

**ORIENTATIONS METHODOLOGIQUES
POUR UNE INTERPRETATION DE LA MYTHOLOGIE,
PARTICULIEREMENT AU PAYS BASQUE**

JACQUES ALLIERES*

*Université de Toulouse-le Mirail. Linguistique romane et basque. 5 Allées Antonio Machado.
31058 Toulouse Cedex. FRANCE

On s'étonnera sans doute à bon droit de voir confiée à un linguiste et dialectologue, fût-il bascologue, la charge de présenter dans un cadre de recherche anthropologique des «orientations méthodologiques pour une interprétation de la mythologie, particulièrement au Pays Basque». J'aurais décliné cet honneur en me déclarant indigne d'une telle confiance s'il n'était pas vrai que, d'une part, passionné d'euskarité depuis mon adolescence, je me suis trouvé très tôt familiarisé avec l'inépuisable trésor de la mythologie et, plus généralement, de l'ethnographie tant spirituelle que matérielle en Pays Basque, et que, d'autre part, la science des mythes a beaucoup à faire avec la linguistique: si le mot grec *mýthos* signifie en premier «parole», ce n'est pas pure coïncidence, comme nous le verrons tout à l'heure, et en outre ce sont surtout les linguistes qui, de l'époque de la découverte du sanskrit ou de l'akkadien aux derniers développements du structuralisme, ont donné en quelque sorte l'exemple, suggéré des méthodes, fourni des grilles interprétatives aux chercheurs en mythologie -comme à bien d'autres d'ailleurs. Ces constatations objectives m'ont rassuré, d'autant mieux que j'ai eu récemment l'occasion de toucher de près cette recherche à l'occasion d'une soutenance de thèse. Et puisse la très large ignorance où je me trouve, comme non spécialiste, des choses de la mythologie se trouver compensée par la candeur du regard que je pose sur elles, et qui me permettra sans doute de parachever cette confrontation à la lumière de quelques réflexions personnelles touchant l'une comme l'autre de ces sciences humaines.

Il est de bonne méthode de définir préalablement les termes dont on va user. En premier lieu, celui de «mythologie» prête déjà à confusion: lorsque j'étais enfant, j'ai étudié au lycée, pour mon ravissement d'ailleurs, la «mythologie» des Grecs et des Romains. Cela consistait à apprendre le nom, les attributions et la hiérarchie des dieux, à s'initier aux aventures des héros, et cela généralement en liaison avec l'histoire d'abord, la littérature ensuite.

Comme la description prenait largement le pas sur la réflexion et l'analyse touchant ces mythes et légendes, il semblerait plus légitime d'appeler cette manière, très répandue, de traiter les questions «mythographie» et non «mythologie», réservant cette dénomination plus ambitieuse au débat que va nous occuper à présent, c'est-à-dire une réflexion sur les mythes que décrit la mythographie. Cette ambiguïté une fois levée, si donc nous nous accordons avec la communauté scientifique pour définir la mythologie comme «science des mythes», nous voici appelés à définir à son tour ce dernier terme, et ce n'est pas chose aisée. Car si le grec *mýthos*, outre «parole», signifie en second lieu, selon les dictionnaires, «récit», en dépit d'un progrès notable par rapport à ce que nous nommons «mythe», encore nous faut-il préciser l'aspect spécifique, technique, du type de récit que désigne le mot. Evitant de reprendre le débat à sa source, ne pourrait-on s'entendre sur la définition suivante, inspirée par les écrits de R. Bastide: «type de récit fictif anonyme tenu pour vrai par la société où il a cours, et visant à expliquer l'origine (mythe fondateur), la structure ou les traits caractéristiques de cette société»? Nous sommes ainsi d'accord aussi bien avec nos exigences actuelles qu'avec le sens premier du dérivé grec *mythología*, à savoir -d'après les dictionnaires- «récit fabuleux», précisé ensuite en «mythologie».

Si du grec *mýthos* à notre «mythe» il y a encore loin, en dépit de cette filiation sémantique directe, encore plus important est le chemin parcouru depuis sa naissance par la science mythologique. Sans prétendre retracer ici toutes les étapes de cette longue histoire, nous nous arrêterons un instant sur les grandes options qui se sont succédé, et dont chacune, on le verra, contient sa part de légitimité.

Partons donc de la Grèce, où, comme le mot, est née notre science à l'instar de toutes les autres. A l'époque archaïque, le mythe est roi et informe les consciences collectives et individuelles, comme le rite rythme et règle les activités quotidiennes de la cité et du citoyen. Le *hierós lógos*, «récit sacré», constitue un corpus semi-canonique de généalogies héroïques, non écrit à la différence de la *Théogonie* d'Hésiode au VIII^e s. av. J.C.- jusqu'à ce qu'au Ve s. av. J.C. les Pisistratides les divulguent officiellement. Ces mythes servent de source aux «physiciens» de l'école ionienne, entre le VI^e et le V^e s. av. J.C., et se trouvent donc plus ou moins «laïcisés», et tandis qu'Aristophane ironise sur eux, Platon, un peu plus tard, les traite comme des thèmes folkloriques mais les réinterprète aussi pour son compte, distinguant clairement *mýthos* et *lógos*: le premier nourrit le second à titre d'allégorie. Postérieurement, les stoïciens, à la suite de Zenon de Citium, adopteront la même attitude. On voit donc que la réflexion mythologique plonge ses racines très tôt dans l'Antiquité même -pour ne parler ici que de Grecs. Contemporain de Platon, Evhémère était du reste allé plus loin encore dans le sens d'une critique «moderniste», puisqu'il voyait dans les mythes le reflet, la transposition d'événements et de personnages historiques du passé. Son interprétation connaît encore aujourd'hui des partisans, et l'«evhémérisme» est l'une des doctrines qui rendent partiellement compte de l'origine et de la fonction des mythes. Si au II^e s. av. J.C. Apollodore d'Athènes, dans son

Peri theôn, les soumet lui aussi à une exégèse allégorique, les premiers siècles de notre ère verront le christianisme concentrer toutes ses énergies sur la destruction, l'éradication du paganisme et de ses croyances; seulement, il ne le fera pas au nom de la raison, mais pour leur substituer en fait d'autres mythes, d'autres croyances, une autre interprétation du monde fondée comme eux sur la foi et l'irrationnel.

Jusqu'au siècle dernier, ce sont le même état de choses et le même esprit qui perdureront dans une société européenne croyante et/ou pratiquante, ou du moins feignant de l'être, à l'exception, essentiellement, de quelques «esprits forts» parmi les «philosophes» du XVIII^e siècle: on range toutes les croyances non chrétiennes, pêle-mêle et sans distinction, parmi les «superstitions» peu dignes d'intérêt si ce n'est à les combattre ou à les ridiculiser. Il faudra donc attendre la bienfaisante secousse du «siècle des lumières» et les «retombées» d'une Révolution française pénétrée d'anticléricalisme et dominée par la propagande antireligieuse et l'exaltation de la «raison» critique pour voir les hommes de science, héritiers de ces «philosophes», aborder enfin les problèmes avec l'objectivité nécessaire. Les premières décennies du siècle dernier entameront un véritable débat mythologique, d'abord axé sur l'Antiquité gréco-romaine dont il reprend l'argumentation critique, puis élargi à l'infini par la découverte d'autres civilisations, antiques ou contemporaines. Mais la matière va vite devenir si foisonnante, les chercheurs si nombreux et si divers que nous nous perdrons vite si nous ne tâchions pas au préalable de clarifier les données du débat en question: si l'on accepte notre définition du «mythe», on constate qu'il est lié à une certaine ethnie ou un certain groupe social, à une certaine période de l'histoire, et qu'il assume une certaine fonction dans ce cadre. Ces trois aspects nous aideront à situer les doctrines et les chercheurs dans un ensemble de données historiques multiformes et étroitement intriquées les unes dans les autres: il est rare qu'une école ou un individu n'assume pas simultanément plusieurs tendances doctrinales, combinées ou successives, dans sa propre théorie.

Revenons à l'histoire de la mythologie. Elle débute réellement, dès les premières décennies du XIX^e siècle, avec l'ouvrage de F. Creutzer, *Symbolik und Mythologie der alten Völker*, où l'auteur voit dans les mythes gréco-romains le produit «du sentiment de l'infini et de l'inadéquation du langage», d'où un symbolisme spontané dont la classe sacerdotale se serait emparée pour la systématiser. Dix ans plus tard, K. O. Müller, dans ses *Prolegomena zu einer wissenschaftlichen Mythologie*, reprend à son compte l'attitude d'Evhémère, interprétant les plus anciens mythes comme des «récits affabulés des premières migrations humaines». Sans quitter le théâtre de l'Antiquité païenne, seul monde connu alors comme différent du monde chrétien, on avait ainsi commencé à poser le problème en des termes que ne renieraient pas les chercheurs actuels! Là-dessus, voilà que vers le milieu de siècle s'ouvrent à la connaissance du public les grands textes sanskrits, *Rig-Veda*, *Mahabharata*, *Ramayana*: ce monde indien -dont la langue était déjà déchiffrée en fait depuis près d'un siècle- révélait tout un nouveau trésor de croyances des plus complexes et de rites multiformes, que l'on put désormais

confronter avec le panthéon classique: Adalbert Kuhn et Max Müller fondaient dès 1850 la première grande école de «mythologie comparée», pour laquelle la mythologie était comme une «maladie du langage» -entendons-nous bien: cette bizarre formule signifie que la qualification affectée à tel être mythique finit par s'hypostasier et se muer ainsi en un divinité nouvelle -c'est ainsi que les «nomina» deviennent des «numina». La vérité -partielle, bien entendu- qu'elle recèle illustre bien le lien étroit qui joint ontologiquement le mot au concept mythique et aux entités imaginaires qui peuplent les mythologies. Le fourmillant panthéon indien se trouve d'autre part faire écho à une nature luxuriante, qu'il semble refléter: peut-être est-ce de là que prennent naissance les doctrines «naturistes», que nous retrouverons plus loin. A peine postérieure à la découverte des mythologies indiennes est celle des cultes assyro-babyloniens: c'est en 1837 que G.F. Grotefend, suivi de H.C. Rawlinson, déchiffre les textes cunéiformes; à partir de là, en 1906, une nouvelle vague comparatiste fonde la *Gesellschaft für vergleichende Mythenforschung*, qui s'inspirera de ces nouveaux modèles pour mettre en avant les mythologies «astrales», ce qui aboutira même à la doctrine du «pan-babylonisme», selon laquelle toutes les mythologies anciennes seraient des avatars ou des dérivés des croyances assyro-babyloniennes, qui se seraient diffusées à partir du monde mésopotamien. Entre temps, la variété des civilisations et cultures avec lesquelles la colonisation anglaise -et française- avait mis les savants européens en contact leur avait permis d'opérer des confrontations sur un bien plus vaste échelle: sir Baldwin Spencer et sir James Gillen en Australie, E. B. Tylor à partir de documents recueillis un peu partout dans le monde esquissent des synthèses, cherchant à déterminer quelle fut «la religion la plus primitive»; le premier la fonde sur le «mânisme» (crainte des ancêtres, ou «mânes»: ceci n'a rien à voir avec le «mana» polynésien), le troisième sur l'«animisme» (révélation par le sommeil d'une «âme» distincte du corps, puis extension de cette duplicité à tous les êtres, vivants ou non, qui de la sorte gouvernent le monde grâce à elle), renforcée et nuancée d'une composante sociologique dans l'«animatisme» de Robert Ranulph Marett, qui en outre essaie d'adapter sa doctrine à la notion, récemment définie, de «mana» -il s'agit bien, cette fois, de la conception polynésienne d'une force attachée à certains êtres, vivants ou non, qui garantirait le succès des activités déployées par eux ou autour d'eux. L'une des figures majeures de cette époque est celle de sir James Frazer, l'auteur du célèbre *Golden Bough* ou «Rameau d'Or» (1890), prodigieuse compilation des croyances magico-religieuses à travers le monde, dont il croit dégager un mythe quasi-universel du roi-Grand-prêtre dont la fertilité personnelle conditionne celle du pays. Comme Tylor, il se place dans la lignée «évolutionniste», bien en accord avec l'esprit -le mythe- du temps. La quasi-universalité de certains de ces traits ethnographiques peut s'interpréter de deux façons différentes: ou bien il s'agirait de «constantes de l'esprit humain», ou bien d'un phénomène de diffusion à partir d'une source unique. On a vu, avec le «pan-babylonisme» par exemple, comment cette dernière perspective a pu trouver-et trouve encore- des partisans impénitents. C'est contre elle qu'avec raison s'élève en cette fin de siècle l'illustre Franz Boas, qui n'admet de «diffusion»

qu'entre aires contiguës et à condition que se diffusent des séquences, des ensembles, et non des faits isolés. Mais les doctrines se juxtaposent dans le temps: tandis qu'un Stucken avec ses *Astralmythen* (1901 et suiv.), qu'un Ehrenreich avec son ouvrage *Die allgemeine Mythologie und ihre ethnologischen Grundlagen*, de 1905, continuent à défendre la théorie astrale, au même moment Wilhelm Wundt, dans *Völkerpsychologie: Mythos und Religion*, toujours dans la lignée évolutionniste, présente une théorie qui combine la psychologie et le «naturisme» -des associations d'idées aboutiraient à la création, tardive, de mythes par le biais d'une explication poétique de la nature. Associée à la théorie du «monothéisme primitif» qui s'inspire de données relevées un peu partout dans le monde parmi les peuples les «moins évolués», cette doctrine donne naissance, vers 1914, à l'école des «Cercles Culturels» (*Kulturkreisen*) ou d'«Ethnologie historique», pour laquelle il s'agirait moins d'une évolution de l'irrationnel vers le rationnel que d'une juxtaposition à peine hiérarchisée de réflexions sur le monde différenciées par les types de culture et de genre de vie où elle se développent. Ce retour à une vision plus «terrestre» et plus humaine de la genèse des mythes a sans doute été facilité par la critique qu'Emile Durkheim avait lancée dans ses *Formes élémentaires de la vie religieuse* à l'encontre du «naturisme».

Certains ont tenté, dans une perspective sociologique, de faire dériver les mythes des rites, dont ils seraient comme une justification *a posteriori*. Cela paraît vraisemblable dans certains cas, mais ne saurait être généralisé: nombreux sont les mythes que n'accompagne aucun rite; le lien est évident lorsque les deux coexistent, mais sans antériorité perceptible de l'un par rapport à l'autre. On a voulu d'autre part proposer une lecture psychanalytique des mythes, qui seraient comme «les rêves de la collectivité»: il y a effectivement une relation entre certains d'entre eux, comme les naissances de héros, et certains complexes, instincts ou angoisses qui font référence au subconscient; mais pour qu'il y ait rite il est nécessaire que la «psyché» qui le sous-tend s'intègre dans une structure sociale donnée.

Mais revenons un peu en arrière pour comprendre le mouvement de pensée qui s'est cristallisé dans les doctrines les plus récentes. Bronislaw Malinowski, dans ces mêmes premières décades du siècle, déduit de ses expériences d'ethnologue au Pacifique une attitude foncièrement anti-historiciste, et inaugure un «fonctionnalisme» dont le dogme semble s'identifier d'autre part avec celui du structuralisme saussurien, lorsqu'il proclame que dans la culture «tout se tient», et qu'on doit donc étudier simultanément toutes les composantes de la «structure sociale» à laquelle elle correspond. Le mythe est, quant à lui, comme L'«épine dorsale dogmatique de la civilisation primitive» ou sa «charte pragmatique», qui justifie, codifie et renforce les croyances et pratiques propres à la société. Après 1930, une réaction se dessine avec Marcel Griaule et l'«école française», qui s'éloignent du fonctionnalisme pour ne retenir que la structure du contenu: celui-ci forme un ensemble clos, car les mythes expliquent tout, intégrant les constructions idéologiques dont la société n'est que le reflet: des lors, la comparaison est impossible entre systèmes distincts, selon une attitude, comme on le voit, très saussurienne.

Tandis que Georges Dumézil nuancera ce structuralisme pur et dur d'une volonté de confrontation entre systèmes mythiques aux structures communes ou comparables, Claude LÉVI-STRAUSS, sur ce même modèle saussurien, étudiera «les mythes pour eux-mêmes afin de pénétrer dans l'univers mental des sociétés exotiques»; mais il le fera en mettant l'accent davantage sur la structure et les articulations du système que sur son contenu, en accord avec certaines attitudes «extrémistes» de linguistes structuralistes, qui «évacuent» le sens pour ne retenir que les architectures formelles.

Alors? Faillite de l'histoire, faillite de la comparaison? Et que faire d'une mythologie dont on va jusqu'à exclure les significations? La fastidieux, et cependant rapide tour d'horizon auquel nous nous sommes astreint nous a rappelé, en tout état de cause, combien multiples, complexes, imprévisibles sont les voies propres aux sciences de l'homme, même en nous bornant à la science des mythes, carrefour où l'histoire, la géographie, l'ethnologie, la sociologie, la psychologie, la psychanalyse, la biologie, la linguistique viennent rejoindre la philosophie et l'histoire des religions... Que pouvons-nous en extraire comme guide méthodologique?

Il faut tout d'abord distinguer soigneusement deux «temps» dans cette recherche: le premier est celui de l'investigation, de l'enquête, de la collecte des matériaux; le second celui de leur mise en oeuvre, de leur exploitation, de leur interprétation.

Sans doute serait-il oiseux de commencer par des enseignements méthodologiques généraux pour nous efforcer ensuite de les appliquer au domaine qui nous est propre ici, le domaine basque. Aussi essaierons-nous d'abord de cerner soigneusement ce domaine dans l'espace et dans le temps, et de tenter un rapide bilan de la recherche qui y fut menée en matière mythologique; ensuite seulement, nous pourrions nous demander ce qui reste à faire, et comment le faire.

Si l'on fait commencer l'histoire des Basques avec celle des Aquitains au nord, des Vascones, Varduli et Caristii au sud, c'est-à-dire avec leur protohistoire -ce qui semble légitime-, indépendamment des historiens antiques qui nous renseignent peu sur les croyances et les rites des peuples qu'ils pouvaient observer sur ce territoire, c'est encore des inscriptions gallo-romaines figurant sur les autels votifs pyrénéens, avec un écrasante majorité au nord de la chaîne, que nous pouvons extraire une certaine information. Ce sont essentiellement des théonymes qui intéressent cette mythologie: des deux cents inscriptions de ce type énumérées par Joaquin Gorrochategui Churruca dans son *Estudio sobre la onomástica indígena de Aquitania*, on peut extraire à coup sûr une trentaine de noms divins, dont la structure apparente ou certains éléments -sinon le sens- pourraient nous fournir quelques indications sur le panthéon aquitain; on pense à l'HERAVSCORRITSEHE de Tardets, à l'AHARBELSTE de St-Aventin, diversement analysés; un culte des arbres semble révélé par ARIXO DEO -cf. *haritz-*, ARTAHE -cf.

arte-, dans la mesure où l'on trouve à côté FAGO DEO, ou ABELLIONI DEO, divinité celtique qui évoque le nom de la «pomme», ou encore plus simplement SEX ARBORIBVS; que dire de BAIGORRIXO DEO, qui rappelle *ibai et gorri*, d'ILIXONI DEO (cf. *Luchon*) en face de *hiri*, ILVNNI DEO en face de *il(h)* ILVRBERRIXO où l'on trouverait *lur*? Les autres théonymes aquitains sont plus opaques, même s'ils ont un air euskaroïde.

Si Aimery Picaud, au XII^e siècle, nous dit *Deum vocant urcia*, reflet ancien de *ortzi* «tonnerre», jadis, apparemment, «ciel», et encore employé naguère au Roncal avec ce sens selon Caro Baroja, et si Arnaud Oihenart, cinq siècles plus tard, révèle que *Tusuri* était le nom donné au diable en basque ancien, et encore à son époque en Soule, c'est en définitive peu de chose avant que s'amoncellent les documents qui, à partir du siècle dernier, nous informent sur les «superstitions» et croyances diverses des Basques.

Des travaux ponctuels ont jalonné cette appréhension progressive de leur mythologie. Parmi les auteurs d'articles ou d'ouvrages concernant tel ou tel mythe ou l'ensemble des données concernant les mythes, citons pêle-mêle les noms d'Arturo Campion, Julio Caro Baroja, Guillaume de Humboldt, Augustin Chacho, Araquistain, Vicente de Arana, Cerquand, Wentworth Webster, Julien Vinson, Mayi Ariztia, Jean Barbier, Gil Reicher, et enfin R. M. de Azkue dans son *Euskalerraren Yakintza*. Mais on cherche en vain une synthèse: un excellent ouvrage qui pourrait en constituer une nous paraît être -par exemple- la *Mitología vasca* de José Miguel de Barandiaran, publiée en 1960. Mais s'agit-il vraiment d'une synthèse, telle qu'on pourrait l'attendre de cet infatigable chercheur en la matière, qui depuis des décennies parcourt toutes les contrées du pays un crayon à la main? Les résultats de ses innombrables enquêtes, consignées dans ses diverses publications, dont les feuillets mensuels d'«Eusko-folklore, Materiales y cuestionarios» et les «anuarios» correspondants, ou encore les deux petits volumes de *El mundo en la mente popular vasca* -cf. ses oeuvres complètes, publiées par la *Gran Enciclopedia Vasca*-, devraient aboutir à un tel exposé exhaustif et charpenté. Or il n'en est rien. Pourquoi?

Une réponse intéressante nous est apportée par un beau travail de thèse, réalisé récemment sous la direction de Jean Haritschelhar par M. Hartsuaga, et intitulé *Etudes de mythologie basque et indo-européenne*. C'est précisément la comparaison qu'il a menée entre ces deux univers mythologiques qui lui a révélé leur profonde antinomie: tandis qu'il y a une mythologie indo-européenne parfaitement structurée, avec des spécialisations pour chaque divinité ou être mythique, et une hiérarchie entre eux --et cela, comme l'a naguère démontré dans ses travaux le regretté maître Georges Dumézil, quelle que soit l'«orientation» donnée à cet univers divin selon le génie propre de chacune des collectivités, grecque, latine, celtique, germanique, iranienne, indienne, dont l'ensemble a hérité les traditions linguistiques et culturelles indo-européennes-, il n'y a pas en domaine basque une mythologie comparable, mais une collection d'êtres mythiques non hiérarchisés et sans relation de «parenté» ou affinité quelconque entre eux. Et l'auteur va plus loin: non

seulement il y a effectivement un abîme entre ces deux conceptions, mais encore on peut en découvrir la cause dans les structures sociales propres à chaque groupe; à une société strictement hiérarchisée, et dont chacune des différentes composantes assume une tâche, joue un rôle bien définis, comme en Grèce, à Rome ou dans l'Inde védico-brahmanique, correspond une mythologie conçue à son image comme une collectivité d'êtres indépendants certes, mais opposés ou complémentaires, et organisés entre le ciel lumineux et les ténèbres souterraines en différents niveaux d'autorité. La société basque, égalitaire et fondée sur l'échange entre individus réellement indépendants, ne connaît en fait de monde mythique qu'une sorte de «société parallèle» à peu près exclusivement terrienne -à la rigueur cavernicole- et composée d'êtres féminins ou masculins parfaitement autonomes les uns par rapport aux autres, et avec lesquels les hommes entretiennent généralement des rapports d'égal à égal quant au prestige et au respect, sinon quant au pouvoir et à l'efficacité. La thèse de M. Hartsuaga a d'autre part confirmé l'importance de l'apport celtique dans la culture basque: la comparaison de certains mythes euskariens avec ceux de l'Irlande païenne illustre bien la façon dont deux traditions culturelles peuvent s'interpénétrer et échanger des éléments, non sans les transformer quelque peu pour les adapter, en leur faisant perdre bien évidemment une part non négligeable de leur signification première.

On voit par cet exemple récent et bien représentatif comment les approches peuvent se combiner dans une méthodologie: sont abordés ici les rapports entre mythologie et société, déjà évoqués tout à l'heure, les phénomènes d'échange et de diffusion, dont l'importance et le rôle furent si diversement appréciés selon les écoles, et employée la méthode comparative pour aboutir à ces dernières constatations. Ces trois options n'ont rien d'exclusif, et bien d'autres «clés» pourraient être appliquées à cette même matière mythique. Mais il y a plus: un dernier acquêt de la pensée scientifique dans le domaine des sciences de l'homme est la notion de «dynamique», liée au temps et à cette transformation perpétuelle qu'est la vie. Introduite en linguistique où la fixité des systèmes et des structures ne pouvait rendre compte des phénomènes évolutifs et de la variabilité dialectale, cette notion s'applique fort judicieusement à notre matière. Gilbert Durand déclarait en 1976, au Colloque de Chantilly: «Nous catégorisons, nous classons, nous donnons des systématiques, mais «elles ne s'appliquent jamais intégralement puisque nous avons justement affaire à «quelque chose de fluctuant parce que vivant, bien mieux parce que «pensant». Et la pensée, étant perpétuel éveil à l'adaptation, s'auréole toujours d'un flou dialectique...». Il faudra en tenir compte.

Quelles seront donc les conditions d'un travail efficace et fructueux en mythologie?

L'exigence première est celle de la récolte bien faite. Que l'on nous permette d'établir dans tout ce qui suit un parallèle entre la mythologie et la lin-

guistique, dont nous avons évoqué au début les affinités et les implications réciproques. Les linguistes «de terrain», ceux qui veulent décrire le contenu et le fonctionnement des idiomes «naturels», non modifiés -ou peu modifiés- par l'écrit, se divisent en deux catégories: ceux qui composent des monographies, et ceux qui étudient les variations du langage d'une localité à l'autre, tantôt pour cerner les différences, tantôt pour définir les éléments communs. De toute façon, ils doivent avant tout établir une technique d'enquête adaptée à leurs besoins. Ceux-ci différeront sensiblement selon qu'il s'agit de monographies ou de géographie linguistique: au premier type de travail seront réservés les questionnaires détaillés, voire proches de l'exhaustivité si le temps n'est pas compté, à moins que l'on décide de s'en tenir à un corpus constitué *ne varietur*, et dont on tire toute la matière scientifique même si l'on a conscience de nombreuses lacunes: c'est la règle du jeu; au second, les questionnaires sélectifs, que l'on établit généralement après avoir effectué un sondage préalable. En matière de mythologie -et sans doute dans toute recherche ethnographique ou ethnologique-, les deux formules sont aussi nécessaires qu'en linguistique. En effet, la première est la seule façon dont on peut cerner l'ensemble des mythes attachés à une localité ou un groupe homogène de localités, et observer si réellement s'y dessine ou s'y esquisse un système à distribution complémentaire et hiérarchisé à la façon indo-européenne -n'oublions pas qu'au Pays Basque la présence d'éléments celtiques dans la culture justifie une telle recherche, comme le prouve la thèse de M. Hartsuaga: un tel état de choses ne peut être perçu que dans le cadre monographique. La seconde débouche sur la détermination d'aires culturelles partielles et de phénomènes éventuels de diffusion, ou encore sur les transformations et les adaptations d'un élément mythique d'une zone à l'autre du domaine. Puisque nous avons évoqué un questionnaire, signalons tout de suite l'existence du *Guía para una encuesta etnográfica* du maître de l'ethnographie José Miguel de Barandiaran, publié à Pamplona en 1975, et dont la section VIII «culturización» couvre, avec certains passages des autres sections, tels que «vida religiosa» et «ritos de pasaje» de la section II «Usos del grupo doméstico», l'ensemble des croyances et pratiques qui nous intéressent. Si ce *Guía* paraît insuffisant ou partiellement mal orienté, il pourra être enrichi ou modifié en fonction de nouveaux besoins ou postulats épistémologiques, mais offrira toujours cet avantage irremplaçable d'avoir été conçu par un orfèvre en la double matière de l'ethnographie et de l'euskarologie. Le reste du questionnaire qu'il contient pourra en outre servir à réaliser un autre projet que j'ai l'intention d'évoquer au terme de cet exposé.

L'emploi d'un questionnaire en linguistique est à peu près inévitable sous quelque forme que ce soit: traduction directe, suggestion par périphrases, images à commenter. Son choix par le P. Barandiaran, choix déterminé par une longue expérience, répond aussi à un souci: ne rien oublier de ce qui est prévisible, soit parce qu'on l'a déjà trouvé, soit parce qu'on a de bonnes raisons de supposer son existence. Mais s'en tenir là ne constituerait qu'une expérience minimale: d'abord, certains ethnologues nous ont appris que le récit oral est un élément essentiel, certes, mais pas le seul: l'attitude, la gestue-

lle, le décor, l'objet matériel, la situation doivent autant que faire se peut être pris en compte. Il reste que d'aucuns préféreront renoncer à l'usage direct du questionnaire, dont on peut simplement s'imprégner avant l'enquête: la meilleure méthode, particulièrement dans le cadre du travail monographique, consisterait certainement à s'intégrer préalablement du mieux possible au milieu dans lequel on va mener l'enquête, afin que les confidences naissent spontanément sur la bouche de témoins mis en confiance par l'attitude familière de l'enquêteur. En Pays Basque, la chose est aisée, et l'exiguïté relative du domaine permet à l'ethnologue de retourner sur les lieux à tout instant s'il juge nécessaire un complément d'enquête, ne fût-ce que pour rendre les documents relevés comparables et donc susceptibles d'être juxtaposés sur la carte si l'on applique la méthode géographique.

Si nous ne disons rien du choix des enquêteurs, car c'est là un problème dont la solution se trouve directement liée à la nature même du travail d'enquête et qui sera l'affaire des organisateurs, en revanche il nous paraît légitime de rappeler que les témoins ne doivent pas être tous choisis nécessairement parmi les personnes les plus âgées: aux remarques faites à cet égard par des ethnologues travaillant dans des pays exotiques nous joindrons l'expérience d'une de nos collaboratrices, récemment promue elle aussi docteur ès-lettres, Mme Suzanne Gratacos, qui, enquêtant sur certains mythes pyrénéens propres aux zones calcaires du Comminges qu'elle connaît bien, a souvent trouvé auprès des jeunes des informations extrêmement précieuses, corroborant ou complétant celles des anciens, et parfois les contestant parce que le mythe avait acquis auprès d'eux une signification et une fonction nouvelles.

Cette incise nous donne l'occasion d'aborder un autre aspect de l'enquête: l'aire géographique qu'elle devra couvrir. Si les antennes de M. Hartsuaga l'orientent de préférence dans sa recherche vers les côtes atlantiques, au parfum celtique, sur la piste des faits euskariens, nous ne saurions insister assez sur l'importance de l'Aquitaine «de César» tout entière, puisque linguistique, histoire, structures sociales et biologie s'accordent pour en faire un ensemble qualifiable de «protobasque», des deux versants pyrénéens d'une extrémité à l'autre, car il y a du «bascoïde» jusqu'en Catalogne, et des zones historiquement basques des provinces d'Espagne voisines de l'Euzkadi, sinon des marges historiquement romanes de ces mêmes provinces, à titre de contre-épreuve -il en ira de même des pays situés sur la bordure extérieure de l'Aquitaine, à l'est et au nord de la Garonne et de l'Ariège. Pour nous, l'absence confirmée de certains mythes «cavernicoles» touchant les *hadass*, cousines gasconnes des *laminak*, à l'est du col de Port est un élément essentiel de la thèse de Mme Gratacos. En revanche, la légende haut-commingeoise de *Tantugou*, relevée par Julien Sacaze à la fin du siècle dernier, rappelle de trop près celle du *Basa jaun* pour qu'il n'y ait là qu'une pure coïncidence, et quelques-uns des mythes bigourdans encore vivants qu'a étudiés dans sa thèse notre collègue et ami Xavier Ravier sont identiques à certains mythes basques présentés par M. Hartsuaga.

Parallèlement à cet effort de collecte systématique et judicieusement conduite, de façon à couvrir le terrain d'un réseau d'informations comparables, il va de soi qu'un effort égal devra être fourni concernant tous les matériaux déjà relevés par le passé, matériaux qu'il faudra ficher et classer minutieusement pour les rendre utilisables dans les synthèses futures. L'organisation de cette tâche fera l'objet de propositions ultérieures.

De la sorte, nous n'avons pas à prendre parti *a priori* pour telle ou telle orientation doctrinale, pour telle ou telle «lecture» des faits. Il suffira de rassembler la matière la plus riche possible. Du reste, l'enquête en Pays Basque, quel que soit le type de travail sur lequel elle débouche, offre un caractère spécifique qui contraste avec les chantiers exotiques: les îles Trobriand ou le pays des Dogons ont amené les Malinowski ou les Griaule à monter des expéditions coûteuses, loin des centres européens où résidait le cerveau de l'entreprise, qu'il s'agisse de les organiser ou d'exploiter les matériaux. Dans notre cas, c'est au coeur du pays que résidera ce cerveau, et à supposer que des centre universitaires ou scientifiques extérieurs soient amenés à collaborer, ils n'en seront jamais séparés que par quelques centaines de kilomètres au maximum.

Une réflexion en passant, induite par ce qui précède: si ce que nous préconisons aujourd'hui se réalise, peut-être serait-ce l'occasion, en France du moins, de réhabiliter enfin l'ethnologie autochtone, ou des confins immédiats. Les pouvoirs publics, et les responsables scientifiques qui les inspirent, manifestent dans l'hexagone une fâcheuse tendance à ne favoriser -et à ne financer- que les entreprises lointaines: des millions pour l'Afrique, l'Amérique ou l'Océanie, où l'étude des sociétés et des cultures locales s'appelle bien de l'ethnologie ou de l'ethnographie, rien ou des misères pour les Pyrénées, les Alpes, la Bretagne ou le Pays Basque, où les mêmes études sont baptisées «folklore»! Est-ce le mirage de l'«unité française» ou un réflexe de type colonial? Ou le prestige lié aux expéditions lointaines l'emporterait-il aux yeux du Pouvoir sur l'intérêt scientifique bien compris? Le succès de l'expérience basque aiderait sans doute grandement à infléchir cette politique dans un sens nouveau.

Puisque la «différence» est à nos portes, et même parmi nous, si nous savons mener notre recherche, toutes les «clés» que nous avons énumérées en commençant pourront, répétons-le, être essayées non seulement en vue d'analyser la matière mythologique euskarienne, mais aussi pour étudier le comportement psychologique des Basques face à leurs convictions. Qu'il nous soit permis de proposer une nouvelle comparaison avec la linguistique: supposons que nous ayons à traiter comme matériau un parler local, basque ou roman pour fixer les idées. Si je l'étudie sans corpus préétabli comme pour une monographie, il m'est aisé de le décrire comme un système clos, dont je cherche à cerner les structures; c'est légitime, puisque c'est à ce titre qu'il sert effectivement de moyen d'expression à une petite communauté;

voilà, pour un linguiste, l'approche structuraliste pure. Si je parviens à découvrir des documents anciens rédigés en parler local de la même agglomération, ou si j'en réfère aux formes médiévales de la langue, ou encore au latin si le parler est roman, afin d'en étudier la genèse ou le devenir, je fais oeuvre de «diachronicien» en envisageant l'aspect évolutif, historique, du problème. L'étude comparative de ce parler et des parlers voisins m'amènera certainement à enregistrer des faits de diffusion, dus au prestige supérieur de telle ou telle profession du voisinage, à la pénétration progressive d'une technique ou d'un objet à partir d'un foyer initial. En étudiant la relation du parler local, en particulier dans son lexique, avec la population qui en fait usage, ses structures sociales et le type de culture qui la caractérise à tous les niveaux, je serai amené à privilégier l'aspect fonctionnel de ce parler, selon une approche que l'on pourrait aisément orienter vers la sociologie, à moins que l'on choisisse des méthodes d'essence plus précisément ethnologique, avec étude des comportements et des structures mentales héritées que reflète le parler. On pourra lui appliquer des clés plus spécifiques, comme la psychanalyse ou la biologie... Il en va exactement de même du matériau mythologique, et peut-être avec une plus grande aisance due à sa variété et à sa richesse bien supérieures à celles du matériau linguistique.

Deux remarques suffisent, à titre d'exemple, pour mesurer la richesse latente de ces sources documentaires: Julio Caro Baroja faisait allusion, dans *Los Vascos*, p. 264, à un vieil habitant de Vera dont il avait pu observer le comportement singulier. Nous le citons: «El caso extremo que he conocido de que no tenía preocupación alguna por ocultar ideas en desacuerdo radical con las que la generalidad profesa (al menos en público) es el de un aldeano de Vera, muerto hace ya algunos años, pasados los ochenta de su vida. Este había vivido siempre en un caserío sombrío, en compañía de una hermana, trabajando irregularmente. No hablaba castellano y creo que había olvidado casi todo lo que aprendió en su niñez, en los pocos días que fue a la escuela. Cuando yo trataba con él ya era viejo, y la gente lo consideraba como un tanto perturbado. ¿Porqué? Sencillamente, porque creía cosas que hoy no se juzgan defendibles, pero que en otra época eran consideradas como axiomáticas por todo o casi todo el país. Lo que aun en el mismo pueblo otros contaban como fábulas, consejas o cosas acaecidas en el pasado, éste las actualizaba. Así, él en persona había visto convertirse en perro, en gato, en animal, a tal o cual pariente o vecino. Según él, el volar por los aires era algo que tenía lugar con igual frecuencia. Para cambiar de forma o para volar no había más que poseer cierta fuerza particular. Nuestro aldeano podía hablar con los animales y descubrir su antigua naturaleza humana. El mundo estaba lleno de signos y de matices fabulosos. Entre las opiniones e ideas del viejecito de Vera y las de tipo «prelógico» estudiadas por Lévy-Bruhl, usando de materiales de países heterogéneos y sin fijarse en la «personalidad», no hay gran diferencia. Pero aun entre las personas que lo consideraban como trastornado, las había que se diferenciaban de él mas cuantitativa que cualitativamente, es decir, que ponían una limitación mas o menos arbitraria a su capacidad de creer. Precisamente, un vecino mío también, que en ocasiones se burlaba de las ideas del viejo, en otras se incomodaba, pensando en ellas

como en algo perturbador y vedado. Por su parte, no tenía inconveniente en admitir que había oído en el monte a los perros de rey Salomon y otras cosas por el estilo». Et l'auteur ajoute en note: «Convendría hacer otras investigaciones sobre personalidades de aldeanos de diferentes tipos para ver hasta donde puede llegar la fuerza del «prelogismo» que solemos estudiar casi siempre expresado en ideas y no en personas». Qu'on me pardonne cette très longue citation. Le cas est sans doute rare. Dans les Pyrénées commingeoises, Suzanne Gratacos a recueilli de très nombreux témoignages comparables, mais toujours «au troisième degré», c'est-à-dire que les témoins connaissaient des personnes qui avaient entendu parler de..., etc. Au premier degré, ce doit être rarissime. Mais ceci nous montre que point n'est besoin de traverser les mers, les déserts ou la brousse pour alimenter de ce point de vue nos sources ethnographiques, et que le «prelogisme», une fois de plus, doit être ramené à de justes proportions: en réalité, la «mentalité primitive» chère à Jean Cazeneuve ne traduit rien d'autre qu'une logique d'efficacité prévalant sur les considérations «gratuites»; tout se passe comme si les relations causales en quelque sorte «verticales» entre les différents actes quotidiens et entre eux et l'environnement, relations *utilitaires*, se trouvaient seules prises en compte, au détriment des relations de simple coexistence que les supports de ces actes peuvent entretenir entre eux «transversalement»: les axes «poétiques» (de *poiein* «faire») sont privilégiés par rapport aux axes «noétiques» (de *noein* «penser»), alors que notre logique intégrale sait prendre également en compte les deux types d'axes, dans une sorte de quadrillage qui est notre appréhension du réel.

Notre seconde remarque est la suivante: un travail comme celui de M. Hartsuaga, suivant du reste les remarques de Caro Baroja dont l'ouvrage précité fourmille de notations précieuses, nous présente la mythologie basque comme reflétant dans sa structure «éparpillée» et non hiérarchique une société originale fondée sur l'égalitarisme, et contrastant avec les structures hiérarchiques indo-européennes. Soit. Mais le cas basque n'offre-t-il pas une autre spécificité, celle de représenter une situation de coexistence, depuis plus d'un millénaire, entre deux mondes mythiques antithétiques, celui des cultes préchrétiens et celui du christianisme? J.M. de Barandiaran distingue soigneusement, dans le chapitre «Culturización» de son *Guía* une section «religion, culto» et un autre «supersticiones». Bien sûr, mais les deux approches se trouvent inextricablement mêlées dans les autres chapitres, ce qui correspond bien à la réalité et à l'histoire. Il y a belle lurette que les *Jentilak*, donc les païens, sont intégrés par les consciences populaires dans le monde mythique traditionnel, et que l'on raconte comment la première neige, ou une boule de feu, annonce la venue de *Kixmi*, le Christ, et la fin de l'ancienne race... Que penser aussi de la déesse *Mari*, dont le royaume primitif pourrait bien se trouver coïncider avec l'aire pyrénéenne du culte marial...? Simple paronymie? La mythologie basque ne serait-elle pas une «mythologie éclatée» sous l'impact du christianisme, et dont les morceaux se recolleraient mal? Peut-être les recherches futures nous apparteront-elles une réponse.

Pour conclure, face à toutes ces richesses encore insuffisamment exploitées et aux projets scientifiques qu'elles suscitent, voyons plus grand, «paulo majora canamus»! Sans vouloir anticiper sur un autre débat, nous rappellerons que l'étude de la mythologie est une part intégrante de l'ethnographie spirituelle ainsi que de l'ethnologie, que l'autre volet de ce domaine de recherche est l'ethnographie matérielle, qu'il existe au Pays Basque plusieurs musées ethnographiques indépendants et une université où l'on enseigne l'ethnologie. Il serait à notre sens judicieux d'unifier ces entités et ces efforts divers en vue de la création d'un *Institut d'Ethnologie et d'Ethnographie basques*: son volet «matériel» regrouperait les divers musées existants ou en projet. J. Caro Baroja en avait esquissé un pour la Navarre-, modernisés et réorganisés à la fois quant à la présentation des données au public et quant à la conservation et au classement de l'ensemble des matériaux en leur possession. Quant au volet «spirituel», il pourrait, servant de centre de rassemblement pour la récolte des matériaux, se composer d'un laboratoire équipé de matériel audio-visuel d'enregistrement et de reproduction, d'un fichier aux entrées multiples intégrant toute la matière publiée jusqu'ici et constamment mis à jour, d'une bibliothèque spécialisée complétée d'une collection de microfilms avec lecteurs, d'une magnétothèque, d'une filmothèque, d'une diapotheque etc., et d'un atelier de cartographie pour l'exploitation géographique ou aréologique des matériaux. Ce centre, nous l'avons dit, se trouverait relié organiquement aux divers musées d'ethnographie matérielle, aux universités concernées et aux divers instituts de culture basque; il devrait publier une revue ou un bulletin d'information, et se trouver ouvert aux chercheurs spécialisés, universitaires ou non, administré et géré par un personnel adéquat et dirigé par un ethnologue à la compétence et au prestige reconnus.

Sans doute ai-je dépassé les cadres qui m'avaient été tracés pour mon exposé, ou n'ai-je pas en revanche répondu exactement aux vœux des organisateurs. C'est que la matière est passionnante, que la science est en devenir, et que la tâche la plus urgente consiste moins à légiférer sur les théories qu'à créer des cadres méthodologiques et pratiques suffisamment larges pour que, sur une documentation sûre et exhaustive, puissent se greffer tous les types souhaitables d'exploitation correspondant aux diverses hypothèses de travail. Puissent là aussi les Basques montrer la voie à d'autres ethnies moins dynamiques qu'eux, et peut-être moins fières qu'eux de leur identité.