Côte pour les intégrer dans le pays de Bidache (Urcuit) ou le Labourd intérieur. Il intègre en revanche Ahetze, Arbonne et Villefranque (canton d'Ustaritz) dans la Côte ; il retire Briscous et Urt du canton de Labastide pour les rattacher au pays de Bidache. Si nous avons simplifié le découpage, c'est purement pour des raisons de maniabilité statistique ; de toutes façons il ne s'agit que des divisions intérieures du Labourd. Notons à ce sujet que traditionnellement, le pays de Bidache n'est pas basque, et ne fait donc pas partie du Labourd. Le découpage cantonal de la Basse-Navarre et de la Soule correspond, à quelques communes près, aux provinces historiques : traditionnellement et linguistiquement, font partie de la Soule les communes suivantes : Osserain-Rivareyte, Domezain-Berraute, Etcharry, Aroue-Ithorot -Olhaiby, Gestas, Lohitzun-Oyhercq, Pagolle (canton de Saint-Palais ; cf. DASCON 1981 p.11) ainsi que la commune d'Esquiule, rattachée au canton d'Oloron. Le pays d'Arberoue appartient à la Basse Navarre depuis 1244. Il est ici placé en Labourd pour une raison de maniabilité statistique.

Annexe 2
Le dépeuplement de la Soule résumé en 10 tableaux

Le peuplement est le fondement humain d'une civilisation, et le premier objet d'étude pour qui veut la comprendre; c'est du moins ce que nous ont appris les historiens de l'école des Annales et les géographes qui les ont inspirés ou suivis. La mesure d'une population, sa "pesée globale", comme dit Pierre Chaunu, peut jeter un éclairage cru, et parfois cruel, sur d'autres aspects d'une civilisation, même les plus immatériels. C'est dans cet esprit que nous avons cherché à mesurer certains aspects de l'évolution de la population de la province basque de Soule, la plus petite, la plus proche du Béarn, la plus fascinante aussi par ses oeuvres culturelles, à commencer par la mascarade. Nous avons construit les tableaux présentés ici de manière à faire ressortir l'arrière-fond humain de la création de la mascarade.

Pour les chiffres globaux de la population, nous avons pu remonter jusqu'à 1801 - les chiffres de 1793 étant peu fiables . Mais pour d'autres grandeurs décomposant la structure de la population (répartition par sexe, par âges, par catégories socio-professionnelles), nous avons dû nous contenter de l'année 1954, date du recensement à l'occasion duquel l'INSEE a affiné ses catégories d'analyse. Cette date coïncide d'ailleurs avec le passage de Pierre Mendès-France au pouvoir, passage qui symbolise un démarrage de la modernisation de la France et de l'ouverture de ses frontières.

L'envers de cette modernisation et de cette ouverture, c'est l'invasion par le marché mondial d'une antique civilisation rurale déjà ébranlée depuis le milieu du 19è siècle, blessée par l'hécatombe de la première guerre mondiale, mais qui avait néanmoins réussi à survivre jusqu'à la fin de la seconde.

Cette souffrance d'une civilisation prend désormais l'allure d'un véritable cataclysme quand on observe le mouvement sur deux siècles de la quantité et de la structure du peuplement. La culture souletine, dont bien des traits ont disparu ou subi un éclipse dans les années 60, s'efforce de vivre. Mais pour combien de temps ? Certes la Soule, comme le Pays

Basque en général, a résisté plus longtemps que d'autres cultures montagnardes comme celle de l'Ariège (1). Certes, de nombreux jeunes prennent plaisir à renouer avec les traditions. Mais, face à l'offensive multiforme de la civilisation industrielle et informatique, que peuvent-ils faire, alors qu'eux mêmes, en tant que classe d'âge, s'amenuisent comme peau de chagrin ? Et néanmoins, ils luttent.

Les 10 tableaux qui suivent n'ont aucune prétention scientifique; ils sont incomplets; ils se bornent à prendre quelques photographies - en remontant dans le temps aussi loin que possible - de certaines grandeurs caractéristiques du mode de peuplement (2). Nos commentaires sont réduits au minimum, mais ils peuvent être lus indépendamment des tableaux, auxquels on pourra se reporter pour plus ample information.

Un commentaire complet impliquerait l'histoire tout entière de la Soule et du Pays Basque. En effet, le mouvement démographique est connecté avec toutes les composantes, visibles ou non, de la vie profonde d'un peuple. La série statistique n'en recueille que les signes appauvris tels qu'ils sont enregistrés dans les archives publiques, sans qu'il soit jamais possible de déterminer les ressorts profonds d'un mouvement scandé par des rythmes de très longue durée, mais dont l'histoire nous montre souvent des retournements de tendance, imprévisibles et énigmatiques.

---

(1) voir le travail de Georges Viers : "L'évolution démographique du Pays Basque de France d'après le recensement de 1975", Etudes géographiques offertes à Louis Papy, Bordeaux 1978; "Deux conséquences de l'exode rural en Pays Basque : célibat masculin et résidences secondaires", Actes du 104è congrès des sociétés savantes, Paris 1980 .

(2) mises à jour grâce aux récents résultats (par sondage ou exhaustifs) du recensement de la population de 1982.

RéSUMé

1. Dans l'ensemble de la population départementale, le Pays Basque pèse aujourd'hui 43 % (contre 57 % pour le Béarn). Au début du XIX° siècle, son poids était de 35% seulement.

2. Le poids de la Soule par rapport à la population du Pays Basque ne cesse de se réduire depuis le début du siècle dernier : 16 % en 1817, 7 % en 1982.

3. La Haute Soule a perdu les deux tiers de ses habitants depuis 1846. Elle ne pèse plus que le quart de la population souletine.

4. La population souletine se concentre sur l'agglomération de Mauléon, qui pèse 44 % des habitants, en grande partie étrangers à la culture souletine.

5. La Soule vieillit. En Haute Soule, les jeunes de moins de vingt ans sont deux fois moins nombreux qu'en 1954. Ils ont diminué de 21 % en Basse Soule. La part des adultes de 20 à 64 ans diminue; celle des vieux de plus de 65 ans augmente; ils sont plus nombreux que les jeunes en Haute Soule.

6. Les femmes fuient la Soule. Elles sont beaucoup moins nombreuses que les hommes chez les 20-64 ans, surtout en Haute Soule. Elles le seront encore moins dans l'avenir, puisque le déficit féminin s'observe déjà chez les moins de 20 ans.

7. Le mouvement naturel de la population souletine est déficitaire. Le déficit ne cesse de s'aggrager au long des recensements. Le solde migratoire est lui aussi négatif.

8. Les non-actifs sont plus nombreux que les actifs depuis 1962.

9. Les deux-tiers des paysans souletins ont disparu depuis 1954. Leur nombre n'atteint pas 30 % de la population active. La classe ouvrière stagne. La Soule n'est plus un pays à dominante agricole, bien que l'industrie végète ou se délabre.

10. La minorisation des paysans est plus marquée encore en Haute Soule qu'en Basse Soule. Patrons de l'industrie et du commerce, professions libérales, cadres moyens et supérieurs voient, au contraire, s'accroître leur poids dans la société souletine.

Ces chiffres sont difficiles à voir en face. Tout discours culturel qui ignore leurs implications concrètes pour l'avenir d'une culture rurale risque de ne pas être en prise sur la réalité.

TABLEAU 1

PAYS BASQUE et BEARN•POPULATION 1801-1982

Source : Almanachs du département
INSEE depuis 1876
en nombre d'habitants

1) EVOLUTION EN NOMBRE

	1801	1846	1911	1921	1954	1982
PAYS BASQUE	123 712	166 099	183 002	175 955	193 545	236 489
1801 = 100	100	134	148	142	156	191
BEARN	225 872	291 733	250 316	227 026	226 474	319 207
1801 = 100	100	129	111	101	100	141
BASSES PYRENEES	349 584(1)	457 832	433 318	402 981	420 019	555 696(2)
1801 = 100	100	131	124	115	120	159

2) POIDS RELATIF en %

PAYS BASQUE	35	36	42	44	46	43
BEARN	65	64	58	56	54	57
BASSES PYRENEES	100	100	100	100	100	100

(1) Le tableau aurait pu remonter à l'an 2 (1793) : il eût enregistré en 1801 (par rapport à 1793) une diminution de population de 30 ou 20 000 habitants pour le département selon les estimations fournies par les Almanachs de l'an 2 et de l'an 7. Les pertes sont elles réelles (guerres révolutionnaires) ou apparentes (mauvais enregistrement) ? Nous préférons partir de la base 1801. Cette base souffre elle-même d'une erreur de 6 000 habitants : on trouve à la page 55 de l'Almanach de l'an 8 deux chiffres différents, l'un reproduit ici, qui permet la répartition entre les deux parties du département, et l'autre, de 355 573 habitants, qui ne la permet pas, mais qui correspond au chiffre publié par l'INSEE à la page 4 de "Un siècle de démographie 1876-1975". L'erreur est minime. Les autres chiffres coincident exactement ou presque avec ceux fournis par l'INSEE pour le total du département.

(2) L'INSEE apporte en 1962 une modification dans sa manière d'enregistrer la population. Jusqu'alors, la population "comptée à part" était comptée uniquement dans la commune où se trouvait l'établissement; depuis 1962, les personnes appartenant à la catégorie 1 de la population "comptée à part" (essentiellement les élèves internes et les militaires) et ayant une résidence personnelle sont comptées uniquement dans la commune de leur résidence personnelle.

TABLEAU 1

BEARN et PAYS BASQUE

Nous avons sélectionné les dates de recensement qui correspondent à un sommet ou à un creux des courbes d'évolution.

1801-1846 : pendant la première moitié du siècle dernier, les trois ensembles considérés (le département, le Pays Basque et le Béarn) augmentent du tiers. Le poids relatif des deux parties du département change peu : 1/3 pour le Pays Basque et 2/3 pour le Béarn.

1846-1911 : du milieu du XIXè siècle à la veille de la guerre de 14, légère croissance du Pays Basque et décroissance du Béarn. Le poids du Pays Basque passe à 42 %.

1911-1921 : pendant la guerre de 14 les Béarnais perdent plus de monde que les Basques. Le poids du Pays Basque monte encore à 44 %.

1921-1954 : la population basque croît un peu et pèse en 1954 presque aussi lourd (46 %) que la population béarnaise qui, elle, a stagné : les deux populations avoisinent 200 000 habitants. Le Béarn n'a gagné que 600 habitants depuis 1801 ; le Pays Basque 70 000.

1954-1982 : la population du département connaît une croissance rapide, mais plus rapide pour la partie béarnaise que pour la partie basque, à cause du complexe de Lacq.

1801-1982 : la population du Pays Basque a presque doublé en deux siècles ; celle du Béarn a augmenté de 40 % seulement, et celle du département de 60 %. Jusqu'en 1954 la population basque n'a cessé de se rapprocher en nombre de la population béarnaise, et l'aurait sans doute rattrapée sans l'impulsion démographique donnée par Lacq.

TABLEAU 2

LES TROIS PROVINCES BASQUES

POPULATION 1817-1982

Source: Almanachs du département (1817 à 1872) (1)
INSEE (1911 à 1982)

nombre d'habitants

	1817	1846	1872	1911	1954	1982
1 - SOULE	21 693	24 686	19 293	22 043	17 860	15 404
1817 = 100		144	89	102	82	71
% sur 4	16	15	12	12	12	7
2 - BASSE-NAVARRE	43 684	51 501	43 016	38 447	29 293	26 148
1817 = 100		118	98	88	67	60
% sur 4	32	31	27	21	15	11
3 - LABOURD	69 498	89 912	98 375	122 512	146 392	194 937
1817 = 100		129	142	176	211	280
% sur 4	52	54	61	67	76	82
4 - PAYS BASQUE	134 875	166 099	160 684	183 002	193 545	236 489
1817 = 100		123	119	136	143	175

---

(1) Nous n'avons réussi à identifier dans les Almanachs les chiffres des provinces pour l'année 1801. Ceux de 1793 sont hasardeux et les découpages confus. Le découpage par cantons apparaît clairement à partir de 1817 seulement (Almanach de 1820). La Soule recouvre ici les cantons de Mauléon à Tardets, bien qu'en toute rigueur la Soule historique comprenne aussi une commune rattachée au canton d'Oloron (Esquiule) et 7 communes rattachées au canton de Saint-Palais (Osserain-Rivareyte, Domezain-Berraute, Etcharry, Arroue-Ithorots-Olhaiby, Gestas, Lohitzun-Oyhercq, Pagolle). Esquiule n'a plus aujourd'hui que 474 habitants, contre plus de 1 000 il y a un siècle; les 7 communes du canton de Saint-Palais totalisent à peu près 1 700 habitants (contre 3 300 en 1876). La Soule "historique" a aujourd'hui 17 639 habitants. La Basse-Navarre comprend les cantons de Saint-Palais, Iholdy, Saint-Jean-Pied-de-Port et Saint-Etienne-de-Baigorry.

TABLEAU 2. LES TROIS PROVINCES BASQUES

1817-1846 : au départ, le Labourd pèse autant (52%) que Basse-Navarre et Soule additionnées (48%) dans l'ensemble du Pays Basque. Les trois provinces augmentent leur population d'un même ordre de grandeur en 30 ans. Les poids relatifs changent donc peu.

1846-1872 : la population du Pays Basque intérieur (Soule et Basse-Navarre) commence à diminuer. Le Labourd progresse modérément.

1872-1911 : la population bas-navarraise continue à diminuer, mais pas la population souletine (implantation de l'industrie de la chaussure, qui peuple Mauléon et ses environs). A la veille de la grande guerre, le Labourd, dont la population a poursuivi sa croissance soutenue, pèse désormais les deux tiers de la population basque.

1911-1954 : la Soule recommence à se dépeupler, comme la Basse-Navarre. A elles deux elles ne pèsent plus que le quart du Pays Basque en 1954.

1954-1982 : la dépopulation des deux provinces intérieures se poursuit régulièrement au même rythme qu'antérieurement ; mais la croissance démographique du Labourd s'accélère considérablement. Désormais le Labourd pèse plus des 4/5 de la population basque, la Basse Navarre 11 % et la Soule 7 %

1817-1982 : la population du Pays Basque a crû de 75 %. La population du Labourd a presque été multipliée par 3 tandis que la Soule perdait 30 % de ses habitants (38 % depuis 1846) et la Basse-Navarre 40 % (49 % depuis 1846).

TABLEAU 3

HAUTE SOULE ET BASSE SOULE

POPULATION 1817-1982

Source: V. Tableau 2 (1)

nombre d'habitants

	1817	1846	1872	1911	1954	1982
1 - BASSE SOULE	12 688	13 734	10 285	14 102	12 088	11 567
1817 = 100		108	81	111	95	91
% sur 3	58	56	53	64	68	75
2 - HAUTE SOULE	9 005	10 952	9 008	7 941	5 772	3 837
1817 = 100		122	100	88	64	43
% sur 3	42	44	47	36	32	25
3 - SOULE	21 693	24 686	19 293	22 043	17 860	15 404
1817 = 100		144	89	102	82	71

---

(1) La Haute-Soule correspond au canton de Tardets; la Basse-Soule à celui de Mauléon. On pourra lire dans le troisième § du tableau 8 l'évolution de la population des deux cantons entre 1954 et 1982

La date de 1846 correspond au maximum de population de la Haute-Soule; pour la Basse-Soule, la date de recensement correspondante est 1831 (14 453 habitants), et pour l'ensemble de la Soule 1836 (Basse-Soule 14 260, Haute-Soule 10 775, ensemble 25 035)

TABLEAU 3. HAUTE SOULE ET BASSE SOULE

1817-1846 : Haute et Basse Soule progressent de concert. Le tableau ne montre pas que la Basse Soule progresse très vite jusqu'en 1831 (maximum de 14 453 hab.) puis diminue assez vite, de sorte qu'en 1846 elle a perdu du terrain par rapport à la Haute Soule.

1846-1872 : la Haute Soule commence à son tour à diminuer, mais la Basse Soule plus encore, si bien qu'au lendemain de la guerre de 1870 les deux parties de la Soule pèsent environ 10 000 habitants chacune.

1872-1911 : l'industrialisation de Mauléon retourne la tendance en Basse Soule, cependant que la Haute Soule continue de se dépeupler. A la veille de la guerre de 14 la Haute Soule ne pèse plus que le tiers de la population souletine.

1911-1982 : après une saignée dûe à la guerre, la population de Basse-Soule stagnera désormais autour de 12 000 habitants. Celle de Haute Soule continuant à s'effondrer, elle ne pèsera plus en 1982 que le 1/4 de la population souletine.

1817-1982 : la Haute Soule a perdu depuis 1817 57 % de ses habitants, dont 36 % de 1817 à 1954 et 21 % depuis 1954. La Basse Soule, elle, n'a perdu que 10 % de ses habitants depuis le début du XIXè siècle. La perte de substance humaine apparaît dramatique si l'on prend comme point de départ non pas 1817 mais 1846, apogée de la courbe de la croissance démographique : la Soule aura perdu 38 % de ses habitants, la Basse Soule 16 % mais la Haute Soule près des deux tiers : 65 %. Une catastrophe formidable aux conséquences profondes et irréversibles sur la civilisation et la culture souletines.

TABLEAU 4

LA SOULE RURALE ET MAULEON

1817-1982

Source: INSEE 1876-1975
RP 1982
Almanach départementaux

nombre d'habitants

	1817	1851	1876	1911	1954	1982
Population rurale	20 605	22 492	16 369	14 932	11 171	8 573
%	95	93	79	68	63	56
Mauléon agglomération			4 270	7 111	6 689	6 831
%			21	32	37	44
Mauléon-ville	1 088	1 600	2 108	4 827	4 619	4 099
%	5	7	10	22	26	27
Population tatale	21 693	24 092	20 639	22 043	17 860	15 404
%	100	100	100	100	100	100

---

(1) Unité urbaine au sens de l'INSEE: Mauléon-Licharre, Chéraute, Viodos-Abense-de-Bas et Garindein. Le chiffre de 1817 ne comprend pas la population de Licharre (environ 400 habitants) dont la fusion avec Mauléon date de 1841.

TABLEAU 4. LA SOULE RURALE ET MAULEON

Ce tableau précise l'image du bouleversement de la répartition du peuplement sur le territoire souletin. Le tableau précédent montrait la désertion de la Haute-Soule; celui-ci fait apparaître la concentration démographique sur la ville de Mauléon et son agglomération, c'est à dire son "unité urbaine" définie par l'INSEE "une ou plusieurs communes sur le territoire desquelles se trouve un ensemble d'habitations qui présentent entre elles une continuité et comportent au moins 2000 habitants". Les communes "rurales" sont celles qui n'appartiennent pas à une unité urbaine.

Au début du 19è siècle, Mauléon est une petite bourgade de 1010 habitants. Elle croît régulièrement au cours du siècle, dépasse les 2000 habitants dans les années 1870 et soudain, à l'extrême fin du siècle, accélère sa croissance pour atteindre un maximum de 4827 habitants en 1911. Depuis lors elle végète, redescend à 4000 dans les années 1930, remonte à 4619 en 1954 pour retomber à 4099 en 1982. Georges Viers trace une histoire démographique approfondie de la ville dans son "étude de géographie sociale" sur Mauléon-Licharre, Bière, 1961.

L'unité urbaine (définition 1982) suit une évolution parallèle à celle de la ville proprement dite. La subite croissance de la fin du siècle correspond à l'industrialisation de la ville, qui devient un centre de la chaussure et de la sandale. C'est là que s'installe le gros de l'immigration (notamment Espagnols et Portugais). L'agglomération accentue le caracère "extra-territorial" que la ville possédait depuis longtemps. Mais la crise de l'industrie de la chaussure accentue un déclin amorcé au lendemain de la première guerre mondiale.

Cependant, cette unité urbaine industriellement asthénique, administrativement déclassée (elle était sous-préfecture jusqu'en 1926), continue à jouer son rôle de chef lieu du pays de Soule. Elle fixe depuis 1982 44 % de la population souletine (39 % si l'on tient compte d'Esquiule et des 7 communes du canton de Saint Palais). Soit près de la moitié des des habitants de la Soule, contre 1/5e il y a un siècle, et moins encore au début du siècle dernier. A elle seule, l'agglomération de Mauléon est presque deux fois plus peuplée que la Haute Soule. La carte des densités montrerait une masse sombre autour de Mauléon, et une grisaille clairsemée sur le reste du territoire. Cette masse sombre n'est plus souletine que de nom. Car c'est surtout dans ce reste clairsemé que tente de survivre une antique civilisation rurale et les formes culturelles qu'elle a engendrées. Mais ce "reste clairsemé" est en même temps, nous allons le voir, vieilli et incapable de renouveler sa substance humaine.

TABLEAU 5

REPARTITION PAR AGES

1954-1982

Source : INSEE
RP 1954
RP 1982 (exhaustif)

nombre d'habitants

	TARDETS		MAULEON	
	Nombre	%	nombre	%
0 à 19 ans				
1954	1 670	29	3 676	31
1982	825	22	2 904	25
Variation %	- 50		- 21	
20 à 64 ans				
1954	3 229	57	6 570	56
1982	2 077	54	6 515	56
Variation %	- 35		0	
65 ans et +				
1954	777	14	1 554	13
1982	935	24	2 160	19
Variation %	+ 20		+ 38	
TOTAL				
1954	5 676	100	11 800	100
1982	3 837	100	11 579	100
Variation %	- 32		- 1	

TABLEAU 5. POPULATION PAR TRANCHE D'AGE

Le dépeuplement de la Soule s'accompagne non seulement d'un déséquilibre territorial au profit de l'agglomération de Mauléon, mais aussi d'un vieillissement inquiétant de la population. Nous commentons désormais les chiffres des recensements depuis 1954.

On constate depuis 1954 :

- une raréfaction des jeunes de moins de 20 ans. Le groupe des jeunes (enfants et jeunes gens de moins de 20 ans) se rétrécit comme une peau de chagrin.

En Haute Soule les jeunes ont diminué de moitié en 28 ans; ils ne pèsent plus que 22 % de la population (taux de la France entière : 28, 7 %). Moins de jeunes, moins d'enfants; il y a longtemps que la Haute Soule ne se renouvelle plus (tableau suivant).

En Basse Soule, le phénomène est moins prononcé : la chute n'est que de 21 % et les jeunes pèsent encore le quart de la population.

- une diminution des 20-64 ans. En Haute Soule, plus du tiers des adultes ont disparu depuis 1954; ils ne pèsent plus que 54 % de la population contre 57 % en 1954. En Basse Soule, le nombre et la proportion des adultes n'ont pas changé.

- une augmentation des personnes âgées de plus de 65 ans.

En Haute Soule, les vieux sont désormais plus nombreux que les jeunes, alors qu'ils sont deux fois moins nombreux dans la France entière. Ils pèsent près du quart de la population (13,8 % en France). En 28 ans, ils ont augmenté de 20 % quand la population diminuait de 32 %.

En Basse Soule, le nombre des vieux a aumenté de 38 % quand l'ensemble de la population stagnait; ils pèsent maintenant 19 % : 75 vieux pour 100 jeunes.

TABLEAU 6

REPARTITION PAR SEXE

1954-1982

Source : Tableau 5
H = Hommes, F = Femmes
% = Taux de masculinité
(Nombre d'hommes pour 100 femmes)

	TARDETS			MAULEON		
	H	F	%	H	F	%
0 à 19 ans						
1954	834	836	100	1 855	1 821	101
1982	429	396	108	1 477	1 427	103
Variation %	- 48	- 52		- 20	- 21	
20 à 64 ans						
1954	1 694	1 535	110	3 287	3 283	100
1982	1 171	906	129	3 396	3 119	108
Variation %	- 30	- 40		+ 3	- 4	
65 ans et +						
1954	336	441	76	645	909	70
1982	402	533	75	936	1 224	76
Variation %	+ 19	+ 20		+ 45	+ 34	
TOTAL						
1954	2 864	2 812	101	5 787	6 013	96
1982	2 002	1 835	109	5 809	5 770	100
Variation %	- 30	- 34		0	- 4	

TABLEAU 6. REPARTITION PAR SEXES

Les jeunes filles fuient la Soule. A l'instar de la plupart des zones rurales du monde moderne l'exode féminin tarit les sources de la reproduction biologique.

En Haute Soule, en 1954, fillettes et jeunes filles de moins de 20 ans étaient aussi nombreuses que les garçons et les jeunes hommes. Le taux de masculinité (nombre d'hommes pour 100 femmes) était égal à 100. 28 ans plus tard, le taux monte à 108. Plus dramatique encore est le déficit féminin chez les adultes de moins de 65 ans : déjà, en 1954, 110 hommes pour 100 femmes; aujourd'hui, 129 hommes.

Compte tenu du taux des femmes non mariées, le taux des hommes célibataires est beaucoup plus grand que ces 29 hommes en excédent. Toute la Soule sait bien que de nombreuses exploitations agricoles sont tenues par des hommes sans femme ni enfants, là où les enfants grouillaient dans les années 40 et 50... Chez les personnes âgées, c'est l'inverse, comme partout ailleurs : 75 vieux pour 100 vieilles.

En Basse Soule, le déficit féminin est moins prononcé chez les jeunes et les adultes; mais comme l'excédent féminin chez les vieux est aussi fort qu'en Haute Soule, le taux global (tous âges confondus) est équilibré.

Compte tenu du poids de la Basse Soule dans l'ensemble souletin, la structure démographique de la Soule est proche de celle de la Basse Soule. L'avenir s'annonce sombre. La tendance au déficit féminin augmente presque constamment depuis 1954 dans les deux cantons souletins, aussi bien chez les moins de 20 ans que chez les moins de 65 ans. Dans les années qui viennent, le déficit des jeunes va se prolonger, et peut-être s'accentuer chez les jeunes devenus adultes, à moins d'un improbable apport féminin par immigration.

TABLEAU 7

MOUVEMENT NATUREL ET SOLDE MIGRATOIRE

1954-1982

Source : Fascicules INSEE
Population municipale

EN NOMBRE D'HABITANTS
% = taux de variation annuel (1)

	TARDETS		MAULEON	
	nombre	% annuel	nombre	% annuel
Mouvement naturel				
1954 à 1962	+ 25	+ 0,06	+ 577	+ 0,62
1962 à 1968	- 52	- 0,17	+ 237	+ 0,33
1968 à 1975	- 255	- 0,79	+ 101	+ 0,12
1975 à 1982	- 277	- 0,96	- 111	- 0,13
Solde migratoire				
1954 à 1962	- 440	- 0,01	- 470	- 0,50
1962 à 1968	- 591	- 1,87	- 594	- 0,82
1968 à 1975	- 262	- 0,82	- 27	- 0,03
1975 à 1982	- 202	- 0,75	- 253	- 0,31
Variation intercensitaires				
1954 à 1962	- 415	- 0,95	+ 107	+ 0,11
1962 à 1968	- 633	- 2,04	- 357	- 0,49
1968 à 1975	- 517	- 1,66	+ 74	+ 0,09
1975 à 1982	- 479	- 1,66	- 364	- 0,44

---

(1) Les nombres représentent les gains ou pertes intercensitaires; les % représentent les taux de variation annuels dûs au mouvement naturel, au solde migratoire et à leur somme algébrique.

TABLEAU 7. MOUVEMENT NATUREL ET MOUVEMENT MIGRATOIRE

Depuis 1975, le mouvement naturel est déficitaire pour la Soule entière. Jusqu'alors, la Basse Soule était excédentaire. La Haute Soule, pour sa part, était déficitaire depuis 1962; son déficit approche aujourd'hui 1 % par an (4 fois plus important que la moyenne des communes rurales du département des Pyrénées Atlantiques).

Le solde des immigrations e t des émigrations est constamment négatif pour les deux cantons souletins depuis 1954 au moins. En Haute Soule, après une apogée entre 1962 et 1968, le déficit migratoire s'atténue, semble-t-il. En Basse Soule, sans atteindre les taux de la Haute Soule, ce déficit varie et semble s'aggraver depuis 1975. Le solde migratoire des communes rurales du département est, lui, positif depuis 1968, a fortiori celui de l'ensemble des communes.

La population souletine ne parvient donc pas à se renouveler ni biologiquement, ni par un apport extérieur. La dernière période intercensitaire (1975-1982) prolonge ou aggrave la tendance antérieure.

TABLEAU 8

POPULATION ACTIVE ET INACTIVE

1954-1982

Source : INSEE (1)
-pour 1954 "Résultats statistiques", 1959
-pour 1962 "Résultats du dépouillement exhaustif", 1966
-1968 à 1982 : microfiches (sondages au 1/4 pour 1982)

nombre d'habitants

	1954	%	1962	%	1968	%	1975	%	1982	%
1) Population active										
Mauléon	6 506	65	5 952	68	5 484	69	5 121	75	5 004	74
Tardets	3 431	35	2 812	32	2 408	31	1 747	25	1 792	26
SOULE : actifs	9 937	57	8 764	50	7 892	46	6 868	42	6 796	43
2) Population non active										
Mauléon	5 294	70	6 252	70	6 604	71	6 802	73	6 724	75
Tardets	2 245	30	2 658	30	2 636	29	2 571	27	2 248	25
SOULE : non actifs	7 539	43	8 910	50	9 240	54	9 373	58	8 972	57
3) Population totale										
Mauléon	11 800	68	12 204	69	12 088	71	11 923	73	11 728	74
Tardets	5 676	32	5 470	31	5 044	29	4 318	27	4 040	26
SOULE	17 476	100	17 674	100	17 132	100	16 241	100	15 768	100

---

(1) Les chiffres de la population totale ne recoupent pas exactement ceux donnés par les fascicules départementaux "Population légale" publiés à l'occasion de chaque recensement. Mais la différence est mineure, sauf pour 1982, où l'écart avec les chiffres exhaustifs est de l'ordre de 300 personnes pour les deux cantons. La population non-active comprend les chômeurs n'ayant jamais travaillé, les étudiants ou élèves, les militaires du contingent, les retraités, les enfants et les femmes au foyer... Les pourcentages représentent : pour les § 1) et 2), le poids des actifs ou des non-actifs dans la populatoin totale; pour le §3), où on attendrait le chiffre 100 sur les lignes Mauléon et Tardets, le poids respectif de ces deux cantons par rapport à la population de toute la Soule.

TABLEAU 8. POPULATION ACTIVE ET INACTIVE

Dans les trois derniers tableaux, nous abordons un autre aspect de la population souletine : sa répartition socio-professionnelle, indice de la conjoncture et de la structure économique de la Soule.

Depuis 1954, pour toute la Soule, le rapport actifs/inactifs s'est inversé : les actifs pesaient alors 57 % de la population totale, et 43 % seulement en 1982.

Haute Soule et Basse Soule suivent à cet égard à peu près la même évolution, encore qu'au départ, en 1954, la proportion des actifs était nettement plus forte en Haute Soule; elle est à peu près la même à l'arrivée.

Le rapport a commencé à s'inverser au profit des non-actifs au moment du recensement de 1962.

TABLEAU 9

POPULATION ACTIVE PAR CATEGORIES SOCIO-PROFESSIONNELLES

TABLEAU RESUME

1954-1982

Source : INSEE
(mêmes sources que le tableau précédent)

nombre d'habitants

	1954	%	1962	%	1968	%	1975	%	1982	%
1- Agriculteurs (Exploitants et Salariés)	5 616	57	4 400	50	3 400	43	2 091	30	1 960	29
2- Ouvriers	2 487	25	2 442	28	2 524	32	2 688	39	2 436	36
3- Autres catégories	1 834	18	1 922	22	1 968	25	2 089	30	2 400	35
TOTAL ACTIFS	9 937	100	8 764	100	7 892	100	6 868	100	6 796	100

TABLEAU 9. POPULATION ACTIVE PAR CATEGORIES SOCIO-PROFESSIONNELLES

TABLEAU RéSUMé

1° Depuis 1954, les deux tiers des paysans (exploitants et salariés) ont disparu. Ils "pesaient" 57 % de la population active souletine en 1954, et seulement 29 % en 1982. A eux seuls, les agriculteurs exploitants pesaient 51 % des actifs en 1954, contre seulement 27 % aujourd'hui (voir tableau développé). C'est vraiment la fin d'un monde : sur cette classe productive reposait tout l'édifice de la société rurale et de la culture souletines.

2° Le nombre des ouvriers souletins stagne autour de 2 500 depuis 1954. Mais, du fait de la disparition des paysans, leur poids relatif s'accroît : du quart en 1954 il passe à près des 2/5 en 1975 pour redescendre à un peu plus du tiers en 1982. Cette récente régression est-elle dûe à une désindustrialisation (crise de la chaussure) ou à la nouvelle façon de comptabiliser les ouvriers ?

3° En dépit de cette régression, les ouvriers sont depuis 1975 plus nombreux que les paysans,(1) alors qu'ils étaient deux fois moins nombreux que les seuls exploitants en 1954!(2).On peut donc affirmer que, depuis une dizaine d'années, la Soule n'est plus un pays à dominante agricole.

4° Le poids des autres catégories passe de 18 % en 1954 à près du tiers en 1982. Pour analyser cette évolution, il faut regarder le tableau développé.

---

(1) 124 ouvriers pour 100 paysans en 1982

(2) 44 ouvriers pour 100 paysans en 1982

TABLEAU 10

POPULATION ACTIVE PAR CATEGORIES SOCIO-PROFESSIONNELLES

TABLEAU DEVELOPPE

1954-1982

Source : INSEE
1954-1962 : Résultats statistiques
1968-1982 : micro-fiches (sondages au 1/4 pour 1982)

	1954	%	1962	%	1968	%	1975	%	1982 (1)	%
0. Agriculteurs Exploitants										
. Mauléon	2 761		2 196		1 808		1 154		1 020	
. Tardets	2 316		1 725		1 352		769		816	
. Soule	5 077	51	3 921	45	3 160	40	1 923	28	1 836	27
1.Salariés agricoles										
. Mauléon	294		312		156		117		112	
. Tardets	245		167		84		51		12	
. Soule	539	5	479	5	240	3	168	2	124	2
2.Patrons ind.et commerce										
. Mauléon	611		556		500		463		536	
. Tardets	241		214		208		192		188	
. Soule	852	9	770	9	708	9	655	10	724	11
3.Prof. libérales et cadres supérieurs										
. Mauléon	42		74		76		128		128	
. Tardets	18		17		20		25		44	
. Soule	60	1	91	1	96	1	153	2	172	3
4.Cadres moyens										
. Mauléon	152		208		292		302		464	
. Tardets	60		76		96		93		68	
. Soule	212	2	284	3	388	5	395	6	532	8
5.Employés										
. Mauléon	275		264		288		444		780	
. Tardets	45		64		88		94		192	
. Soule	320	3	328	4	376	5	538	8	972	14
6.Ouvriers										
. Mauléon	2 107		2 022		2 060		2 270		1 964	
. Tardets	380		420		464		418		472	
. Soule	2 487	25	2 442	28	2 524	32	2 688	39	2 436	36
7.Personnel de service										
. Mauléon	172		154		152		154			
. Tardets	65		56		56		67			
. Soule	237	2	210	2	208	3	221	3	"	
8.Autres catégories										
. Mauléon	92		166		152		89			
. Tardets	61		73		40		38			
. Soule	153	2	239	3	192	2	127	2	"	
TOTALS ACTIFS										
. Mauléon	6 506		5 952		5 484		5 121		5 004	
. Tardets	3 431		2 812		2 408		1 747		1 792	
. Soule	9 937	100	8 764	100	7 892	100	6 868	100	6 796	100

(1) changement de définition. Voir Tableau 1 de "Economie et statistique", n°171-171, déc.1984 p.160

TABLEAU 10. POPULATION ACTIVE PAR CATEGORIES SOCIO-PROFESSIONNELLES

TABLEAU DEVELOPPE

1° Il y avait en 1954 presque autant de paysans exploitants et de salariés agricoles en Haute Soule qu'en Basse Soule (autour de 2 500 exploitants et de 300 ouvriers chacune). La proportion reste à peu près la même aujourd'hui, avec cependant une "dépaysannisation" plus rapide en Haute Soule, où, en plus, les ouvriers agricoles ont pratiquement disparu .

2° En 1954 la classe paysanne (exploitants et ouvriers) pesait 47 % de la population active de Basse Soule et 75 % de celle de Haute Soule. En 1982 ce poids est tombé respectivement à 22 et 47 %. Même en Haute Soule les paysans ne sont plus majoritaires.

3° En 1954 la classe ouvrière pesait le tiers de la Basse Soule "active" et seulement le 1/10 de la Haute Soule. En 1982 ces proportions sont montées à 39 % et 26 % respectivement. Le rapport entre les deux parties de la Soule s'est à peu près maintenu autour de 5 pour 1 : en gros 2 000 ouvriers en Basse Soule pour 400 en Haute Soule.

4° Les patrons de l'industrie et du commerce (désormais "artisans, commerçants et chefs d'entreprise") ont régulièrement diminué jusqu'en 1975. La hausse de 1982 est probablement dûe à la nouvelle comptabilisation (voir tableau INSEE). Leur poids relatif se maintient autour de 10 %.

5° Les professions libérales et cadres supérieurs (aujourd'hui "cadres et professions intellectuelles supérieures") ont régulièrement augmenté ; leur poids est passé de 1 à 3 % (exactement de 0,60 à 2,53 %) entre 1954 et 1982.

6° Les cadres moyens (aujourd'hui "professions intermédiaires") se sont multipliés par 2,5 en trente ans. Une partie de cette hausse est dûe à la nouvelle comptabilisation : les "professions intermédiaires" comprennent désormais notamment les membres du clergé, les contremaîtres et agents de maîtrise etc.

7° Les employés ont augmenté régulièrement jusqu'en 1975. Le chiffre de 1982 n'est pas significatif, car l'INSEE a intégré dans cette catégorie l'ancienne catégorie "personnels de service", qui avait stagné jusqu'alors, et les policiers et militaires des "autres catégories"antérieures.

Annexe 3
Crise de la culture souletine

Le texte qui suit est un texte de circonstance. C'est l'extrait d'un rapport qui avait été confié à *Ikerka* par le ministère de la Culture dans le cadre d'une convention passée avec la ville de Tardets, en vue de connaître "les besoins culturels de la Soule". Il analysait la crise de la société et de la culture souletines. Il proposait de créer à Mauléon même, en plein centre de l'agglomération la plus "débasquisée" de Soule, une petite maison de la culture ouverte aux échanges et abritant notamment la radio libre en langue basque Xiberoko Botza, qui était alors exilée à Gotein, cependant qu'à Tardets une "maison interprofessionnelle" était sous-utilisée.

Ce texte a fait l'objet d'une communication orale au cours d'un colloque tenu en juin 1985. Il est paru dans un recueil de contributions rassemblées par Pierre Bidart et publiées en 1985 sous le titre *Processus sociaux, idéologies et pratiques culturelles dans la société basque*, Université de Pau et des Pays de l'Adour, 1985.

Crise de la culture souletine

François FOURQUET
(Ikerka)

La culture souletine est en crise*. Cette culture au sens large (ensemble des coutumes de la société souletine, usantzak) et au sens étroit (l'euskara, le chant, la danse, la pastorale, la mascarade, la littérature écrite) est liée à la vie agricole et pastorale. Pendant des siècles et des siècles, celle-ci a connu peu de changements ; la famille demeurait la cellule de production, de reproduction biologique et de transmission culturelle. Or, depuis une quarantaine d'années, la société souletine vit une crise très profonde du fait de sa mise en contact avec le marché mondial des produits agricoles et des innovations techniques majeures dans le domaine des communications. L'exode rural a pris des proportions dramatiques, notamment en Haute Soule, qui a perdu depuis 1936 près de la moitié de ses habitants. Les jeunes s'en vont à la ville, notamment les jeunes filles, et plus du tiers des exploitations se retrouvent sans héritier. On ne peut même plus

*L'analyse qui suit a été présentée publiquement à la communauté culturelle souletine en avril 1985. Elle a donné lieu à des discussions assez vives. Elle prend appui sur une vue démographique et économique de la longue durée historique. Elle sera développée dans un travail ultérieur

dire aujourd'hui que la Soule est un pays à dominante agricole : les ouvriers sont plus nombreux que les paysans.

Pendant la même période l'irruption des moyens de communication modernes a mis les villages et les familles en contact direct avec le monde extérieur et la civilisation moderne : désenclavement des maisons grâce à la ramification du réseau routier ; invasion des médias (surtout de la télévision depuis le milieu des années 60) ; extension de l'emprise de l'école sur les enfants, qu'elle prend de plus en plus tôt, de plus en plus tard et de plus en plus loin du village.

Désormais la culture souletine, culture essentiellement paysanne, est envahie de l'intérieur par la culture moderne, la culture industrielle, la culture de l'Etat. La vie des familles paysannes est profondément désorganisée. Les parents sont dépossédés de l'autorité qu'ils exerçaient autrefois sur les enfants. Ceux-ci se nourrissent à d'autres sources et sont indifférents à la tradition (ce qui se transmettait autrefois de génération en génération).

Cette non-transmission s'accompagne souvent d'une sorte de *désaffection*. Bien des souletins sont indifférents à leur propre culture ; ils ont encouragé leurs enfants à réussir en ville, donc à bien manier la langue française : l'euskara et la tradition devenaient des bagages inutiles, et plutôt encombrants.

La culture souletine est entrée dans une crise grave :

— *l'euskara est en déclin*. D'après une source citée dans le P.A.R.*, 11.000 personnes parlaient basque il y a 13 ans. Combien aujourd'hui ? 60 % des adultes parleraient basque, mais les enfants ne parlent basque entre eux que dans une dizaine de villages sur 42. Des phrases souvent entendues dans notre enquête : « quand j'étais enfant, tout le monde parlait basque »... « On s'adresse en basque aux enfants, ils répondent en français » L'euskara a quasiment disparu à Mauléon et au Nord de Mauléon. On mesure le maintien de l'euskara en termes de poches de résistance : Altzükü, Altzai, Santa Grazi, tel quartier de Muskildi, tel quartier d'Urdiñarbe, etc. Il y a longtemps que l'euskara ne sert plus de moyen de communication pour les affaires collectives de la vallée. On

(*) Plan d'Aménagement Rural de la vallée de la Soule (1981).

parle basque pour ainsi dire en dessous du français, par endroits.

— *les formes traditionnelles sont en déclin elles aussi.* La danse et le txülüla se portent assez bien ; leur pratique n'exige pas la maîtrise de l'euskara ; un réveil s'est manifesté depuis la mascarade d'Aussurücq en 1968, et depuis 1972 « Xiberoko Zohardia » a réalisé un travail de formation remarquable (deux groupes de danseurs subsistaient à l'époque, aujourd'hui 11 existent, 150 élèves). La mascarade elle-même, presque interrompue pendant les années 60, a bien repris. Mais combien comprennent les pheredikiak et les chants des xorrotxak ? Même remarque pour la pastorale, qui, elle, ne s'est pas interrompue depuis la guerre. Mais les auteurs sont rares et personne n'a encore pris la relève de l'errejent J.B. Urruty. La littérature écrite a un tirage confidentiel, et pourtant la Soule a des écrivains et une tradition. Le chant fonctionne au ralenti : nombreux il y a 30 ans encore, les chanteurs se font rares. Les jeunes ne connaissent plus les vieux chants.

LES ANCIENS ET LES MODERNES

Cette situation catastrophique rend plus dramatique le conflit, inhérent à toute culture vivante, entre les « anciens » et les « modernes » :

— pour les anciens, la tradition est sacrée. Il existe une essence de la culture souletine pure, telle que nous l'ont léguée nos pères. Intégrer des éléments culturels extérieurs est une altération, une compromission, ce n'est plus la culture souletine.

— pour les modernes, il faut bien sûr maîtriser le fonds traditionnel, mais pour intégrer l'apport des autres cultures, y compris la culture dominante, parce que les jeunes sont indifférents à la nostalgie de la culture d'autrefois. Toute culture qui ne se compromet pas et ne se renouvelle pas est condamnée à mort. D'ailleurs la culture souletine n'a cessé d'emprunter le vocabulaire aux langues romanes; les phüntiak à la danse classique enseignée dans l'armée au siècle dernier; la marche ou la polka aux formes musicales à la mode entre les deux guerres (Etxahun Irurikoa).

Ce conflit fait vibrer tous les domaines de la culture souletine : la langue (faut-il adopter des mots français ou des néologismes *batua* ?) ; le chant (pour ou contre le rock ?) ; la mascarade (renouvellement des personnages ? des pheredikiak ?) ; la pastorale (légendes anciennes ou

sujets fictifs actuels ?). Ce conflit est signe de vie. Dans la réalité, ces courants ne sont pas opposés, comme deux entités séparées : ils s'interpénètrent et se nourrissent mutuellement; l'un est indispensable à l'autre, et la disparition de l'un signifierait la disparition de l'autre.

CULTURE ET DEVELOPPEMENT

Ce conflit des anciens et des modernes se retrouve à propos du destin économique de la Soule. Faut-il refuser la mise en contact de la vallée avec le marché mondial, par une série de protections douanières ou sociales ? Ou faut-il accepter cette concurrence et puiser dans la « culture » souletine (au sens large de coutumes) pour répondre positivement à ce défi ?

Cette dernière démarche, qui est en gros celle du contrat de pays de Soule, est révolutionnaire par rapport à la désaffection dont on a parlé plus haut. Au lieu de considérer la langue et la culture basques comme un obstacle à la réussite économique et sociale, on cherche à les utiliser comme moyens de développement, de manière active et productive. Exemples : le sens de la discussion collective et l'âpre sincérité de confrontations qui doivent aboutir à un compromis (modèle de l'artzanbidexka) l'attachement à l'etxia et la coutume du *premü* (avantage donné à ce dernier par les frères et sœurs : on paiera le prix qu'il faut pour rendre l'etxaltia viable) ; le sens de l'émulation entre villages (modèle : la danse) ; la tradition démocratique des assemblées de vallée, reprise par l'assemblée de pays ; l'orgueil d'être basques et de maîtriser nos propres affaires ; et d'une manière générale l'identité culturelle souletine. Pour prendre un exemple simple : est-ce que la coutume de gestion collective du cayolar n'est pas féconde pour mettre au point et entreprendre une coopérative ouvrière créatrice d'emplois en Haute Soule ?

LE DILEMNE DE L'EUSKARA

Anciens et modernes sont d'accord pour affirmer la valeur de l'euskara. La langue véhicule la tradition comme la création. C'est le terreau ou la substance de la culture, eüskara da gure kültüraren hungarria eta mamia.

Bien des basques, et pas seulement en Soule, valorisent la langue comme signe d'appartenance à la communauté et comme ligne de partage : il y a ceux qui parlent basque, et les autres. Pour être du bon côté de la ligne,

nombreux sont les basques « débasquisés » qui s'efforcent d'apprendre. Rares sont ceux qui réussissent, surtout en ville, où l'euskara, au sens propre, ne court par les rues. Mais au moins ils peuvent dire : « ni eüskara ikasten ari nüzü ». J'en suis. Au bout d'un certain temps, ils piétinent et lâchent. « Jente hanitx hasten bena haboroxiek üzten. »

Sans aller jusque-là, bien des « modernes » se rendent compte que le maintien des coutumes fécondes pour le développement de la Soule passe par le maintien de l'euskara. Ce qui donne du poids à leur intuition, c'est que là où la langue disparaît, les coutumes s'effondrent Depuis plus de 30 ans, pas un seul village au nord de Mauléon, sauf Cheraute, n'a monté de pastorale (sans parler de mascarade !). Et dans cette même région, disparaît la coutume du premü.

Mais comment reconquérir le terrain perdu ? Apprendre le basque en milieu francophone est impossible, sauf exception. Aucune contrainte n'amènera une population ' parler une langue difficile qu'elle n'a jamais connue ou qu'elle a perdue. L'euskara ne peut être parlé que si ceux qui le savent le parlent volontiers, spontanément, parce que ça leur sert effectivement de moyen de communication, et pas seulement comme signe d'appartenance, comme emblême. Il disparaîtra dans le cas contraire ; et là où il a disparu, c'est irrémédiable.

Si on continue à parler basque, ce sera dans les conditions du monde nouveau qui s'est imposé en Soule comme ailleurs ; ce sera en milieu rural comme en milieu urbain. Ce qui suppose une implantation de souches eskualdun en milieu urbain et un dynamisme démographique supérieur à celui de la population francophone. Ce nest pas ce qui se passe en ce moment ! L'euskara est devenue minoritaire sur son propre territoire, surtout en ville. Dès lors, les euskaldunak créant dans leur propre culture se trouvent confrontés à un dilemne :

— ou bien en basque, mais seule une minorité les comprend ; et à Mauléon, presque personne ;
— ou bien en français, mais le contenu disparaît.

Pour le francophone, l'expression culturelle en basque est incompréhensible, fût-ce la plus belle pastorale, le chant le plus sublime. Pour l'euskaldun, l'expression de la culture basque en langue française serait une singerie pour touristes, un sous-produit dénaturé de sa culture.

Ceux des « modernes » qui veulent être entendus des jeunes débasquisés se heurtent à ce dilemne. C'est l'extrême pointe du défi jeté à la culture souletine.

Aucune instance extérieure ne peut trancher ce dilemne à la place des souletins eux-mêmes. Pas même l'Etat avec toute sa puissance, son école et sa télévision. Et les quelques millions dépensés par le ministère de la Culture ne changeront rien.

Annexe 4
La mascarade selon Philippe Veyrin

C'est en Soule, pays des plus fins danseurs, que les rites d'*Ihautiri*, le « Carnaval », atteignent leur maximum d'intensité. Entre le début de janvier et le jour des Cendres, maints villages chaque année organisent des *Mascarades*. Le mot s'emploie toujours au pluriel, car la chose est double : la troupe des « rouges » ou des « beaux », qui possède les premiers rôles, traîne en effet à sa suite celle des « noirs », qui en donne la parodie. Nul masque en tout ceci, malgré le nom, mais des déguisements traditionnels fort singuliers. Le nombre des participants peut varier de vingt-cinq à quatre-vingts, suivant que ceux-ci appartiennent à un infime village ou à une grosse bourgade. La première représentation et la dernière (le jour du Mardi Gras) se donnent au village même, mais, dans l'intervalle, les dix ou douze autres sont des visites rendues aux villages voisins, à quinze ou vingt kilomètres à la ronde. Ces expéditions durent chaque fois une journée entière, qui, même sur semaine, devient jour férié autant pour les danseurs que pour ceux qui ont accepté de les accueillir. Cela fait beaucoup de promenades et, comme les mascarades ne se déplacent qu'à pied, la rencontre est toujours possible, qu'a si heureusement décrite Georges Hérelle : « C'est vraiment une jolie surprise de voir tout à coup déboucher d'une étroite vallée, dans un paysage encadré de montagnes encore neigeuses et inondé d'un clair soleil d'hiver, cet étrange cortège dont la moitié est bariolée de couleurs resplendissantes, tandis que la seconde avec ses figures burlesques, ressemble un peu à une cour des miracles en villégiature : cortège où tout le monde gesticule, gambade et danse pour se dégourdir les jambes et pour épancher une surabondance d'allégresse juvénile. »

La bande des « rouges » défile au rythme d'un pas spécial, celui-là même — chose curieuse — que le ballet classique pratique sous le nom de « pas de Basque ». Elle se compose invariablement d'un certain nombre de *Kukullero*, petite troupe de danseurs analogues aux *Kachkarot*, escortant les cinq traditionnelles figures de premier plan : le *Tcherrero*, ceinturé de sonnailles, armé d'un balai de longs crins de cheval. Le *Gathuzain*, homme-chat qui joue avec les ciseaux des sorcières *(sorgingoaiziak)*, sorte de pantographe aux brusques détentes, image des mouvements du félin s'allongeant pour bondir ou pour saisir une proie, peut-être aussi symbole de la foudre. La *Kantiniersa*, homme-femme avec sa jupe courte, son tonnelet en bandoulière, sa veste et son chapeau plat bleu céleste. L'*Enseinari*, brandissant son drapeau, est aussi un danseur renommé. Enfin le héros du jeu, le *Zamalzain*, à la fois cheval et cavalier, coiffé d'un diadème rutilant et emplumé, ses jambes émergeant du caparaçon de soie et de dentelle qui recouvre l'armature d'osier de son *chibalet*. Ce pseudo-coursier, que les Basques croient unique au monde, se rencontre sous des formes analogues dans plusieurs pays d'Europe; mais il en est peu d'aussi élégamment schématisées que cette fine tête de jeu d'échecs dressée sur un long col recourbé. Le *Zamalzain* l'empoigne d'une main, cependant que de l'autre il fait claquer son fouet, et caracole sans répit. *Kerestuak*, « les hongreurs », *Marichalak*, « les maréchaux ferrants », *Jauna eta Anderea*, « le seigneur et la dame », *Laboraria eta Etcheko anderea*, « le laboureur et sa femme », ferment le cortège des « beaux ».

La cohue désordonnée des « noirs » ne comprend que rarement, sauf l'enseigne, l'équivalent des premiers rôles, mais seulement des gitanes *(Buhamiak)* aux costumes taillés dans des rideaux de lit à grands ramages et pompons de peluche, des chaudronniers auvergnats *(Kauterak)*, des rémouleurs *(Tchorrotchak)*, etc. Tous ont leurs danses particulières, mais se livrent principalement à des facéties.

Sur tout son parcours, et à l'entrée du village, la troupe rencontre des « barricades », courtoises embûches qui, chaque fois, se prennent d'assaut en dansant suivant d'invariables règles. Puis c'est la visite aux notables, récompensée par maintes libations. De retour sur la place, la mascarade entame le branle *(bralia)*, longue suite de danses exécutées seulement par les « rouges », dans un ordre immuable que couronne *godalet dantza*, « la danse du verre ». Viennent enfin les « fonctions », mélange de danses et de scènes étranges en partie mimées et en partie parlées, auxquelles participent largement les « noirs ». Un bal général termine tardivement la fête. Parfois, le Jeudi Gras, plusieurs mascarades se rejoignent à Tardets et rivalisent entre elles. Le chef-d'œuvre, le point culminant du spectacle, est toujours la danse successive des cinq premiers rôles autour de ce verre rempli de vin que les pas les plus rapprochés, les entrechats les plus bondissants évitent toujours par miracle. Sans qu'une seule goutte soit versée, il sert enfin — une seconde — de tremplin à l'envol suprême de l'éblouissant *Zamalzain*.

Philippe VEYRIN, Les Basques, Arthaud 1955 pp.284-286

Annexe 5
Qui joue quoi en 1982 ?

ROLES		ACTEURS
soinu	*txululari*	Philippe UTHURRALT
	tabalari	Pierre AGUER "GARAT"
Gorriak	*jaun*	Marcel BEDAXAGAR
	andere	Marie-Christine BEDECARATZ
	laborari	Dominique ETCHEBARNE
	laborarisa	Marie-José SALLES
	marexalak	Jean BAUDEANT
		Jean BEDECARATZ
		Arnaud BERROGAIN
kukulleroak		Mayana BARREIX
		Mado ETCHEGOINBERRY
		Jean-Marc QUEHEILLALT
		Francis LASCURETTES
aitzindariak	*txerrero*	Jean-Michel BEDAXAGAR
	gatuzain	Christian CHIMIX
	kantiniersa	Jean-Michel BOUILLON
	zamalzain	Jacques BARREIX
	entseñari	Jean-Pierre BORDAGARAY
Beltzak		
kherestu	*nausi*	Juje BOURRUS
	mithil	Jean-Michel BARREIX
xorrotx	*nausia*	Jean-Pierre BERROGAIN
	mithil	Arnaud JAURY
	buhame jaun	Dominique AGERGARAY
	buhamina	Jean BORDAGARAY
	beste buhamiak	Beñat URTAZUN
		Jean-Pierre EGURBIDE
		Dominique AREN
kauterak	*gehien (Kabanna)*	Jean-Jacques ETCHEBERRY
	Pupu	Jacques BARREIX
	Pitxu	Jean-Pierre BARREIX
bedeziak	*bedezi*	Jean-Pierre LOPEPE
	bedezi lagun	Etienne LARRAGNEGUY

Annexe 6
Lexique basque-français

abertzale	patriote
aitzindari	principal danseur
andere	Dame, Madame
artz (hartz)	ours, personnage de mascarade
artzainbideka	réunion des bergers pour évaluer leur mise commune
axuri	agneau
barur eta bijili	jeûne et abstinence
Basaburu	Haute Soule
batua	nom de la langue basque "unifiée" par l'Académie
batzoki	lieu de réunion, généralement un bar
baztandarrak	saut de Baztan
bedezi (mediku)	médecin, personnage de mascarade
Beltzak	les Noirs
brale	branle, danse en rond de la mascarade
brale jauztia	saut du branle, passage de cette danse en rond
buhame jaun	seigneur des bohémiens
buhame, buhamiak	bohémien, les bohémiens
buhamesa	bohémienne
Enbata	vent d'Ouest, nom du mouvement basque 1963-1972
entseñari	porte-enseigne, un des aitzindari
erdaldun	celui qui parle seulement une erdara
erdara	langue étrangère (au basque)
Euskadi	Pays Basque (7 provinces)
gatuzain	chat (mot à mot : gardien de chat)
gazte	jeune
godalet dantza	danse du verre, danse de mascarade
Goroxuma	Carême
gorriak	les Rouges (danseurs de la mascarade)
hutsune	trou, intervalle de temps, lacune
Jaun	Seigneur, maître, Monsieur
jibandriak	nom d'un saut basque
joku	jeu (des bohémiens, des rémouleurs etc.)
Kabanna	nom du chef des kauterak (autrefois M. Obergni)
kantiniersa	cantinière, un des aitzindari
karakoiltza	escargot, partie du branle
kauter gehien	chef (m à m: principal) des chaudronniers
kauter, kauterak	chaudronnier, les chaudronniers
kayolar	entreprise collective des bergers
kobla	couplet, poème chanté ou improvisé (cf pertsu)
koblakari	auteur de couplet (cf perstulari)
kohua	couronne, tiare du zamalzain
kukullero	jeune soldat, personnage de la mascarade
kuntrepasa	contrepas, partie du branle
laborari	paysan, agriculteur
laborarisa	paysanne
lagabota	gavotte, danse de mascarade
Lapurtar mutxak	saut labourdin
manex	Basque non-souletin (nom d'un race de moutons)
marexalak	maréchaux ferrants

mithil	valet, assistant, ouvrier (m à m : jeune homme)
moneiñak	sauts de Monein, village béarnais
nausi	maître, patron
pertsu, perstulari	petit poème, poète-improvisateur
Pettara	Basse Soule
pherediku (prediku)	prêche, discours du prêtre ou du bohémien
Pitxu	le plus jeune des kauterak
plaza	place publique du village, fronton de pelote
premu	héritier (ou héritière) désigné par les parents
primaka	concours de danse,le jeudi gras à Tardets
Pupu	l'un des chaudronniers (kauterak)
Su Azia	Semence du feu, braise (association culturelle)
tabal, tabalari	tambour, joueur de tambour
txerra	sorte de balai manié par le txerrero
txerrero	danseur qui manie la txerra, un des aitzindari
txostaka	jeu, divertissement
txulula (txirula)	flûte basque à trois trous
txululari (txirulari)	joueur de txulula
Uhaitza	La rivière (association culturelle)
Uskal Herria	Pays Basque
uskaldun (euskaldun)	Basque (m à m :qui possède l'euskara)
uskara (euskara)	langue basque (uskal- en composition)
Xibero (Zubero)	Soule
Xiberoko Zohardia	"Ciel serein de la Soule"(association culturelle)
zahar	vieux, ancien
zamalzain	chevalier, un des aitzindari
zamari	le cheval, nom parfois donné au zamalzain

Notes du chapitre 1
Introduction

(1) Ikerka, 125 pages, décembre 1983. Compte tenu de l'importance de ce rapport nous nous y référerons sous l'abréviation UM pour *Urdiñarbeko maskarada*. Les auteurs des énoncés qui y sont rapportés ont vérifié, corrigé, supprimé ou rajouté des passages. Le document ainsi constitué servira de point de départ à la publication dont nous parlons un peu plus loin dans l'introduction.

(2) éditions de la Maison des sciences de l'homme, Paris 1984.

(3) *La tradition de danse en Béarn et Pays Basque français*, p.5.

(4) *Urdiñarbeko maskarada*, p.108 et 113

(5) cf les notes 5 & 13 du chapitre 3 et la note 1 du chapitre 4, où on trouvera leur bibliographie

(6) *Les Chouans*, éd. folio- Gallimard , p.504 et à de nombreuses reprises

(7) ib° p.383 & 505

(8) *Le médecin de campagne*, Gallimard folio p.73

(9) ib p.82

(10) *Les Paysans*, Gallimard folio p.112. Voir aussi pp.148, 226, 253.

(11) cité par André Varagnac, *Civilisation traditionnelle et genre de vie*, Albin Michel 1948 p.33. Varagnac ne donne pas sa source

(12) *Manuel de Folklore français contemporain*, tome 1, volume 1 Introduction générale, Paris, Picard 1943 p.3

(13) Cette dernière annexe est un extrait d'un rapport que nous avions établi à la demande du ministère de la Culture sur "les besoins culturels de la Soule". Le chapitre 2 utilise les résultats d'une recherche menée par notre association pour le compte du Commissariat général du Plan sur *Le développement local au Pays Basque* - recherche pour laquelle d'ailleurs notre expérience souletine a été précieuse. Nous avons réécrit cette recherche en fonction de la Soule et y avons ajouté des informations spécifiques à la Soule. L'annexe 2 sur le dépeuplement de la Soule est un travail original publié ici pour la première fois.

Notes du chapitre 2
La mascarade dans son milieu
Histoire de la Soule

(1) *Journal des Economistes*, janvier 1851 p.9. "Deux peuples, commente Braudel, contraints à coexister et qui, de la sorte, forment un tout. L'un, urbain, commande l'autre et le parasite, l'exploite, mais le soulève au dessus de lui-même" , *Identité de la France* 2,201)

(2) Pierre Jakes-Hélias, *Le Cheval d'Orgueil*, Plon 1975, éd. de poche p.345-347. André Varagnac parle de "civilisation paysanne traditionnelle", *Les traditions populaires*, PUF 1978 p.4

(3) recherches de Jacques Ruffié et de Jean Bernard, qui montrent une homogénité hématologique de la région, "Origines du polymorphisme hématologique chez l'homme et dynamique des populations", *Annales* de nov-décembre 1979

(4) phonétique particulière du parler gascon révélant un substrat proto-basque sous cette langue romane

(5) résidus importants et spécifiques de noms de lieux en *-os* (-*ues* en Espagne) cf. Philippe Oyhamburu, *L'irréductible phénomène basque*, Ed. Entente, 1980 p.15.

(6) *Etre Basque*, sous la direction de Jean Haritschelhar, Privat 1983 p.130

(7) L'école historique française nous fournit un abondant matériau depuis *L'histoire de la campagne française* de Gaston Roupnel (1932); notamment les grandes thèses de Marc Bloch, Georges Duby, Emmanuel Le Roy Ladurie, etc. Braudel s'est plongé dans la société rurale dans *L'identité de la France*, vol.1 p. 28 et suivantes; voir la carte des pays de la Gascogne, p.36. Localement, plusieurs grands ouvrages : Théodore Lefebvre, *Les Pyrénées Atlantiques Orientales*, Armand colin 1933; Georges Viers, *Le Pays Basque*, Privat, Toulouse 1975. *Mauléon Licharre. La population et l'industrie. Etude de géographie sociale urbaine*, Bière, Bordeaux , 1961 (résumé dans "L'industrie et la population de Mauléon", Revue régionale des Pyrénées et du Sud-Ouest, 2-1958); Eugène Goyheneche, *Le Pays Basque : Soule, Labourd, Basse-Navarre*, Société Nouvelle d'éditions régionales et de diffusion, Pau 1979; la thèse de Pierre Laborde, *Pays Basque, Pays Landais dans l'extrême Sud-Ouest de la France*, 1979. Un des témoins les plus pénétrants, bien qu'il ne soit pas historien, ni très impartial : le père Lhande (un souletin, auteur du grand dictionnaire basque-français), *Autour d'un foyer Basque*, 1908.

(8) "Le village tend à vivre en *isolat*. Il a ses institutions, son ou ses seigneurs, sa communauté, ses biens collectifs, ses festivités, sa sociabilité, ses moeurs, son parler, ses contes, ses chansons, ses danses, ses proverbes, ses *lazzi* obligatoires à l'égard des villages voisins" *L'identité de la France*, 1,131. "Le pouvoir communautaire appartient (jusqu'à la révolution françàaise) à l'assemblée de tous les chefs de famille", écrit Emmanuel Le Roy Ladurie dans *Le territoire de l'historien*, "La civilisation rurale", Gallimard 1973 p.149

(9) "mesurée à la vitesse des transports du temps, la Bourgogne de Louis XI, à elle seule, c'est des centaines de fois la France entière d'aujourd'hui" *Civilisation matérielle, économie et capitalisme*, Armand Colin 1979 3,242.

(10) *L'identité de la France*, 1,70. Voir aussi CMEC 3,243 : "Au centre donc, toujours une ville ou des villes qui imposent leur prééminence".

(11) "Avant la révolution industrielle, chaque portion du territoire tend, en France, à vivre, à se fermer sur elle même....Je voudrais ne considérer que les économies locales élémentaires, à faible rayon d'action, qui tendent à l'autosuffisance" *L'identité de la France* p.55. Et aussi : "l'idéal du village : tout produire", p.130.

(12) Jean Giono écrit : "On peut s'étonner que ces paysans n'aient pas plus souvent en main les mancherons de la charrue; c'est que ces paysans sont des pasteurs. C'est aussi ce qui les tient en dehors (et au dessus) des progrès mécaniques. On n'a pas encore inventé la machine à garder des moutons...On ne cultive que la terre nécessaire au froment, à l'orge, à la pomme de terre et aux légumes indispensables à la vie de la famille ou de l'individu, et c'est pourquoi tant de ces paysans restent célibataires et vivent seuls : ils ont ainsi besoin de si peu qu'à peine s'ils grattent la terre

un mois par an" (*Ennemonde et autres caractères* 1968 p.14). Et Fernand Braudel, qui cite ce passage, commente : "L'élevage du mouton est l'ouverture typique sur le monde extérieur d'un pays primitif" (*L'identité de la France* I, Arthaud-Flammarion, 1986 p.38).

(13) Le Pays Basque connaissait depuis l'antiquité l'exploitation des gisements de fer et de cuivre dans la montagne. La métallurgie du fer était d'origine biscayenne et utilisait les procédés de fabrication biscayens. De nombreuses forges se nourrissaient des forêts environnantes, par exemple à Larrau (en Haute Soule); elles les épuisèrent, car il leur fallait tirer du charbon d'une "forêt qui s'éloigne toujours".

(14) Jean-Michel Bedaxagar, joueur de flûte souletine *(txulula)*, chanteur et poète populaire, acteur des mascarades d'Ordiarp en 1977 et en 1982, *sujeta* (acteur principal) de la pastorale de 1980, était co-responsable professionnellement d'un atelier de réparation de machines agricoles à Gotein, entre Mauléon et Tardets. L'atelier est l'héritier de l'ancienne forge; il voit défiler toute la journée des paysans de toute la Soule; c'est un lieu de communication de premier ordre. Il vient de s'installer à son compte dans l'ancienne forge de la maison souche.

(15) Théodore Lefebvre a longuement décrit ces institutions collectives : *Modes de vie*...pp.189, 407, 461. Analyses plus récentes de Georges Viers, *Le Pays Basque* 1975 p.60 et de Pierre Laborde, *Pays Basque, Pays Landais* p. 185. Le syndicat de Soule a été supprimé par la révolution et ressuscité en 1838. Il gère les terres communes (exploitation de la forêt, transhumance, location des chasses à la palombe). Il est aujourd'hui dirigé par un grand notable, sénateur et ancien président du Conseil Général des Pyrénées Atlantiques. Il est en conflit avec un village de la montagne, Larrau, qui cherche à récupérer une partie de ses terres aujourd'hui concédées au Syndicat de Soule. Ce conflit est évoqué dans un "sermon" de la mascarade de 1982.

(16) Théodore Lefebvre, *Modes de vie*... p.407

(17) "L'union entre deux héritiers fut un temps interdite, elle est toujours mal vue; elle constitue une accumulation de richesses et risque de subordonner une maison à une autre; le plus souvent, un des deux fiancés renonce à son héritage", Eugène Goyheneche, *Le Pays Basque*, 1979, p.250. Au Pays Basque, l'héritier (le *premu* en Soule) était choisi par les parents; ce pouvait être une fille.

(18) La civilisation rurale, c'est d'abord une démographie, explique Emmanuel Le Roy Ladurie dans l'article "civilisation rurale" de l'Encyclopedia Universalis, publiée dans *Le territoire de l'historien*, Gallimard 1973, p.150.

(19) **Etxahun de Barcus** est un berger poète qui vécut au siècle dernier et qui est en Soule extrêmement populaire. Jean Haritschelhar en a raconté l'histoire et analysé les oeuvres dans deux ouvrages majeurs : *Le poète souletin Pierre Topet-Etchahun (1786-1862). Contribution à l'étude de la poésie populaire basque du 19e siècle*, Société des Amis du Musée Basque, Bayonne 1969, et *L'oeuvre poétique de Pierre Topet-Etchahun (textes-traduction-variantes-notes)*, Graficas Ellacuria, Bilbao 1970. Voir aussi un résumé dans sa contribution à l'ouvrage collectif *Etre basque*, Privat 1983 p.298-300.

Etxahun de Trois-Villes est également un berger poète. Il est mort en 1979. Il écrivit de nombreuses chansons très populaires et plusieurs pastorales, dont l'une sur Etxahun de Barcus et l'autre sur un chanteur basque du siècle dernier, *Iparagirre*. Elle fut offerte par lui aux jeunes d'Ordiarp qui la jouèrent après sa mort en 1980, entre les deux mascarades. Etxahun joua pleinement son rôle d'ancien, de transmetteur de la culture, auprès des jeunes d'Ordiarp.

(20) Jean-Baptiste Orpustan, "Rôle et pouvoirs de l'Eglise", *La nouvelle société basque* p.136. Cette remarquable étude permet de comprendre l'attachement du basque à l'Eglise comme mesure de son attachement à la communauté villageoise. Elle explique que ce sentiment religieux a subi une profonde transformation à l'occasion de la Révolution française; ce n'est qu'au 19e siècle que s'élabore "le visage du basque croyant, dévôt et conformiste", p.146. "Le recteur est le maître", disait Balzac dans *Les Chouans* (p.154 de l'édition folio)

(21) surtout au Pays Basque : voyez les travaux de Frazer, de Gallop et Alford, de l'ethnologue basque Barandiaran; et aussi les grands débats entre Van Gennep et Varagnac, les recherches plus récentes de Claude Gaignebet et Jean-Dominique Lajoux, qui connaissent bien le Pays Basque, et ont assisté à plusieurs mascarades.

(22) *Identité de la France*, 1,102

(23) temps **cyclique**, propose Francis Jauréguiberry, opposé au temps **linéaire** moderne, dans *Question nationale*... p.47

(24) découverte de Jean-Michel Guilcher, un étonnant chercheur pionnier dans son domaine; voir son oeuvre majeure *La tradition de danse en Béarn et en Pays Basque Français*, Paris 1984.

(25) par exemple, pour la danse, le maître de danse villageois *(eraktusle)*: le respect qu'on doit à cette fonction, alors que par ailleurs son titutaire n'est qu'un paysan parmi les autres, lui permet certaines innovations autrement impossibles. De même en matière musicale : Etxahun de Trois Villes n'hésita pas à emprunter aux formes musicales contemporaintes (la marche, la polka). C'est ce que montre un créateur souletin contemporain, Niko Etxart, qui lui-même tente de marier la musique traditionnelle et le rock.

(26) représentation inventée par Gaston Roupnel dans son *Histoire de la Campagne française* et reprise par Fernand Braudel. Des métaphores mécaniques ou électriques viennent sous la plume de ce dernier: "transformateurs électriques", "outils de relations à longue distance" (*CMEC)*.

(27) Prenons garde de fétichiser le capitalisme : ce n'est qu'un mot. Il ne reçoit sa plénitude de signification que de son opposition à *ce qui n'est pas* le capitalisme: soit l'Etat, soit les sociétés dites parfois pré-capitalistes. Mais, pas plus que la société rurale ou la tradition n'est une essence, un peu à la manière dont Varagnac tend à le faire, le capitalisme n'est une essence.

(28) légende selon laquelle le capitalisme, considéré comme une sorte de substance historique matérialisée sociologiquement dans la bourgeoisie, naquit au sein de la société féodale et s'émancipa spontanément de ses contraintes, s'allia avec la royauté, finit par lutter contre la bureaucratie royale et s'empara directement du pouvoir (schéma marxien de la révolution bourgeoise). Alors elle généralisa à l'ensemble de la société et imposa au monde entier son mode d'existence, de production et de culture. Ses pères fondateurs en furent James Steuart, Adam Smith, Karl Marx pour les économistes; Augustin Thierry, Guizot et Henri Pirenne pour les historiens.

(29) L'idéal historique est la forme spécifique de notre mythe à nous, les modernes. Au lieu de mettre en scène une genèse, ou un monde de dieux et de demi-dieux, il prend figure de l'histoire, du paradis d'autrefois (Eden ou communisme primitif) ou de l'avenir radieux (point oméga ou paradis socialiste). cf F.Fourquet, *L'idéal historique*, 1974

(30) Le plus spectaculaire de ces conflits est celui qui opposa en 1343 le maire gascon de Bayonne Pé de Puyane et les seigneurs basques du Labourd. Cet épisode sanglant dit "du pont de Proudines" est très bien raconté par Taine dans son *Voyage aux Pyrénées* Hachette 1860 p.23; il est résumé par un ouvrage qui est paru en août 1987 au moment où je rédigeais ce rapport : Pierre Hourmat, *Histoire de Bayonne*, Société des Sciences, Lettres et Arts de Bayonne (p.116). Cette affaire révèle le profond fossé de civilisation qui séparait la côte maritime et marchande de l'intérieur territorial.

(31) Bayonne n'a pas joué ce rôle intégrateur de son arrière-pays; elle aurait pu disparaître sans changer profondément la vie intime de la société rurale basque. C'était une ville extra-territoriale. Elle ne s'est pas imposée comme capitale économique du Pays Basque. Or, elle n'était pas non plus sa capitale politique : aucune des trois provinces ne la reconnaissaient comme telles; les cahiers de doléances souletins et labourdins dénonçaient la franchise du port; le Biltzar écrivit à à Necker en 1789 : "jamais le pays de Labourd n'a reconnu Bayonne comme sa capitale".

(32) Eugène Goyheneche, *Le Pays Basque*, Pau p.274.

(33) Le jeune qui en 1982 tenait le rôle du chef des bohémiens dans la mascarade, tint en 1985 celui de Matalas dans une pastorale montée à Musculdy, son village natal, voisin d'Ordiarp.

(34) Boris Porchnev , *Les soulèvements populaires en France au 17e siècle*, Flammarion 1972; et par Emmanuel Le Roy Ladurie, *Le carnaval de Romans. De la chandeleur au mercredi des cendres 1579-1580*, Gallimard, Bibliothèque des histoires, 1979.

(35) Emmanuel Le Roy Ladurie, "Evènement et longue durée dans l'histoire sociale : l'exemple chouan", *Le territoire de l'historien* p.206. Le même article décrit le conservatisme instinctif de la société rurale dès qu'elle est menacée par la société urbaine.

(36) Eugène Goyheneche, *Le Pays Basque...* p.276

(37) article 50 du *Cahiers des griefs rédigés par les communautés de Soule en 1789*, édité par le Dr Larrieu chez Léon Ribaut, Librairie de la SSLA, Pau 1894

(38) voyez l'analyse de François Furet, *Penser la Révolution française*, Gallimard 1978 .

(39) Dr Larrieu, *Cahiers des griefs rédigés par les communautés de Soule en 1789*, Ed. Léon Ribaut, Librairie de la SSLA, Pau 1894. Julien Vinson a su retrouver une synthèse des "Cahiers des voeux des basques souletins", faite par les Souletins eux-mêmes, datée du 20 juin 1789 (il l'a publiée dans le Bulletin de la SSLA de Bayonne, 1882 p.87). Pour se désigner eux-mêmes, ils se déclarent "souletains". Le mot "basque" n'apparaît qu'en une occurrence : lorsqu'il s'agit de se différencier des béarnais pour revendiquer "deux places gratuites affectées pour deux sujets basques" au chapitre d'Oloron dont les revenus ont triplé.

(40) le tout à l'évidente satisfaction de Louis Barthou, grand notable de la IIIè République, béarnais natif d'Oloron et président du Conseil Général depuis 1904.

(41) Sur tous ces points voir *L'histoire de la France rurale* sous la direction de Georges Duby et Armand Wallon, Le Seuil, notamment le tome 4 p. 349 sv.

(42) "ardi beltxaren ilea aparte jartzen zuten eta hura gero kardatzen, ondoren iruten, harekilan haria egiten zen". Il s'agit d'une interview de Pierre Aguer"Garat" publiée dans le numéro 965 de la revue *Argia*, 27 février 1983, sous le titrre "Herrian lana, bizi, dantza", (travailler, vivre et danser au pays). Garat fut *tabalari* (joueur de tambour) dans beaucoup de mascarades, et notamment celles d'Ordiarp. Comme Etxahun de Trois Villes, il joua pleinement son rôle d'ancien auprès des jeunes d'Ordiarp, comme en témoigne la première version d' *Urdiñnarbeko maskarada*.

(43) Georges Viers, *Mauléon-Licharre* - cf la note 7

(44) "la partie française du Pays Basque, dans le cadre de la France, était un «bout du monde», un pays oublié et dont les notables, plutôt que la bourgeoisie bien peu nourrie en hommes et pauvre en capitaux, ne voulaient entendre parler ni d'usines ni d'ouvriers en qui ils voyaient la Peste de le Diable", Georges Viers, "La terre des Basques", dans *Etre Basque*, Privat 1983 p.61.

(45) Monographie éditée par le journal souletin *Egia* n°29 de janvier 1982. Jean-Pierre Biscay écrivait en 1968 : "Le Pays Basque s'est francisé en 10 ans plus que pendant tout le siècle précédent", "Tradition souletines", Bulletin du Musée basque, 1er trimestre 1968.

(46) en 1851, la côte pesait 26% de la population avec 42.200 habitants et 9% de la superficie, et l'intérieur 74 % avec 120.300 habitants et 91 % de la superficie. Pour notre regard contemporain, c'est un déséquilibre encore modéré. Mais en 1982, à la fin de la période que nous étudions ici, la Côte pesait 65 % avec 154.600 habitants et l'intérieur 35 % avec 82.000 (voyez le tableau 2). De 1851 à 1982 la Côte Basque a crû de 266 %, mais le Labourd intérieur a décrû de 12 %, la Basse-Navarre de 48 % et la Soule de 36 % .

George Viers a choisi un découpage plus significatif encore (tableaux 8 et 9). Utilisant ce découpage, nous avons calculé que le "littoral" est passé de 37 % en 1851 à 76% en 1982 (dont le BAB de 18 à 48 %); les "pays de collines" de 41 à 17 %; et les "pays de montagne" de 22 % à 7 %. Cette disparition de plus de la moitié des montagnards basques est dramatique en Haute Soule (canton de Tardets) où la décroissance prend l'allure d'un cataclysme démographique (- 56 % depuis 1851, dont - 44 % depuis 1936) Source : analyse démographique spéciale que nous avons effectuée pour la Soule à partir de l'INSEE et des archives départementales, et que nous publions ici en annexe : "le dépeuplement de la Soule".

La population du village même d'Ordiarp était de 843 habitants en 1876 et de 854 en 1881 encore. Elle a chuté à 781 en 1911, 685 en 1946, 639 en 1954, 622/642 en 1962. Elle stagne à 643 habitants en 1968, remonte à 671 en 1975, mais chute à nouveau brutalement à 584 en 1982, l'année même de la mascarade.

(47) La population rurale représentait 95 % de la population souletine au recensement de 1817, et encore 93 % en 1851; elle ne pèse plus que 56% en 1982 (cf annexe 2). Parmi les suicides des bergers célibataires, l'un a particulièrement impressionné les Souletins en 1985 : celui du fils de Pierre Aguer "Garat", le *tabalari* des mascarades, tant aimé par les jeunes.

(48) Cf les notes 20 et 21

(49) L'article de Jean-Baptiste Orpustan (cf note 20 ci-dessus) éclaire ce processus.

(50) Encore que l'Eglise elle-même voyait diminuer l'extension de son influence. Balzac note que "depuis 1789 la religion est sans force sur les deux tiers de la population en France" *(Les Paysans*, Gallimard folio p.150). La littérature basque montre bien que certains foyers, même à la campagne, résistent à l'emprise de l'Eglise; Jean Haritschelhar le montre bien en analysant les chansons d'Etxahun de Barcus, qui s'éleva contre la pression exercée par le clergé pour interdire aux jeunes filles de danser. Balzac met en scène un curé qui interdit la danse dans le village *(Le médecin de campagne*, Gallimard édition folio p.197). Voir aussi Jean Haritschelhar, "Autocensure et rigueur scientifique dans les recherches folkloriques" *Gure Herria*, Bayonne 1-1965 p.36 à 40.

(51) L'expérience de Pierre-Jakez Hélias en Bretagne rejoint celle du Pays Basque. Dans la civilisation urbaine dominante, les paysans deviennent des "immigrés malgré eux". La "civilisation paysanne" s'effondre : l'agriculture, la langue, la foi sont en déclin. "Les rouges ont gagné".

(52) Sur l'histoire d'Enbata : Jean-Paul Malherbe, *Le nationalisme basque en Pays Basque français de 1936 à nos jours*, thèse de doctorat en Sciences politiques, Toulouse 1977. Un extrait en est paru dans *La nouvelle société basque, Ruptures et changements*, ouvrage collectif sous la direction de Pierre Bidart, L'Harmattan, 1980, sous le titre "Le nationalisme basque et les transfor-

mations socio-politiques en Pays Basque Nord". - Jean-Louis Davant, *Le peuple basque dans l'histoire*, 1970 et 1977; (notamment 1977 p.136-137 pour l'origine rurale de beaucoup des jeunes fondateurs d'Enbata). - Philippe Oyhamburu , *L'irréductible phénomène basque*, Ed. Entente 1980, très informé sur les précurseurs d'Enbata dans les années 1930-1960. Philippe Oyhamburu fut le fondateur des Ballets et choeurs basques *Etorki*, où dansèrent plusieurs grands danseurs souletins. C'est aussi un spécialiste de la culture basque et de son histoire.

(53) Jean-Louis Davant, *Histoire du peuple basque*, Goiztiri 1970; Elkar 1977 et 1986).

(54) *Histoire du peuple basque*, Goiztiri, 1970 p.163.

(55) *Histoire du peuple basque*, p.71.

(56) c'est ce que prouve un mémoire sur la vie et les idées de Jean Errecart : Bernard Darretche, *Jean Errecart*, Mémoire de l'IEP de Bordeaux, 1977.

(57) L'analyse du nationalisme basque en Espagne est complexe. On consultera notamment Jean Claude Larronde, *Le nationalisme basque, son origine et son idéologie dans l'oeuvre de Sabino Arana-Goiri*, thèse de doctorat en Droit, Bordeaux 1970. Un extrait en est paru dans *La nouvelle société basque, ruptures et changements*, textes rassemblés par Pierre Bidart, L'Harmattan 1980. Francis Jauréguiberry, *Question nationale et mouvements sociaux en Pays Basque Sud*, Thèse de troisième cycle de Sociologie, 1983. Cette thèse paraîtra prochainement en librairie sous le titre *Le mouvement basque;* l'auteur a connu de près ce dont il parle et l'analyse est très éclairante. -Jean-Louis Davant, *Histoire du peuple basque*, 1° édition Goiztiri 1970, plusieurs fois réédité chez Elkar. Informations de première main sur l'histoire du mouvement Enbata et sur ETA, et surtout sur l'analyse de fond qui sous-tend la naissance du nationalisme. Jean-Louis Davant est un des principaux fondateurs d'Enbata.. -Philippe Oyhamburu, *L'irréductible phénomène basque*, Editions Entente 1980. Ce livre interprète l'histoire basque du point de vue de l'autogestion. -Beltza Lopez Adam, *El nacionalismo Vasco 1896-1936*, Mugalde, Hendaye 1974. - Eugène Goyheneche, *Le Pays Basque, Soule, Labourd, Basse-Navarre*, Société nouvelle d'éditions régionales et de diffusion, Pau 1979. - Jean Haritschelhar (sous la direction de), *Etre basque*, Privat 1983, notamment les articles de Jean-Claude Larronde et de Idoia Estornès Zubizarreta "Esquisse d'un tableau social et électoral". - Pierre Bidart (sous la direction de), *Processus sociaux, idéologies et pratiques culturelles dans la société basque*, éd. de l'Université de Pau, 1985. -Pour une bibliographie plus complète, se reporter aux ouvrages de Philippe Oyhamburu et de Jean-Louis Davant.

(58) Ce problème occupe une place importante dans *Urdiñarbeko Maskarada*, p.55 et 75 à 77. Nous le retrouverons p.34 et dans l'annexe 3 "Crise de la Culture souletine".

(59) Violet Alford écrivit de nombreux articles sur la mascarade Souletine et prit même des photos de celle de 1949 à Ordiarp - celle-là même dont l'histoire est évoquée dans *Urdiñarbeko Maskarada*. Nous avons retrouvé au Musée Basque ces photos dans un petit album soigneusement assemblé et commenté par Violet Alford. Les commentaires ne sont pas signés mais leur nature évidemment frazérienne et la coïncidence avec les interprétations très particulières de Violet Alford ne laissent aucun doute sur leur auteur.

(60) Les problèmes furent traités de manière intégrée; isoler la dimension économique des autres dimensions de la vie sociale n'a pas de sens. Les Souletins ont appris à se parler, à se confronter, à monter des projets en commun, à les conduire à Pau, à Bordeaux ou à Paris, à réfléchir ensemble à l'avenir de la vallée, à ne pas se résigner à l'ordre des choses et, enfin, à ne pas attendre une implantation venant de l'extérieur, le Zorro industriel qui allait sauver la Soule. Pour l'animateur, le contrat de pays "a permis l'élaboration d'un outil de travail : le programme de développement et de micro-planification" (François Dascon, "Des contrats de pays aux chartes intercommunales", *Pour* n° 93, janvier-février 1984 p.97).

(61) L'élan donné par deux mascarades et une pastorale au groupe des jeunes d'Ordiarp conduisit certains membres du groupe à jouer un rôle d'animation dans les associations culturelles ou économiques de la Soule. Le chef des chaudronniers de 1982 présida un temps l'association culturelle *Ihaitza* Le *Jaun* (le seigneur) de 1982 anime aujourd'hui la radio locale de Mauléon. Le chef des bohémiens de 1982 participa au lancement d'une coopérative de meubles insérée dans le mouvement des coopératives basques.

(62) Guy Di Méo et Guy Dalla Rosa, "Stratégies du pouvoir local et politiques contractuelles en Aquitaine", dans *Analyse des expériences de la politique contractuelle régionale*, Maison des sciences de l'homme d'Aquitaine, octobre 1985.

Notes du chapitre 3.
Un moyen de communion de toute la Soule

(1) que décrit très bien Pierre-Jakez Hélias pour la Bretagne dans *Le cheval d'Orgueil*

(2) *La tradition de danse...* p.547. Les "raisons qui tiennent aux mutations de la société rurale" sont l'objet du chapitre 2 de cette recherche. Notre propre enquête a permis d'établir avec certitude l'existence d'une mascarade en 1954, celle d'Esquiule, qui l'avait déjà donnée en 1948 (non mentionnée par Guilcher). Le *Miroir de la Soule* mentionne une mascarade à Aussurucq en 1957. Ensuite, le grand trou.

(3) Cette observation de Jean-Michel montre que la pratique de la langue est coextensive aux autres institutions culturelles et communicationnelles comme la mascarade ou la pastorale. Elles ne subsisteront que si la langue basque subsiste.

(4) *La tradition de danse..* p.547

(5) Jean-Michel Guilcher est venu observer cette mascarade - en 1968 et non en 1967; il a amené avec lui Jean-Dominique Lajoux, chercheur au CNRS, spécialiste de l'audio-visuel, qui prit en film une grande partie de la mascarade. Il a eu la grande gentillesse de me communiquer les cassettes audio que j'ai décrypté en partie (cf UM p.28). J'ai ensuite retrouvé et rencontré le *Lauter gehien* le chef des chaudronniers, Jean Apheceix, dit Johanto, de la maison Bedecaratz dans le quartier Garaibie (entre Aussurucq et Ordiarp). Il m'a aidé à fixer le texte correspondant à sa propre voix, et à comprendre les conditions du redémarrage de la mascarade.

(6) cf chapitre 2, note 19

(7) UM 56 et 77

(8) Notre sujet n'est pas la pastorales; mais il est remarquable que les pastorales créées depuis une vingtaine d'années par Etxahun de Trois Villes, Junes Casenave, Arnaud Aguergaray-Bordaxar, ont toutes pour sujet des thèmes patriotiques ou des problèmes actuels de l'autonomie basque; et pour "süjeta" (principal personnage) des héros de l'histoire basque (Ibañeta -évocation de la bataille de Roncevaux-, Etxahun de Barcus, Arnaud d'Oyhenart, Iparagirre (pastorale jouée en 1980 par les jeunes d'Ordiarp) ou des héros positifs qui affirment l'identité basque contre l'invasion extérieure (Pette Basabürü).

(9) Jean Haritschelhar, "la création littéraire orale et écrite", dans *Etre Basque* sous sa direction, Privat 1983 p.300

(10) "Maskadak", *Gure Herria* 1933 p.308 & 310

(11) UM 76, corrigé par l'auteur

(12) Jean-Baptiste Mazéris, "Maskadak", *Gure Herria* 1933 XIII p.306 et 307.

(13) Jean-Dominique Lajoux déclarait au Musée Basque en 1983 : "les danses en rond font partie intégrante de la mascarade puisqu'elle se termine toujours par les sauts basques... Ce qui est important, c'est le mixage (de la danse) avec la mascarade : parce que la mascarade n'implique pas les pas de danse; on n'est pas obligé de danser pour faire une mascarade. Par contre, dans absolument tous les carnavals, il y a un pas de danse qui est nécessaire pour scander l'ensemble de la journée sur 5 ou 6 notes jouées du début à la fin, en permanence, au point d'amener à la transe. Quelle était au Pays Basque cette musique lancinante interminablement répétée ?" (UM 66)

(14) Jean-Michel Guilcher, *La contredanse et les renouvellements de la danse française*, Mouton 1969; et surtout "L'enseignement militaire de la danse et les traditions populaires", *Arts et traditions populairesd*, janvier-septembre 1970; résumé dans *La tradition de danse...* p.302

(15) discussion sur ce point dans UM 67

(16) La première phrase de l'ouvrage de Claude Gaignebet : "Carnaval est ici étudié comme une religion. L'étendue, dans la durée et l'espace, des fêtes carnavalesques nous contraint à penser que cette religion est ancienne", *Le carnval, Essais de mythologie populaire*, Payot 1974 et 1979.

(17) JM. Guilcher, *La Tradition de danse...* p.682.

(18) chanson populaire originale :

Intxauspeko alaba dendaria
Goizian goizik jostera joailia
Nigarretan nigarretan pasatzen du bidia
Aprendiza kontsolazailia, kontsolazailia (bis)

La fille Intxauspe est couturière
De bon matin elle va coudre
En pleurs, en pleurs elle passe son chemin
L'apprenti la console, la console

(19) *La Tradition de danse...p.*683-686. C'est ainsi qu'il termine sa conclusion sur la mascarade souletine.

(20) *La Tradition de danse...* p.544

(21) Source: manuscrit de Llargo, UM 109. Le baragouin franco-basque fait partie du personnage du *kauter*, censé être étranger, ne l'oublions pas.

(22) Julien Vinson, *Le Folklore du Pays Basque*, Maisonneuve et Larose 1883 (rééd. 1967),p.390, d'après un informateur local qui l'a dicté à J.D.J. Sallaberry - l'auteur de l'article sur les mascarades dans *La Tradition basque* - qui lui même l'a rapporté à Vinson.

(23) Pour se faire une idée de l'attention portée par le public du village aux prêches, on pourra contempler la belle photo publiée par J. Haritschelhar p.268 de *Etre Basque*.

(24) Kabanna est le nom propre coutumier du *kauter gehien*. Au temps de Chaho, il s'appelait M. Obergni (cf "Auvergnat").

Notes du chapitre 4
Inversion du monde

(1) notamment Georges Dumézil, *Le problème des centaures. Etude de mythologie comparée indo-européenne*, Annales du musée Guimet, Paris 1929; *Mythe et Epopée. Idéologie des trois fonctions dans les épopées des peuples indo-européenes*, Gallimard 1968.

Edmund Leach, *Critique de l'Anthropologie*, PUF 1968, et notamment le chapitre VI "Deux essais concernant la représentation symbolique du temps" (l'édition anglaise est de 1966 Rethinking Anthropology)

Claude Gaignebet, *Le Carnaval. Essai de mythologie populaire*, 1974 (nouvelle éd. Payot 1979), qui renouvelle l'interprétation "religieuse" du carnaval. Nous n'avons pas lu son oeuvre majeure *A plus hault sens. L'ésotérisme spirituel et charnel de Rabelais*, Maisonneuve et Larose 1985.

Son ami Jean-Dominique Lajoux nous a beaucoup aidé pour le présent travail. Il est le premier à avoir enregistré une mascarade en film, celle d'Aussurucq en 1968. A ma connaissance, c'est la première mascarade dont on possède l'enregistrement des prêches. Il nous a communiqué la cassette audio du film. Il est venu présenter son film à Bayonne en 1983 devant une assemblée nombreuse. Il a publié : "Les fêtes en France", dans l'ouvrage *Les fêtes du monde*, tome I l'Europe, édition du Moniteur, 1980; *Les fêtes calendaires dans l'Europe Occidentale contemporaine. Origines et évolution. Essai d'interprétation*, à paraître prochainement aux PUF. Gaignebet et Lajoux, ont publié en commun *Art profane et religion populaire au Moyen Age*, PUF 1985

(2) Augustin Chaho, *Voyage en Navarre pendant l'insurrection des Basques (1830-1835)*, 1836 (Lafitte reprints, Marseille 1979) et Biarritz entre les Pyrénées et l'Océan, Bayonne 1855. J. Badé, "Le carnaval chez les Basques de la Soule", L'observateur des Pyrénées, n°6, mars 1840; Francisque Michel, *Le Pays Basque. Sa population, sa langue, ses moeurs, sa littérature et sa musique*,Didot Paris 1857 (réédition en fac similé Elkar 1983); Jean-Dominique-Julien dit Jules Sallaberry, "Les mascarades souletines", dans *La tradition au Pays Basque*, Paris 1899 (réédition en fac similé Elkar 1982). Georges Hérelle, *Le théâtre comique (études sur le théâtre basque)*, Paris, 1925

(3) *La tradition de danse...*, p. 638-640. Marcelin Heguiaphal nous a fait cet honneur en partie grâce à Jean-Michel Guilcher, car celui-ci m'avait demandé, lorsqu'il est venu au Pays Basque en 1985, de remettre à Marcelin Heguiaphal un exemplaire de son ouvrage. C'était une manière de me passer la main.

(4) Violet Alford, nombreux articles, notamment : "The Basque Masquerade", Folklore vol. XXXIX n°1, March 31st, London; "Ensayo sobre los origines de las mascaradas de Zuberoa, *Revue internationale des études basques*, juillet 1931 vol. XXII, p.373; "Les mascarades souletines en 1914 et aujourd'hui", Eusko Jakintza, 1949 p.379; et son ouvrage *Pyrenean festivals, Calendar Customs, Music & Magic, Drama & dance*, Chatto & Windus, London 1937. Et son ami Rodney Gallop écrivit *The Book of the Basques*, Macmillan anc C° London 1930, réédité en 1970 par University of Nevada Press. Tous ces documents se trouvent au Musée Basque de Bayonne.

(5) Il est d'ailleurs remarquable que ferrage et castration fassent partie du petit nombre de jeux qui mettent en scène une relation entre Rouges et Noirs, qui la plupart du temps s'ignorent - si du moins on considère *marexalak* et *kherestuak* comme des Noirs. Quel paradoxe : les Noirs, qui figurent l'aspect sauvage de l'homme, sont chargés de domestiquer un animal sauvage...Ils lui enlèvent sa sauvagerie, ils le disciplinent, pour en faire un grand danseur.

(6) UM (- *Urdiñarbeko Maskarada)*, Ikerka 1983, p. 66 et 72

(7) UM 95. *koño*n'est autre que l'espagnol *coño*, "con", nom grossier du sexe féminin et interjection de colère. *Erdi-deputatu*: "demi-député" - député suppléant. *utsuko*: "Borgne", nom d'un bohémien connu autrefois à Garindein.

(8) enregistrement de J.D. Lajoux, 1968, UM31. Le passage entre crochet [chat en daube] est inaudible sur la bande, mais nous avons pu le reconstituer en comparant avec une autre version.

(9) UM 50

(10) Jean-Michel Bedaxagar, entretien du 5 septembre 1982 (UM 48). On retrouve un passage

analogue dans la mascarade de 1968 (UM 52 : *jauzarazten* à la place de *ikharazten*/et celle de 1977. Nous en révèlerons la source ultérieurement)

(11) Source : bande son du film de J.D. Lajoux. Le nom traditionnel du roi des bohémiens est non pas Baratxegarai mais Baratxugaitz, "querelleur" (on retrouve le mot "gaitz", mauvais)

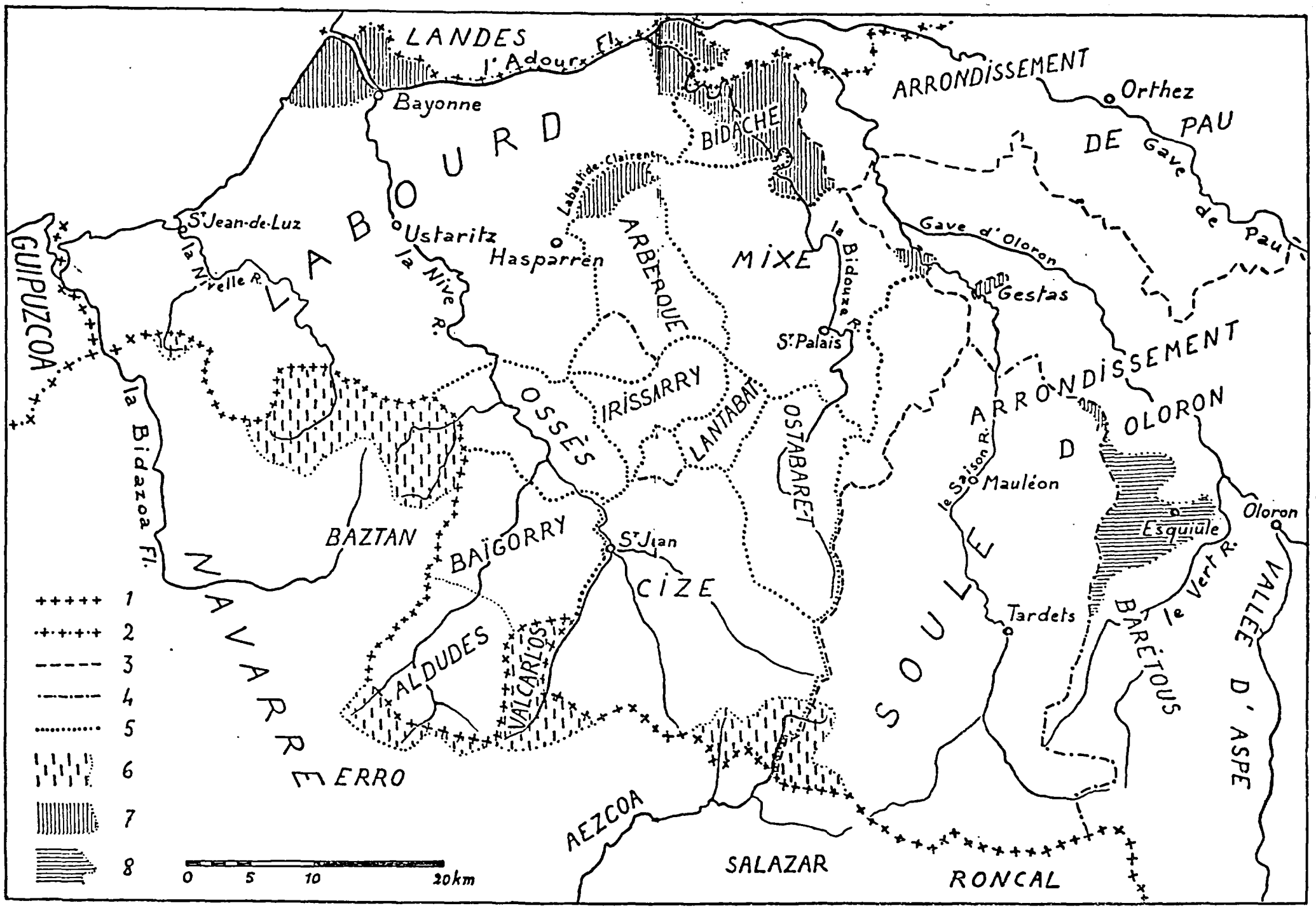
(12) La source du sermon de 1977 est un manuscrit unique qui m'a été donné par celui qui l'a prononcé, Jean Beheregaray, fils de Charlus, le kauter gehiena de 1949. Il est publié dans UM p.50. Ce document manuscrit, rédigé à la hâte avant la mascarade, plein d'erreurs de grammaire, pose un problème d'interprétation au sujet du second commandement qui signifie ceci, mot à mot : "(sous entendu : il est absolument défendu) de ne ne pas prendre les choses mal rangées si elles ne sont pas trop lourdes", en d'autre termes : "il est obligatoire de les prendre, sauf si elles sont trop lourdes". De même le 3e commandement ordonne de prendre tout ce qui se trouve dans les bordes vides, mais on pourrait aussi bien interpréter : "il est interdit de prendre quoique ce soit dans les maisons où il n'y a rien".

(13) Nous dévoilerons dans une recherche ultérieure les sources diverses de ce nouveau sermon; elle montrera les voies étonnantes de la tradition : oubli et recréation constantes. Le prêche et ses variantes est publié dans UM p.94 et suivantes.

(14) manuscrit du Buhame jaun, UM 95

(15) manuscrit du Buhame jaun, UM 95

(16) cf Georges Dumézil, *Le problème des centaures*, Paris 1929.



Source : Georges Viers, Le Pays basque, 1975

CARTE n° 1

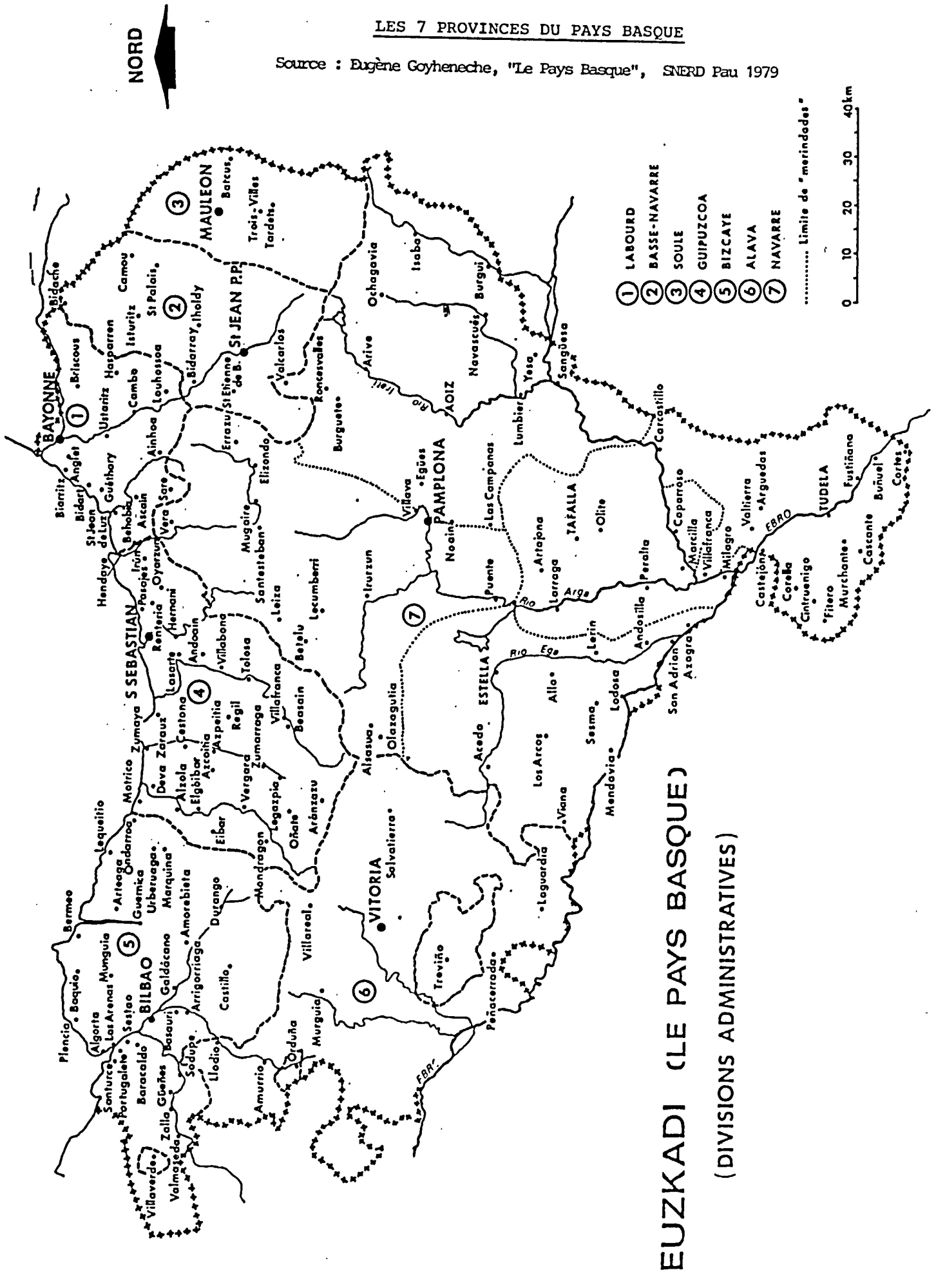
103

2. LIMITES ADMINISTRATIVES ANCIENNES ET ACTUELLES

1. Frontière - 2. Limite de département en France ou de province en Espagne - 3. Limite d'arrondissement - 4. Limite de canton différent d'une limite de pays ancien - 5. Limite approximative de Vallée ou de Pays avant 1789 coïncidant ou non avec celle des cantons actuels (voir aussi fig. 7) - 6. Discordance entre frontière et bassin-versant - 7. Parlers gascons dans des cantons « basques » - 8. Langue basque dans un canton béarnais.

LES 7 PROVINCES DU PAYS BASQUE

Source : Eugène Goyheneche, "Le Pays Basque", SNERD Pau 1979



EUZKADI (LE PAYS BASQUE)
(DIVISIONS ADMINISTRATIVES)

Table des matières

Chapitre 1. Introduction 3

Les "prêches" de la mascarade, une littérature populaire 3
Pourquoi parler du "milieu" de la mascarade ? 4
Plan du présent rapport 5
Remerciements 6

Chapitre 2. La mascarade dans son milieu. Histoire de la Soule 7

La Soule dans le Pays Basque 7
Pays Basque rural et Pays Basque urbain 7
Histoire institutionnelle de la Soule jusqu'au 16e siècle 8
La civilisation rurale souletine 9
1/ Une hiérarchie de pouvoirs 9
2/ un mode de production. Le taux d'intégration productive 10
3/ Une civilisation paysanne 11
4/ un espace-temps réduit et clos. La communication interne 12
5/ un temps répétitif. La longue durée 12
La société urbaine et la côte basque 13
Bayonne ne dirige pas le Pays Basque 14
Le conflit des deux sociétés en Soule 15
La Soule rurale contre Mauléon, ville du roi 15
Le département des Basses-Pyrénées nie l'identité basque 16
Déclin de la société rurale (19e-20e siècle) 17
Eclatement de l'espace productif paysan 17
Une industrie rurale non-capitaliste 18
La mondialisation de la communication. L'exode rural 19
Naissance du patriotisme basque 20
Nationalisme basque et développement 21
La culture basque. Les anciens et des modernes 22
Une culture prostituée ? 23
Le polymorphisme du mouvement culturel basque 23
La démarche collective de la Soule et le notabilisme 24

Chapitre 3 27

1. La tradition 27
Les antécédents 27
Le grand trou et sa signification 28
La honte d'être Basque 29
Ça redémarre. Fondation de Xiberoko zohardia 30
Comment la tradition reprend à Ordiarp même 30
Relations entre jeunes et anciens 32
Le patriotisme de village : affirmation de la communauté 32
Patriotisme souletin, patriotisme basque. Le sacré politique. 32
2. La représentation : danse ou carnaval ? 34
Anciens et modernes : faut-il moderniser la mascarade ? 34
Où est l'essentiel, où est l'accessoire ? 36
La mascarade en tant que spectacle de danse 38
La mascarade en tant que carnaval 38
La défense de l'intérêt public de la Soule contre les notables 39

3. La réception 41
L'émulation dansante entre les villages 41
Comment les villages écoutaient les sermons 41
La mascarade, une medium populaire de toute la Soule 43

Chapitre 4 45

La mascarade est une véritable littérature populaire 45
Un système de valeurs opposées en miroir 45
L'effet de rire 47
La dérision 48
Le pet monstrueux, inversion du souffle de vie 49
La contre-loi des bohémiens 49
L'anti-sacré, un plus haut sacré 51

Annexes 53

1. Pays et cantons 55
2. Le dépeuplement de la Soule en 10 tableaux 57
Résumé de l'annexe 59
1. Béarn et Pays Basque 1801-1982 60-61
2. Trois provinces 1817-1982 62-63
3. Haute et Basse Soule 1817-1982 64-65
4. Soule rurale et Mauléon 1817-1982 66-67
5. Répartition par âges 1954-1982 68-69
6. Répartition par sexes 1954-1982 70-71
7. Mouvement naturel et solde migratoire 1954-1982 72-73
8. Populations active et inactive 1954-1982 74-75
9. Catégories socio-professionnelles 1954-1982 76-77
10. id° tableau développé 78-79
3. Crise de la culture souletine 81
Les anciens et les modernes 83
Culture et développement 84
Le dilemme de l'*euskara* 84

4. La mascarade selon Philippe Veyrin 87
5. Qui joue quoi en 1982 89
6. Lexique Basque-Français 91

Notes 93
du chapitre 1 93
du chapitre 2 94
du chapitre 3 99
du chapitre 4 101

Cartes 103
Carte 1. Les "pays" du Pays Basque 103
Carte 2. Euskadi et les 7 provinces 104

Table des matières 105