

Les recits mythologiques de la vallée d'Orozko (Biscaye)

(The mythological tales from the Orozko Valley)

Arana, Anuntzi
Eusko Ikaskuntza
Fac. Pluridisciplinaire
29-31, cours du Comte de Cabarrus
F-64100 Baiona

BIBLID [1137-439X (1998), 17; 243-265]

Une fois analysés les récits mythologiques, rassemblés à Orozco, depuis diverses perspectives, après les avoir étudiés dans leur structure, contenu sémantique et fonctions et après les avoir comparé avec les traditions des régions voisines, nous pouvons tirer certaines conclusions applicables à la Mythologie Basque en général. On procède à la classification des personnages et l'on explique les liens existant entre eux. On montre également la façon dont la mythologie autochtone a incorporé les éléments étrangers, comment elle les a intégré dans sa propre structure et a altéré les personnages chrétiens. En exposant les liens entre les mythes on peut remarquer le système cohérent qu'elles forment en faisant office de religion. La comparaison vient confirmer le fait que la mythologie basque n'est pas une île, qu'elle est située en Europe et qu'elle maintient des relations étroites avec la mythologie européenne.

Mots Clés: Ethnotextes oraux. Mythologie basque. Analyse depuis diverses perspectives. Fonction des mythes. Forme et structure des mythes. Contenu sémantique et symboles des mythes. Système mythologique.

Orozkon bildu ahozko kondaira mitikoak ikuspegi anizkorretatik begiratur, egitura, eduki semantikoa eta funtzioak ikertuz, eta inguruko tradizioekin erkatuz, Euskal Mitologia osoari buruz hainbat konklusio ateratzen dira. Pertsonaien sailkapena egiten da, haien arteko loturak argitzen. Mitologia autoktonoak elementu arrotzak bereganatzeko nola jokatu duen erakusten da, nola bere egitura propioan sartu eta aldarazi dituen kristianismoaren pertsonaiak. Mitoen arteko lotarriak azalduz ikusten da sistema koherentea osatzen dutela, erligio baten funtzioak eskaintzen dituen. Erkaketak baieztatzen du euskal mitologia ez dela isla bat, Europakoan kokatua dela eta harekin harreman hestuetan.

Giltz-Hitzak: Ahozko etnotestoak. Euskal mitologia. Ikuspegi anizkorreko ikerketa. Mitoen funtzioak. Mitoen forma eta egitura. Mitoen edukin semantikoa eta sinboloak. Sistema mitologikoa.

Una vez analizados los relatos míticos recogidos en Orozko desde múltiples perspectivas, investigados su estructura, contenido semántico y funciones y habiéndolos comparado con las tradiciones de las regiones vecinas, podemos sacar algunas conclusiones aplicables a la Mitología Vasca en general. Se procede a la clasificación de los personajes y se explican los vínculos existentes entre ellos. Así mismo se muestra la forma en que la mitología autóctona ha incorporado los elementos extraños, cómo los ha introducido en su estructura propia y ha alterado los personajes cristianos. Al exponer los vínculos entre mitos se aprecia el coherente sistema que conforman ofreciendo las funciones de una religión. La comparación viene a confirmar que la mitología vasca no es una isla, que se sitúa en Europa y que mantiene estrechas relaciones con la mitología europea.

Palabras Clave: Enotestos orales. Mitología vasca. Análisis desde perspectivas múltiples. Funciones de los mitos. Forma y estructura de los mitos. Contenido semántico y símbolos de los mitos. Sistema mitológico.

1. Ce résumé de la thèse de doctorat d'Anuntzi Arana *Orozko haraneko kondaira mitikoak*, composé d'une présentation et de la traduction française de sa conclusion, fut exigé par l'université Michel de Montaigne-Bordeaux III, en complément du travail rédigée en langue basque. La thèse fut dirigée, en co-tutelle européenne, par Monsieur Jean-Baptiste ORPUSTAN, professeur à l'université Michel de Montaigne-Bordeaux III et Monsieur Joxemartin APALATEGI, professeur à l'université du Pays Basque. Soutenue à Bayonne le 17 juin 1996, il lui fut accordé la Mention Très Honorable à l'unanimité avec les félicitations du jury. Elle doit prochainement être publiée par l'UPB.

I. PRESENTATION

Ce travail est basé sur une enquête ethnographique faite dans la vallée d'Orozko. Des entretiens directs avec ses habitants, deux cents trente récits venant de vingt-quatre informateurs différents ont été sélectionnés; ils racontent surtout des mythes, des croyances et des rites (première partie: le corpus).

Les textes ont été ensuite analysés et leurs rapports mis en évidence. Le contexte local ainsi que des références aux mythologies voisines sont pris en compte (deuxième partie: les analyses).

De cette analyse il ressort que de la mythologie traditionnelle d'Orozko constitue un système cohérent qui a valeur de religion. Cette conclusion sera développée «in extenso» à la fin du résumé.

II. LE CORPUS

La vallée d'Orozko est décrite du point de vue géographique, économique et social. Il s'agit d'une commune de 2.000 habitants à l'Ouest de la Biscaye, essentiellement rurale mais très près des villes industrielles modernes. Le basque est la langue usuelle de nombre de ses habitants et, en particulier, des informateurs.

Les lieux cités dans les récits sont classés par ordre alphabétique et leur localisation sur les cartes précisée.

Des renseignements sur chacun des informateurs (comprenant toujours le nom, la maison et l'âge) viennent ensuite. Les conditions d'enregistrement des récits sont aussi explicitées, ainsi que des remarques méthodologiques concernant les entretiens.

La langue employée par les informateurs fait l'objet d'un chapitre. Il s'agit du basque bisciaïen dans sa variété occidentale. Ses caractéristiques phonologiques, morphologiques et syntaxiques sont brièvement expliquées.

Le choix d'une double transcription est ensuite justifié. Nous donnons ensemble une transcription adaptée à la langue parlée et une transcription littéraire dans l'orthographe du basque moderne unifié, mais sans aucune modification du dialecte originel. Un lexique des termes inconnus ou peu connus en dehors des limites dialectales clôt ce chapitre.

Les récits sont ensuite présentés et transcrits. Ils sont classés dans les chapitres IV à XIII, dans l'ordre suivant:

- IV. Les apparitions: les morts et les êtres de la nuit (*Agerpenak: hildakoak eta gaezkoak*).
- V. Les sorcières (*Sorginak*).
- VI. Les «laminas» et les gentils (*) (*Laminak eta jentilak*).
- VII. La dame d'Anboto et l'orage (*Anbotoko anderea eta hodeia*).
- VIII. Les esprits familiers (*Familiarrak*).
- IX. Le diable et la Sainte Vierge (*Deabrua eta Ama Birgina*).
- X. Quelques lieux légendaires (*Leku legendarioak*).
- XI. Les festivités annuelles (*Urteko ospakizunak*).

(*) Les «laminas», sont assez différentes de la «lamia» gréco-latine dont elles ont emprunté le nom; elles s'apparentent aux fées, tandis que les «gentils», eux, seraient proches des géants.

XII. Les modes de vie (*Bizimoduak*).

XIII. Des opinions (*Eritziak*).

Toute classification comporte un certain arbitraire, surtout quand elle sépare des entités proches et même liées. Elle est néanmoins nécessaire: les raisons de notre classification sont exposées plus loin dans la conclusion (cfr. IV. A.).

Deux récits choisis

SUTAN PASATZEN - PASSAGE FLAMBOYANT

Deuxième version de Santos

Et bien, chez nous on a entendu dire, enfin, notre soeur racontait... Il y avait une femme qui s'appelait Maxima, qui vivait ici à côté, dans le quartier de Arbaitza. Elle vivait dans une maison à côté du ruisseau. Et une nuit elle vit... Elle dit à notre soeur:

– Putain ! Tu ne peux pas savoir ce qui m'est arrivé hier soir ! –le lendemain matin.

– Et alors, que t'est-il arrivé?

Et:

– J'ai vu passer la Dame d'Anboto.

– Et par où?

Et:

– Par là-bas. Je suis sortie à minuit et il y avait une clarté incroyable: «Qu'est ce que ça peut bien être, qu'est ce que ça peut bien être?» C'est la Dame d'Anboto qui passe ! Moi, de mon côté..

– Mais Maxima –lui dit notre soeur– mais Maxima, mais qu'est-ce que tu racontes là? Ce n'est pas possible ça !

– Mais si, crois-moi ! Je te jure par qui tu voudras que je l'ai bien vue hier soir ! J'en suis sûre, et je ne rêvais pas. J'ai vu comment elle est passée par là. Elle allait d'ici vers Gorrotegi –c'est-à-dire vers le bas – et après...

Bon, voilà ce qu'elle racontait. Moi, je ne sais pas ce que ça pouvait être. Mais ça c'est passé comme ça. Et Anboto... Enfin, je t'ai déjà parlé de celle d'Anboto...

QUESTION. Et qu'est-ce qu'elle avait vu? Une lumière dans ciel, ou quelque chose comme ça?

REPONSE. Dans le ciel... Une lumière, une clarté et une femme au-dessus de la lumière. Et ça c'était quoi? Pour nous cette lumière... comme je viens de dire, je l'ai dit déjà plus d'une fois. Cette lumière je t'en ai déjà parlé: «Père, regarde ! La Dame d'Anboto ! La voilà qui s'en va à Anboto !» Nous voyions bien une lumière qui passait. Je ne peux pas dire ce que c'était... Je n'ai pas vu la Dame moi, mais cette lumière, oui: elle était plus grande, bien plus que ce qu'on voit maintenant, par exemple, les satellites artificiels, non? Parce que si tu regardes (le mont) Gorbeia la nuit, il y a plein de satellites qui bougent.

QUESTION. Un peu comme des étoiles, n'est-ce pas?

REPONSE. Mais non, mais non, des satellites.

QUESTION. Plus grands que les étoiles?

REPONSE. Non, comme les étoiles, mais ils avancent sans arrêt. Et nous, ce qu'on voyait, c'était plus grand, et plus bas, bien entendu, on ne la voyait pas si haut, on voyait cette clarté qui passait plus bas, tzzzzzz. C'était ça la Dame d'Anboto. Et ce n'était pas sans fondement... Moi, par exemple... Pendant toute l'année personne ne se rappelait la Dame

d'Anboto, on n'en parlait qu'en octobre, à l'automne. Et c'était toujours, c'est comme ça qu'on me l'a toujours raconté, c'était toujours à la mi-octobre qu'elle passait. Et alors tout le monde en parlait:

– Putain, aujourd'hui c'est le jour... Peut-être on va la voir passer, la Dame d'Anboto.

Ça, je l'ai entendu dire à plusieurs de nos voisins, et souvent. Et elle venait d'Urduña, du côté du Sanctuaire de la Vierge de la Antigua à Urduña, elle avait là sa grotte, je ne sais pas où exactement mais, enfin, c'est bien de là-bas qu'elle partait et elle allait sur Anboto.

AXPURUKO ABADEA ETA KRIDA - LE CURE D'AXPURU ET SA SERVANTE

Deuxième version de Sofi

Une autre fois elle dit... C'était le «Huit-mai» et le «Huit-mai» –dans le temps, maintenant tout est changé, mais dans le temps – le «Huit-mai», des courses de taureaux à Urduña. Et la servante qui lui dit (au curé):

– Nñia ! Qui pouvait être maintenant à Urduña, pour les taureaux !

– Quoi? Tu veux y aller?

– Bien sûr que j'irais !

Et alors il les sort ! (les esprits familiers qu'il avait dans un étui à aiguilles) Et tout-de-suite, ils les ont mis sur un nuage tout au-dessus de la place et de là-haut ils ont regardé la course de taureaux.

Mais la servante, comme ça, elle avait appris (qu'il avait les familiers) et un jour, quand l'autre (le curé)... Elle n'y arrivait pas... Parce que l'autre, lui il savait les enfermer après, mais la servante, elle, une fois que le maître était parti elle les avait fait sortir. Et eux ils demandaient du travail et du travail. Et elle se disait:

– Ils vont se régaler !

Elle leur donna un tamis et allez ! ramenez-moi de l'eau du ruisseau là en bas jusqu'à Axpuru... Jusqu'à Axpuru, eh? Là-haut, au sommet. Et quand même les machins-là ils lui remplirent tous ses récipients d'eau avec le tamis: ils mirent de l'argile au fond, de l'argile, et ils ont ramené de l'eau. Et à la fin, ils avaient rempli tous les récipients et quoi faire alors? Et là-haut ils avaient beaucoup de moutons. Et elle leur dit de blanchir une toison de laine noire. Et ça ils ne pouvaient pas le faire, et ils en eurent ras-le-bol et ils partirent.

III. L'ANALYSE

Le travail d'analyse suit une méthode plurielle et s'efforce de lire les récits mythiques en tenant compte des apports des divers courants de l'ethnologie. L'analyse structurale du récit occupe une place particulière.

Le chapitre XIV («Les axes analytiques - Analisis ardatzak») est dédié aux problèmes méthodologiques. Perspective diachronique et synchronique, la fonction et le sens dans la vision synchronique, la forme et le contenu dans les sens du mythe, morphologie et contenu sémantique, valeur symbolique, sont passés en revue.

Les chapitres d'analyse collent de très près aux chapitres des récits. Pour les centrer, la fonction principale analysée dans chaque cas est mise en avant. Voici ces chapitres:

- XV. Apparitions: Les morts et les êtres de la nuit (Urten: hildakoak eta gauezkoak).
- XVI. Pouvoirs magiques: Les sorcières (Ahal magikoak: Sorginak).
- XVII. Echanges: Les «laminas» et les gentils (Truketak: Laminak eta jentilak).
- XVIII. Divinités de l'orage: La dame d'Anboto, les corbeaux, l'orage et le dragon (Ekaitzegileak: Anbotoko anderea, beleak, hodeia eta herensugea).
- XIX. Travailleurs aériens: Les familiers (Airetiko langileak: Familiarrak).
- XX. Constructeurs: Le diable et la Sainte Vierge (Eraikitzaileak: Deabrua eta Ama Birgina).
- XXI. Armes et stratégies (Armak eta estrategiak).
- XXII. Croire (Sinestea).

IV. CONCLUSION: CONNEXIONS ET SYSTÈMES

L'étude des mythes d'Orozko au moyen d'une analyse plurielle fait apparaître les rapports étroits qui existent entre eux.

Bien que l'objet de ce travail soit l'étude d'un système mythique très localisé, les comparaisons effectuées à cet effet ont montré d'un côté que la mythologie d'Orozko est, comme on pouvait s'y attendre, intégrée à la mythologie basque. Et il faut souligner, non parce que ce soit surprenant, mais parce que on aurait tendance à l'oublier ces derniers temps, qu'elle s'intègre aussi dans la tradition européenne, peut-être à partir d'un fonds commun pré-indo-européen. Quelques images remarquables nous amènent plus loin, telles que le monosandalisme, ou le dragon qu'on trouve en Extrême Orient, et qui au Moyen Orient comme en Europe est lié à l'eau; de même en Amérique le couple oiseau-serpent et l'oiseau-tonnerre, semblables à nos êtres de l'orage. Tout cela nous rappelle une certaine parenté entre les cultures du monde, et c'est peut-être ce sentiment réconfortant qui nous fait souligner les analogies plutôt que les divergences, les mythes étant aussi pour nous donneurs de sens. D'ailleurs les différences significatives ne se trouvent qu'au moyen de comparaisons plus poussées qui, sauf en ce qui concerne le christianisme, n'ont pas place dans ce travail.

J'ai voulu montrer que la signification des mythes s'étend à plusieurs domaines et il s'agit de voir, dans les lignes qui suivent, comment les divers domaines et éléments se conjuguent entre eux. Dans la mesure où ils ne sont que des parties d'une seule réalité totale, on ne peut pas les présenter comme séparés. Leur prise en compte individuelle est purement méthodologique, mais néanmoins nécessaire et fructueuse, il me semble.

IV. A. Classification

Il n'est pas facile de distinguer des limites précises entre les êtres mythiques eux-mêmes ni entre les histoires dont ils sont les protagonistes. La structure du corpus et de l'analyse est faite par chapitres portant le nom des personnages mythiques, mais ce critère n'est pas celui du simple dictionnaire: il prend en compte la nature et les activités des personnages, critère qui ne correspond pas toujours au nom que les informateurs eux-mêmes donnent aux êtres mythiques. La classification veut faire apparaître deux particularités: elle souligne d'abord les rapports existant entre les mythes regroupés dans un même ensemble; puis, puisque séparation il y a, elle montre la complémentarité des mythes entre eux, les mythes regroupés dans un chapitre contenant ce qui est manquant dans un

autre. Séparer, donc, ne signifie pas effacer les liaisons; au contraire, on prétend ainsi faire apparaître les rapports entre des systèmes plus petits à l'intérieur d'un système global.

IV. A. 1. Similitudes et différences

D'abord se pose le problème de la dénomination. Les conteurs utilisent parfois un même nom pour des êtres assez différents. S'agit-il d'une confusion née de la décadence? Ceci est possible, mais il y a aussi d'autres causes. A notre connaissance, les croyances non chrétiennes du Pays Basque n'ont pas eu de formulation officielle capable d'en fixer les règles; de plus, durant les derniers siècles ces croyances ont été marginalisées et censurées.

Il existe aussi des causes autres qu'extérieures. Les fonctions du mythe sont semblables pour tous et chacun d'entre eux: élucubrations, formules, symbolisations et même parfois réponses aux questions de la vie et de la mort. Il se peut que chaque mythe approfondisse l'une d'entre elles, mais aucun n'a l'exclusivité d'un problème. Si les fonctions sont communes, il est normal que les caractéristiques et les noms le soient aussi, puisque à ce niveau il n'y a pas nécessité de les séparer. Ajoutons que plus la fonction des mythes devient réduite moins on sent la nécessité de souligner ce qui est à l'origine des différences.

Un exemple significatif est la narration de Florenzio (*Laminen harrigarria - Etonnantes «laminas»*). Il ne raconte pas une seule histoire, mais il mêle tout un ensemble sous la qualification «laminas»: Ce sont des «laminas» qui ramènent l'eau à Axpuru, c'est encore eux qui ont ravi la fille de Olabariandikoa et toujours eux qui descendent par la cheminée. Tous identiques. Il est clair que pour lui tous remplissent un même rôle: susciter la peur et l'étonnement: «Les "laminas" c'est terrible... Et nous en étions ahuris!»

La tendance à tout mêler a donc une assise. Mais pour que l'histoire tienne il faut une différenciation, si minime soit-elle, de telle façon que les personnages gardent leur personnalité sans disparaître en se fondant avec les autres.

Moises aussi donne le nom de «lamina» à des êtres différents, mais il distingue des sous-groupes, un peu comme en zoologie. Tous sont des esprits, mais des démarcations apparaissent, même minimales (*Hodeia eta abadea - L'orage et le curé*): «Bon, ils ne sont pas tous les identiques: chez les abeilles il y a aussi des différences, les frelons et les guêpes, et aussi les faux-bourçons, et je ne sais pas combien de trucs aussi parmi les abeilles». C'est peut-être par hasard, mais Moises a trouvé son exemple chez des insectes sociaux et très organisés, et laissé ainsi bien en évidence que le nom commun et les aspects presque identiques n'excluent pas du tout une classification à l'intérieur du groupe.

Chez certains informateurs il y a un souci de différenciation qui s'impose. Sofi sépare les «laminas» et les sorcières en donnant à chaque groupe un caractère opposé: les dernières sont dangereuses tandis que les premiers fréquentent les humains (*Peñako sorgina eta Josepetako landa - La sorcière de Peña et La plaine de Josaphat*).

Dans certains cas la question est claire pour tout le monde: la Dame d'Anboto et les «laminas» ne se confondent pas, même si des motifs peuvent passer d'un cycle à l'autre. Et même s'il est assez fréquent d'appeler sorcière la Dame, le contraire ne se produit jamais. Il faut en conclure que la personnalité et les rôles de la Dame sont différents de ceux des autres êtres mythiques.

Les tendances à mêler et à séparer coexistent, donc, et les mythes évoluent dans un équilibre instable entre les deux tendances; d'après Varagnac, ce fait n'est pas étranger à leur foisonnement et leurs redondances:

Ainsi, loin d'être le jouet d'un flux inorganique de sensations, d'images et de représentations collectives, le «primitif» ou l'occidental archaïque multiplie autour d'eux les personnages et les caractérise par des noms, des historiettes, attribue à chacun une vie originale. (...) Et pourtant pas à l'infini. Car il faut que les légendes se répètent dans une certaine mesure, sans quoi elles n'apporteraient pas avec elles cette obscure sécurité intellectuelle qui constitue leur crédibilité (Varagnac, 1948: 351).

IV. A. 2. Distribution des personnages

C'est sur ce terrain mouvant que j'ai choisi de proposer une classification, celle qui organise le travail selon les caractéristiques et fonctions des êtres mythiques. Chaque personnage ayant son chapitre particulier, les sorcières, les «laminas» et les gentils, la Dame et les divinités de l'orage, les familiers, le diable et la Sainte Vierge, aucun ne devrait plus paraître dans les autres chapitres. Ceci est en général le cas, sauf pour les êtres ressemblés au chapitre XV («Agerpenak» - «Apparitions»). Ceux qui y apparaissent sont des défunts ou des êtres nocturnes non précisés que certains informateurs supposent être des «laminas» et qui, de toutes les façons, ont des larges similitudes entre eux. Je les ai mis ensemble parce que les rencontres avec eux ainsi que les attitudes à avoir dans ces cas sont très semblables. Leurs caractéristiques montrent que tous les êtres de l'autre monde ont une certaine unité.

Les groupes les plus difficiles à différencier sont les sorcières et les «laminas»: leur nom et leur nature sont souvent confondus. Or, il me semble qu'il y a de bonnes raisons pour les classer en deux groupes différents: les sorcières sont des personnes de ce monde-ci et les «laminas» appartient à l'autre monde. Les sorcières font des voyages dans l'autre monde et en obtiennent, en raison de leurs rapports privilégiés avec ses habitants, des pouvoirs magiques: il est donc naturel qu'elles leur soient assimilées, puisque elles sont les intermédiaires entre ce monde-ci et l'autre monde. Les mythes des sorcières attribuent une origine sociale à la mort et à la maladie, qui peuvent ainsi être provoquées par un voisin; en même temps les conflits avec le voisinage prennent une dimension mythique puisqu'ils s'accomplissent au moyen des forces magiques. Problèmes sociaux et existentiels prennent ainsi un sens.

Les «laminas» et les gentils, tout en appartenant à l'autre-monde, sont les voisins des gens. Comme ceux des sorcières, leurs mythes s'occupent des problèmes avec les voisins, mais dans un sens contraire: les conflits avec eux sont le miroir de la vie sociale du voisinage. Les «laminas» aussi provoquent des maladies, non pas en cachette comme les sorcières mais en lançant des malédictions; elles peuvent causer la mort si on rompt un tabou les concernant. Les visites des «laminas» chez les gens sont symétriques des voyages des sorcières chez les «laminas».

L'analyse de *Jentil bahitzaileak - Les gentils ravisseurs* nous permet d'établir que ces récits où l'on raconte la disparition des êtres mythiques n'ont pas leur source dans l'avènement historique de la nouvelle religion qui les aurait éliminés, mais qu'il s'agit d'un

thème mythique préexistant, qui a intégré divers événements: apparition de nouvelles techniques, armes, etc.

Les mythes des divinités de l'orage montrent la préoccupation pour les perturbations atmosphériques et, plus particulièrement, pour les dégâts que les orages causent à la moisson. Les gens d'Orozko disent que la Dame d'Anboto rassemble aux sorcières puisqu'elle parcourt les airs en volant: il est vrai qu'on accuse aussi les sorcières de provoquer des orages. Comme elles la Dame appartient aux deux mondes: née ici-bas, elle devient partie de l'autre monde et revient encore dans celui-ci par mariage, dans un cycle qui n'a pas de fin.

Ressembler dans un même groupe quatre divinités de l'orage de nom et aspect différents (la Dame, les corbeaux, le chevalier d'orage et le dragon) donne des résultats intéressants. S'il a été souvent dit qu'ils ont une certaine parenté entre eux, ici nous pouvons aller plus loin et dire que les quatre ne font qu'un, même si pour prouver leur unité il faut étayer l'analyse avec des éléments qui ne se trouvent pas dans les récits d'Orozko.

Les corbeaux et les vautours sont des avatars de la Dame de l'orage, et ils représentent ses comportements et ses attributs.

Le chevalier de l'orage a la même conduite que la Dame, les deux sont ennemis des curés conjurateurs. Il est parfois le fils de la dame et le frère du curé conjurateur, et ils constituent ainsi une structure basée sur l'unité des contraires. Le dragon et la Dame ont le même aspect, la même nature, les mêmes fonctions et une demeure identique. La légende de Mélusine fait le lien entre leurs biographies respectives et certains mythes, cités dans le travail, éclairent leur unicité par le biais de la hiérogamie. Les faiseurs d'orage sont articulés à l'intérieur de cette *coincidentia oppositorum*.

L'unité de la Dame, du dragon et du chevalier d'orage montre celle de la mythologie basque: dans toutes ses régions il y a une divinité de la tempête, même si elle n'a pas partout le même nom. En Biscaye et Guipuzcoa nous trouvons la Dame de Anboto; à Saint Sauveur de Basse-Navarre et à Harpeko Saindua de Bidarray une femme ou une jeune fille qu'on appelle *Saindia (la sainte)*; en Labourd et en Soule, le dragon; autour de Sare, le chevalier de la tempête. A Orozko, à côté de la Dame, ce même chevalier.

Il est important de souligner que les rapports étroits entre ces trois personnages s'appréhendent à l'intérieur d'une seule structure et qu'ils sont surtout des divinités célestes, même si leur demeure est souterraine. D'après Aymeri Picaud, *Urcia* (le tonnerre) était la divinité principale de Navarre; la Dame de Anboto commande l'orage dans des nombreuses contrées du Pays Basque. Il n'y a donc pas de discontinuité entre *Urcia* et la Dame, et Picaud n'avait pas mal compris, au contraire, il avait certainement raison quand il rapporta que les basques appelaient dieu *Urcia* («Deum vocant Urcia»).

Les esprits familiers ont des nombreux liens avec les autres êtres mythiques. Puisqu'ils agissent comme «forces» ou pouvoirs des sorcières, on aurait pu les classer avec elles; et aussi avec les «laminas», dans le sens où ils sont identifiés ou réputés semblables. D'autre part, ils sont aériens, transportent des gens à travers le ciel et se montrant ainsi proches des divinités de l'orage. De plus, à Orozko, ils sont la cause directe de l'existence de la Dame. Ils apparaissent aussi comme semblables aux diables constructeurs, fins travailleurs, et on les appelle encore démons. Mais je leur ai consacré un chapitre particulier, étant donné la place

éminente qu'ils occupent dans les mythes d'Orozko, avec particularités et rôles très différenciés.

Si au sein de la mythologie européenne nous retrouvons les familiers comme forces et collaborateurs des sorciers, au Pays Basque et en Gascogne, deux contrées avec un même substrat culturel, ils possèdent une caractéristique tout à fait originelle: dans les récits d'Orozko, qui ressemblent fort à ceux de Soule et de Gascogne, ils sont toujours associés au problème de l'adduction d'eau; dans les versions de l'Est en particulier, nous pouvons voir comment les mythes des familiers et des divinités de l'orage ont encore un autre point commun: la préoccupation pour sauver les moissons de la grêle.

Les diables constructeurs sont comme les familiers des travailleurs rapides, et les rapports entre les deux groupes sont significatifs; ils sont complémentaires en ce qui concerne la question de l'eau, en nous la présentant à des niveaux différents.

Pour le chapitre des constructeurs j'ai réuni les histoires de la Sainte Vierge et du diable. Tous les deux sont des constructeurs, et les similitudes, symétries et inversions entre eux les apparentent. Ceci est vrai pour la structure des récits et pour la double personnalité des protagonistes. Puisque malgré leur nature originelle opposée ils possèdent nombre de qualités communes dans la mythologie populaire, j'ai voulu à travers eux examiner de quelle façon procède la tradition pour emprunter des nouveaux personnages étrangers, c'est-à-dire ce qu'elle leur enlève ou ce qu'elle leur ajoute, jusqu'où elle tient à son identité ou cède à l'aculturation. Mes conclusions sont les suivantes: les éléments empruntés sont adaptés avant d'être adoptés, de telle façon que certains de leurs éléments d'origine disparaissent et que des caractéristiques des personnages de la mythologie autochtone leur sont rajoutées. Dans notre cas les personnages chrétiens acquièrent l'ambiguïté propre aux personnages de la mythologie populaire pour s'intégrer à elle.

Il faut dire que cette ambiguïté est une constante qui résiste à l'aculturation, et qui sans doute ne disparaîtra qu'avec les mythes eux-mêmes. Quand on parle de christinisation du paganisme on ne devrait pas perdre de vue que le contraire est aussi vrai et que des éléments chrétiens ont été paganisés par la tradition locale.

Ce travail ne contient pas de chapitre particulier pour les prêtres. Leur fonction principale est de combattre les êtres mythiques; mais ils ont un pied dans ce monde et l'autre dans l'au-delà. Ils appartiennent clairement au monde des humains quand ils conjurent l'orage. Quand ils possèdent des esprits familiers ils sont comme les sorcières: appartenant à notre monde ils disposent des forces de l'autre. Condamnés à errer dans les airs ils sont, comme la Dame, originaires de ce monde, devenus partie de l'autre et faiseurs d'orage. Ce sont des conjurateurs, mais parfois très proches des conjurés.

IV. B. Les réseaux des connexions

C'est dans la structure même des mythes que nous trouvons immédiatement des connexions entre eux. Cette structure ne concerne pas seulement la forme, mais encore le contenu sémantique des éléments qui la constituent. Et les deux s'influencent mutuellement. La redondance structurelle renforce les significations symboliques et leurs messages idéologiques. Quand la structure de deux histoires est identique, elle va relier les éléments sémantiques qui se trouvent à une place équivalente et, comme on peut le voir dans les échanges entre les «laminas» et les humains, ces personnages opposés

nous paraissent bien semblables. L'examen des structures n'est donc pas seulement celui des formes, et il se rapporte aussi à l'étude du contenu et des fonctions. Et puisque la mythologie s'intègre dans le système plus large de la religion, les rites aussi font partie du réseau étudié.

IV. B. 1. Le jeu des symboles

La signification d'un symbole n'est pas universelle ou prédéterminée mais toujours liée à son contexte; on a pu voir dans *Lamina zauritua* (La «lamina» blessée) que le feu est un élément d'attraction pour les «laminas» et, en même temps, l'arme qui les blesse. Mais au sein d'une culture donnée quelques symboles ont pris un sens tellement précis qu'ils sont devenus des lieux communs. Le chapitre «Armak - Les armes» en donne une longue liste où il convient de relever quelques symboles ayant un sens obligé, tel les armes pointues qui figurent l'agressivité des symboles phalliques.

Face à elles on trouve l'aspect protecteur des symboles intimistes. La partie la plus profonde de la grotte de Jentil Zulo où se sont cachés les gentils vaincus dans l'épisode *Jentil bahitzaileak - Les gentils ravisseurs*, les décombres de leur château d'Untzuetta sous lesquels ils ont été ensevelis par des laboureurs à l'aide des *laia* (sorte de houe), sont des lieux de fécondation, refuge caché et terreau où ils attendent, comme des semences, la période de renouveau.

Le petit récipient contenant un trésor vivifiant se trouve dans le récit *Laminaren amorantea - Le fiancé de la «lamina»*: le couvre-lit des «laminas» arrive à l'intérieur d'une noix et dans le fait de l'étendre sur le cadavre et de l'y envelopper, nous retrouvons le geste protecteur et l'espoir d'une nouvelle vie pareille à celle de la semence cachée dans la coque.

Parfois c'est l'opposition entre symboles de sens contraire qui marque le jeu; chez certains personnages mythiques la réunion de symboles contraires renforce l'importance de leur double personnalité. C'est le cas des familiers transporteurs aériens, et aussi chthoniens puisque originaires de la grotte de Jentil Zulo; de même la Dame d'Anboto, aérienne, habite sous terre à Supelegor. On trouve aussi l'eau et le feu associés chez les divinités de l'orage ainsi que chez les «laminas» habitant les bords de l'eau et attirées par le feu des foyers. Ces mêmes foyers d'où partent les sorcières pour aller au bal-sabbat des «laminas».

Ailleurs, les images renforcent leur signification au moyen de leurs analogies. Des symboles aquatiques isomorphes sont souvent employés ensemble, par exemple se peigner les cheveux au bord de l'eau pour les «laminas»; ou bien associer le cheveu, le serpent et l'eau, le premier pouvant se transformer en serpent en présence d'eau, qui fonctionne comme catalyseur (*Deabruaren burdina - Le fer du diable*). Il est clair que ces trois éléments symboliques forment une constellation large et efficace; on les retrouve réunis à propos de la Dame.

On trouve autour de l'orage nombre de symboles isomorphes. Les faiseurs d'orage peuvent être des chèvres ou de familiers à figure d'abeille dans les récits de *L'orage et le curé - Hodeia eta abadea*. Or, dans plusieurs autres récits ces mêmes familiers emportent dans l'air la chèvre (*Petroleo*) et aussi de la Dame qui devient ainsi elle-même maîtresse de

l'orage (*Familiarrengatik kondenatua - Condamnée à cause des familiers*); et nous pouvons encore ajouter qu'ils sont aussi emporteurs du tamis, lui-même figuration de la pluie orageuse (*Bahean ura- De l'eau dans un tamis*). C'est donc un jeu de réflexion par lequel l'orage emporte l'orage, l'orage produit le faiseur d'orage; un jeu d'opposition aussi dans la mesure où les symboles phalliques (familiers-aiguilles) s'emparent des éléments féminins que sont la Dame, la chèvre ou le tamis.

Le tamis mérite une place particulière en raison de son importance à Orozko. Image riche en significations et excellente machine à penser, il fournit la matière première pour forger des nombreuses liaisons symboliques. Comme la chèvre ou la jeune fille, le tamis est un récepteur femelle des familiers en tant que tissu opposé aux occupants de l'aiguillier. C'est un instrument destiné à l'élaboration du pain (nourriture solide) dont, une fois bouché avec de la bouse (excrément opposé à la nourriture qu'on emploie aussi pour faire les ruches), se servent les familiers à figure d'abeille comme récipient à eau (nourriture liquide). Si pour ce faire les familiers l'employaient non bouché, des grosses gouttes s'écouleraient par ses trous, semblables à une pluie d'orage. C'est dire que le filet du tamis tisse un réseau serré de rapports et de croisements.

IV. B. 2. Des motifs analogues ou opposés

Les motifs sont autonomes et peuvent passer d'un récit à l'autre et être utilisés comme pièces de bricolage; grâce à quoi ils permettent le réinvestissement et le renouvellement des mythes, procédé qui a une grande importance dans leur devenir et qui est largement utilisé à Orozko: on colle à un événement actuel ou à une personne connue des motifs d'un récit traditionnel et on produit ainsi une nouvelle version où tradition et expérience sont intimement liés. Chemin faisant les motifs peuvent se modifier ou bien apparaître dans des conjonctions différentes, créant ainsi des nouveaux rapports d'analogie ou d'opposition entre les mythes. Je donnerai quelques exemples.

Les instruments qui ont amené la disparition des êtres mythiques varient avec l'évolution de l'«armement», physique ou symbolique, depuis les leviers en fer jusqu'à la bombe atomique, en passant par l'Évangile (cfr. chap. XXI, «Armak - Les armes»).

Le motif du couvre-lit contenu dans une coquille de noix et le fait de l'étendre sur le corps d'un mort apparaît dans des contextes différents. Dans *Laminaren amorantea - Le fiancé de la «lamina»* c'est un attribut féminin, mais dans *Araneko hilbegira - La veillée d'Arane*, un spécimen de réinvestissement actuel remarquable, c'est un homme-chat qui fait ces mêmes gestes.

En revanche, des motifs différents en surface ne sont que des variantes d'un seul en profondeur. Ainsi, les affronts faits à un être surnaturel ou la rupture d'un tabou peuvent avoir des conséquences opposées. L'épouse amenée de force à l'église par son mari s'envole en flammes et devra errer comme une damnée (*Elizara ez - Ne pas aller à l'église*); mais c'est au contraire *Le fiancé de la «lamina» (Laminaren amorantea)* qui mourra après avoir quitté son amie parce qu'il a vu les serres qu'elle avait aux pieds. Ces deux variantes se retrouvent ensemble dans les légendes de Mélusine: comme on a pu le voir au chapitre XVII («Truketak - Echanges»), une fois l'épouse partie dans les airs, son mari se ruine et meurt. Le motif de base est toujours le C 932 de Thompson: «Loss of wife for breaking tabu - Perte de l'épouse après avoir brisé un tabou».

On peut aussi trouver des motifs qui découlent d'une seule et même logique. Dans le récit *Kakoerrekan su eta gar - Feu et flammes à Kakoerreka*, c'est l'habit religieux, talisman ecclésiastique, qui augmente les peines du condamné et le fait revenir en flammes. Dans un autre récit de la même informatrice (Sofi Zaballa), l'histoire déjà citée de *Elizara ez - Ne pas aller à l'Église*, c'est la présence même du temple qui provoque l'embrasement de l'épouse et la contraint à errer par monts et par vaux en flammes comme les damnés.

Ce type de condamnation se retrouve dans plusieurs récits de Orozko: *Familiarrengatik kondenatua - Condamnée à cause des familiers, Jakoa* et *Le curé damné d'Axpuru - Axpuruko abade kondenatua*. Les rapports étroits entre ces trois histoires sont plus profonds qu'un simple motif: la Dame d'Anboto et Jakoa sont condamnées à errer dans les airs à cause des familiers, la première devenant maîtresse de l'orage; le curé d'Axpuru possédait des familiers, faisait déjà des voyages aériens et, après sa condamnation, finit par rassembler à la Dame.

C'est en voyageant dans les airs que l'abbé sorcier et sa servante se rendent à une course de taureaux qui ressemble fort à un sabbat, dans le récit *Axpuruko abade eta krida - Le curé d'Axpuru et sa servante*. Et c'est par la même voie des airs qu'une sorcière, suivie du cordonnier, se rend chez les «laminas» de *Josepetako landako laminak - Les «laminas» de la plaine de Josaphat*, pour une soirée dansante aux mêmes apparences sabbatiques. Autour des familiers se tisse, donc, un réseau de caractères liés aux sorciers et, même si à Orozko les maîtres de familiers ne sont jamais appelés sorciers, tous ceux qui en possèdent ont des traits apparentés: Jakoa, la Dame d'Anboto, le curé d'Axpuru font des voyages aériens et *Petroleo* est extrêmement rapide; à propos de *L'homme-chat d'Arane - Araneko gizakatua* on dit bien qu'il avait des familiers (*parte-tzarrekoak*).

Nous avons déjà parlé des voyages des sorcières dans l'autre-monde des «laminas»; de même les «laminas» viennent en visite chez les gens: deux récits, *Josepetako landako laminak - Les «laminas» de la plaine de Josaphat* et *Lamina zauritua - La «lamina» blessée*, nous donnent les motifs de base de ce système de symétrie. Et si pour aller à la fête des «laminas», la vieille sorcière sort de chez elle par la cheminée, les «laminas» font le même chemin dans le sens inverse et rentrent par la cheminée dans la veillée des femmes. Sur un deuxième motif, identité et opposition se retrouvent ensemble: le cordonnier fait disparaître le sabbat en piquant le chef aux fesses avec son alêne; le maître de maison met fin aux veillées entre femmes et «laminas» en blessant la «lamina» avec un gril, aux fesses ou à la tête.

IV. B. 3. Les structures d'affrontement

L'affrontement entre des êtres mythiques et des humains étant presque constant, la plupart des récits s'articulent autour de ce face-à-face. En conséquence, l'analyse structurelle proposée par Propp pour les contes merveilleux peut très bien être appliquée à nos récits mythiques: il y a toujours des agresseurs et des agressés au début et, à la fin, des vaincus et des vainqueurs. Basées sur ce schéma, on trouve des structures très semblables même entre des histoires dont les protagonistes sont différents.

Dans un groupe d'histoires ce sont les humains qui sortent vainqueurs des êtres mythiques. Ils réagissent parfois contre leurs méfaits et obtiennent la victoire; appartiennent

à ce type *Kakoerrekako agertua* - Feu et flammes à *Kakoerreka*, *Lamina zauritua* - La «lamina» blessée et *Jentil bahitzaileak* - Les gentils ravisseurs, dont la structure est analogue: méfaits des êtres mythiques (terroriser les gens, mendier ou voler la nourriture, enlever des jeunes filles) neutralisés par un homme-héros à l'aide d'armes matérielles (crochet, levier, broche ou aliment brûlant), après quoi les gens auront la paix.

Pour contrecarrer la menace de la tempête, le curé use des armes physiques ou magiques (bénédictio, soulier, aiguilles) (*Zalduna eta hodeia* - Le chevalier d'orage, *Hodeia bedeinkatu* - La bénédiction de l'orage).

Une autre démarche, pour profiter des pouvoirs des êtres mythiques sans subir leurs méfaits, est d'employer la ruse comme arme à la place de la violence; on se débarrasse ainsi des familiers (*Axpuruko abadearen krida* - La servante du curé d'Axpuru) ou du diable (*Kastrejanako zubia* - Le pont de Kastrejana). Dans ces histoires il n'y a pas de malfeasance initiale, mais plutôt un manque chez les gens; le méfait des êtres mythiques apparaît après: c'est le prix très cher qu'ils prétendent obtenir.

Dans un autre groupe de récits, au contraire, les êtres mythiques déjouent les attaques des gens et leur font payer, parfois très cher, leurs agressions. Dans l'histoire du *Peigne volé* (*Orrazia lapurtua*), les «laminas» récupèrent leur bien et dans quelques versions punissent le voleur et sa descendance; les *Corbeaux de Supelegor* (*Supelegorreko beleak*) obligent les bergers à enlever le verrou magique qu'ils avaient mis à l'entrée de leur demeure. Dans certains cas l'affront, même petit, fait aux êtres mythiques entraîne un gros châtement: les gentils (*La captive des gentils* - *Jentil gatibatzaileak*) enlèvent la fille qui n'a pas voulu leur obéir et maudissent sa lignée entière; la Sainte Vierge rend muet celui qui a osé comparer à un bât d'âne la ceinture qu'il va lui offrir (*Ama Birginaren gerrikoa* - La ceinture de la Sainte Vierge). Ne pas respecter un tabou peut entraîner la mort (*Laminaren amorantea* - Le fiancé d'une «lamina»). Les familiers se font rembourser très cher leurs services quand ils empêchent leurs maîtres de mourir ou les condamnent à errer dans les airs (*Hil ezin* - Ne pouvoir mourir, *Jakoa, Familiarrengatik kondenatua* - Condamnée à cause des familiers). Le Curé damné d'Axpuru (*Axpuruko abade kondenatua*) rôde toujours dans les airs à cause de son manque d'attachement à la messe.

La structure d'affrontement produit une remarquable redondance. Elle est frappante dans les histoires concernant les «laminas» et les gentils, qu'on peut regarder comme autant de transformations, donnant même l'impression qu'elles voudraient épuiser toutes les variantes possibles. Dans les autres chapitres la redondance n'est pas aussi évidente, mais elle y est toujours. Nous pouvons ainsi trouver des inversions symétriques au sein d'une même histoire. Des cas typiques sont *Supelegorreko beleak* - Les corbeaux de Supelegor et *Axpuruko abadea eta krida* - Le curé d'Axpuru et sa servante. Dans la première, un garçonnet ferme l'entrée de la grotte aux corbeaux; dans la deuxième, la servante ouvre l'étui des familiers. Dans les deux cas, les corbeaux ici et les mouches là poursuivent et piquent autant celui qui a ouvert que celui qui a fermé. Pour retrouver la paix, les gens doivent *permettre* aux corbeaux de rentrer dans leur caverne et *obliger* forcer mouches à rentrer dans leur boîte.

IV. B. 4. Réciprocité et neutralisation

Conséquence de la structure d'affrontement, à la fin de la plupart des récits nous trouvons la victoire d'une partie et la défaite de l'autre. Mais à l'intérieur de cette constante, la fin peut avoir un sens opposé selon qui est vainqueur ou vaincu et nous pouvons observer

le long des divers chapitres que ce sont tantôt les gens, tantôt les êtres mythiques qui gagnent. On rencontre donc une tendance à l'égalité et à la réciprocité, malgré le fait que la victoire définitive soit attribuée aux humains. Pour mieux souligner la permanence de ce jeu de neutralisation qui persiste chapitre par chapitre, j'en citerai quelques cas exemples.

Au chapitre XVI («Sorginak - Les sorcières») les dénouements en faveur des uns ou des autres alternent: *Peñako sorgina - La sorcière de Peña* reste impunie, mais *Abadearen ama sorgina - La mère sorcière du curé* va mourir brûlée dans un four. Dans le double récit de *Josepetako landako laminak - Les «laminas» de la plaine de Josaphat* le premier épisode finit avec la défaite du maître du sabbat, le deuxième avec le châtement de l'espion ambitieux qui se cachait dans un hêtre; dans cette dernière partie alternent le bonheur du premier voyageur et la malchance de l'espion.

La réciprocité est manifeste pour le groupe des «laminas» et des gentils: c'est les «laminas» qui sont punis dans *Lamina zauritua - La «lamina» blessée*, et les humains dans *Orrazia lapurtua - Le peigne volé*. On assiste à la disparition des gentils dans *Jentil bahitzaileak - Les gentils ravisseurs*, et c'est par contre la fille humaine qui est punie et disparaît dans *Jentil gatibatzaileak - La captive des gentils*.

Pour le cycle des génies de l'orage, les humains arrivent à contrôler leur puissance funeste au récit *Abadea eta hodeia - Le curé et l'orage*; par contre, *Les corbeaux de Supelegor - Supelegorreko beleak* obligent les bergers à retirer les cierges bénits, instrument de ce contrôle.

Le curé d'Axpuru et Petroleo (berger bien connu) ont réussi à dominer et exploiter les familiers et en sont devenus les maîtres puissants. Mais cet optimisme à son revers: ces mêmes familiers s'emparent de Jakoa et la Dame qui deviennent ainsi leurs victimes. Il y a même un curé d'Axpuru condamné à errer dans les airs, bien que ce ne soit pas le fait des familiers.

Dans les mythes étiologiques qui racontent la construction des bâtiments remarquables, les victoires des êtres mythiques et des gens s'intercalent aussi. C'est le cas des récits *Ama Birginaren eliza - L'église de la Sainte Vierge* et *Kastrejanako zubia - Le pont de Kastrejana*. Mais ici le partage des victoires entre les êtres mythiques eux-mêmes se fait d'une façon particulière: la Sainte Vierge a le rôle du gagnant, alors que le diable perd à tous les coups. C'est sans doute une conséquence du christianisme, ce qui n'empêche pas de retrouver chez les deux personnages des traits des «laminas» ou des gentils.

On trouve encore un exemple significatif de la tendance à la neutralisation dans le fait que les armes et recours employés contre les êtres mythiques sont souvent à deux tranchants. Notamment, l'emploi des pouvoirs de l'Eglise peut avoir pour les gens des conséquences tant bonnes que mauvaises. Par exemple, les habits ecclésiastiques dont on habille un cadavre peuvent, en place du salut, aggraver les tourments du damné et provoquer son apparition; de même, c'est la proximité d'une église qui fit surgir la Dame d'Anboto. Encore d'autres cas: le cierge bénit mis à Supelegor pour prévenir l'orage provoque les attaques des corbeaux, de même qu'en Guipuzcoa, conjurer la Dame peut éviter la grêle ou en provoquer une longue période. Cette même duplicité s'étend au coq; son chant trompe et éloigne les démons (*Kastrejanako zubia - Le pont de Kastrejana*), mais il peut avoir l'effet contraire: tromper les gens, en les faisant croire que l'aube arrive, et les conduire vers les *parte-tzarreko* (mauvais esprits) (*Gauaz bidean - Sur les chemins la nuit*).

La neutralisation tellement répétée a sans doute un sens. En proposant des dénouements de signe contraire les mythes jouent à considérer toutes les possibilités virtuelles; procédure qui apporte de l'inattendu et de la variabilité à l'intérieur de la structure monotone de l'affrontement et qui permet ainsi d'enrichir le répertoire.

Au-delà, il faut considérer les conséquences –ou causes–idéologiques, à mon avis très importantes. La tendance à l'équilibre, au match nul pourrait-on dire, suppose une pensée non dogmatique, un doute de principe sur les idées établies dont un reflet très parlant est la relative efficacité des armes.

Cet esprit relativiste nous le retrouverons aussi dans la façon de croire. C'est une attitude ambiguë qui se discerne partout, tant chez les êtres mythiques eux-mêmes que dans les confrontations avec eux, ainsi que dans les opinions qu'ils suscitent. Il s'agit sans doute d'un fait d'une importance considérable.

IV. B. 5. Les mythes et les rites

Les rapports à l'intérieur du système religieux doivent s'étendre aussi aux liens entre mythes et rites, dont il y a quelques cas incontestables à Orozko; en voici trois.

Le premier concerne les célébrations de la Saint-Jean. Les brandons mobiles (d'après la terminologie de Van Genep) qu'on déplace dans les champs sont l'image du feu de la Dame d'Anboto, dans un même contexte de souci météorologique. Les feux qu'on allumait en Labourd à l'apparition du dragon attestent que les flammes de la terre sont une réponse à celles du ciel. Le rite confirme et utilise la correspondance entre feux célestes et terrestres.

Le deuxième exemple est celui des visites que, d'après le récit *Lamina zauritua* - *La «lamina» blessée*, les «laminas» faisaient aux veillées des femmes, pour dîner avec elles. Je n'ai pas trouvé à Orozko de veillée rituelle entre les femmes, mais tel qu'Azkue les a décrites elles ressemblent bien aux «casse-croûtes» des femmes que fréquentaient les «laminas» mythiques.

Troisièmement nous avons les rites racontés dans *Kalabaza eta izara* - *Le drap et la citrouille* et à *Kate hotsak* - *Bruits de chaînes*, où l'on montre des jeunes masqués qui surgissent pour faire peur aux gens: leur succès ne s'explique que dans un contexte où la croyance en des défunts qui visitent notre monde est bien ancrée. Les jeunes théâtralissent le mythe en accomplissant un rite.

On peut ajouter le rite du carnaval dont la signification est très semblable, puisque les masques ont des rapports avérés avec les morts; à Orozko comme Santos le fait remarquer (*Aratuztea* - *Le carnaval*) les jeunes se déguisent pour faire peur aux gens, de même que ceux qui portent des citrouilles. Plus précisément la comparaison a pu montrer que les quêtes du début de l'année et les rites du carnaval sont en rapport direct ou inverse avec la quête de nourriture des «laminas».

Or, le nom donné à l'autre monde des «laminas» est la plaine de Josaphat, qui est justement le lieu de rassemblement des morts; les allées et venues des sorcières et les tournées des «laminas» sont symétriques: les premières vont dans l'au-delà, les seconds viennent de là-bas. Au chapitre XV («Urten - Apparitions») on peut voir comment les défunts sont souvent assimilés aux autres êtres mythiques, surtout quand il s'agit des damnés ou des créatures indéterminées qui hantent les nuits. A l'examen du récit *Axpuruko abade kondenatua* - *Le curé damné d'Axpuru*, on peut voir comment ses voyages aériens ont des rapports évidents avec la troupe des morts. Les rites des masques et travestis représentent

ces rapports systématiques, et renouvellent l'articulation entre divers mythes et êtres mythologiques, sorcières, «laminas» ou morts, et c'est ensemble qu'ils trouvent leur signification:

– Rites: les venues des morts théâtralisées au carnaval ou ailleurs (*Kalabaza eta izara - Le drap et la citrouille, Aratuztea - Le carnaval*).

– Mythes: les visites des «laminas» (*Lamina zauritua - La «lamina» blessé*), revenants (le récit *Kakoerrekan su eta gar- Feu et flammes à Kakoerreka*, et les croyances dans les revenants contenus dans *Kate hotsak - Bruit de chaînes* et *Kanposantuko bedarra - L'herbe du cimetière*).

IV. C. Complémentarité

Les rapports des récits et des êtres mythiques entre eux suggèrent souvent une complémentarité. Si un groupe souligne une fonction ou un aspect expressif précis, un autre le fera sur d'autres aspects, et toujours le rôle de chacun déterminera les caractères du reste.

IV. C. 1. Oppositions complémentaires: les quatre éléments

La complémentarité apparaît souvent au moyen d'oppositions binaires, soit par le jeu de deux éléments différents, soit par deux états contraires d'un même élément.

Les images des quatre éléments se retrouvent souvent dans les mythes, mais en situations diverses. L'eau et le feu sont ensemble dans ceux des «laminas» et des faiseurs d'orage: les premières vivent à côté de l'eau (d'en bas) et sont attirées par le feu (d'en bas) des foyers, les seconds font la pluie (eau d'en haut) et l'éclair (feu d'en haut). Pour les laboureurs, l'orage est à craindre à cause de l'eau (grêle); mais pour les bergers, c'est le feu (foudre) qui est terrible, puisque c'est lui qui tue les troupeaux, d'après le témoignage de Santos (*Hodeiak jo - Frappé par la foudre*).

Dans le feu d'en bas on peut distinguer celui de la maison (de dedans) et celui de dehors; le feu du foyer sort en forêt le jour de Kanporamartxo (repas champêtre du dimanche de carnaval), en emmenant avec lui le lard qui lui est associé dans le mythe en tant que nourriture préférée des laminas. A la Saint-Jean le feu d'en bas imite celui d'en haut pour essayer de l'influencer et d'éviter ses dégâts.

Il y a aussi le feu souterrain de l'enfer que prêchent les curés. On le compare à celui d'une cuisine, sur lequel dans une chaudière cuisent les condamnés, comme des betteraves (*Infernuaren beldurra - La peur de l'enfer*).

Les familiers font la liaison entre l'eau du ruisseau d'en bas, qu'ils transportent, et celle du ciel, puisqu'ils sont aussi faiseurs d'orage. Au niveau de l'eau de rivière on trouve des aspects complémentaires: les mythes des familiers considèrent le problème de son transport jusqu'aux fermes situées en hauteur (Axpuru), et au lieu de le résoudre ils causent des inondations; et c'est précisément pour palier le débit trop abondant des rivières, qui empêche le transport des personnes, que le diable aide à l'édification des ponts dans les mythes des constructeurs.

Le monde aérien est associé au monde chthonien chez les êtres de l'orage, la Dame ou le dragon, qui habitent des grottes et se produisent dans le ciel. Les «laminas» par contre sont plus attachées à la terre et l'eau d'en bas.

L'air, c'est la voie qu'empruntent les sorcières et les maîtres principaux des familiers. C'est aussi la géhenne de ceux qui sont condamnés à y errer toujours: preneurs des familiers, Dame faiseur d'orage, abbé chasseur condamné.

Le dernier élément, la terre, peut être partagée dans un sens vertical: les maisons des humains, à la surface, s'opposent aux demeures souterraines des êtres mythiques (Supelegor, Jentil Zulo, Sorgin Zulo). Dans le sens horizontal, les termes en opposition sont la maison et le bois. Forêt et demeures souterraines sont symboliquement isomorphes, de la même façon que le sont la maison et la surface de la terre. Hors l'espace, un autre couple d'opposés leur est corrélatif: le jour et la nuit.

Les couples d'opposés ne se réduisent évidemment pas aux quatre éléments, ils sont véhiculés dans tous les codes possibles. Le haut et le bas est représenté à Orozko au moyen de l'orographie, dans l'opposition entre montagne d'Axpuru et le ruisseau de Nafarrondo (*Axpuruko abadea eta krida - Le curé d'Axpuru et sa servante*); mais on considère aussi les montagnes qui se font face des deux côtés du ravin de Nafarrondo comme une paire d'égaux. Dans le code anatomique nous avons la tête et la bouche opposées aux fesses et l'anus, qui peuvent devenir des variantes combinatoires dans les récits *Lamina zauritua- La «lamina» blessée*. Ou bien la nourriture et l'excrément, en même temps que la nourriture et la boisson dans les histoires *Bahean ura - De l'eau dans le tamis*. Dans le domaine sociologique ce sont les membres opposés de couples humains, dont nous reparlerons.

IV. C. 2. Des fonctions complémentaires

Les mythes sont des instruments de la pensée et leur fonction générale est de faire penser. Ils l'accomplissent en nombre de niveaux et de terrains: économiques, sociaux, psychologiques, existentiels, spirituels, ludiques. Et tous ces domaines s'imbriquent et s'influencent.

Puisqu'ils remplissent des tâches tellement importantes, on comprend bien qu'ils soient donneurs de sens; Santos faisait remarquer que quand on croyait en eux «on agissait pour quelque chose».

IV. C. 2. a. Economie

Les biens nécessaires à la vie matérielle occupent une large place dans le régime de l'imaginaire. Les mythes ont un côté très pragmatique: ils traitent sans cesse sur de questions de l'agriculture et de l'industrie. Pour les premières, ils conçoivent la façon de contrôler la nature; pour les secondes, ils font rêver des techniques merveilleuses.

Les récits sur les divinités de l'orage délibèrent sur le climat et la fertilité de la terre. Les histoires de «laminas» et de gentils soulignent l'apport de la cuisine, la production des beaux tissus et des choses précieuses, ainsi que leur convoitise et divers niveaux du vol. Le service des sages-femmes apparaît dans le cycle des «laminas» et des gentils. Les familiers offrent de la main-d'oeuvre et du transport, ils se rattachent aux questions de l'adduction d'eaux et des voyages aériens. Diables et Sainte Vierge s'occupent des chemins (édification des ponts), de la construction d'églises, de la technique du fer et de la culture du maïs, denrée alimentaire de base à l'âge moderne.

Les trois secteurs de l'économie sont donc représentés: agriculture, industrie et services. Soulignons quand même que le processus productif le plus présent est celui du

pain: la crainte des orages qui détruisent la moisson, la récolte même, le travail de vannage (rappelons le rôle central du tamis) et, pour finir, la cuisson du pain qui attire les «laminas». Les rites agissent sur ces problèmes: les rogations et les célébrations de la Saint-Jean doivent assurer la productivité de la terre.

Les religions donnent une grande importance à ce côté «économique» de leur raison d'être, et nous pouvons affirmer qu'une religion dont cet aspect est désuet se trouve en mauvaise santé. En ce qui concerne les mythes du Pays Basque, le constat est clair: plus personne (ou presque) ne tient compte de la montagne où la Dame d'Anboto séjourne pour prévoir les bonnes et les mauvaises années; on ne bénit plus l'air puisqu'on a pensé que ce n'est plus nécessaire. Si le souvenir de ces fonctions reste encore, leur besoin est déjà perdu.

IV. C. 2. b. *La société*

En ce qui concerne les problèmes de société, la mythologie offre avant tout une réflexion; elle donne aussi parfois quelques règles et conseils.

Les querelles de voisinage apparaissent souvent à propos des sorcières: on donne une dimension sociale et mythique à la mort, aux maladies ou aux vols, en attribuant leur cause aux pouvoirs magiques des voisins sorciers. Conflits et affrontements de la vie de tous les jours qui se plaisent à décrire les histoires des «laminas» et gentils: échange des biens, conflits de propriété, punition des voleurs et paiement des services. Le ton monte dans la lutte contre les gentils où on devine l'opposition entre oppresseurs et opprimés où la victoire du peuple asservi prend la dimension d'un salut collectif; mais on sent que le mythe ne veut pas liquider définitivement ces êtres oisifs et riches; et c'est à se demander à quel point certains symboles expliquent la difficulté qu'éprouvent les êtres humains et les sociétés à s'affranchir.

Les démêlés domestiques et familiaux ont aussi un rôle important dans le tissu mythique. Dans les histoires des «laminas» la solidarité entre époux entraîne l'inimitié envers les «laminas» (*Lamina zauritua* - *La «lamina» blessée*); suivre les conseils des parents cause la rupture avec la fiancée «lamina» (*Laminaren amorantea* - *Le fiancé de la «lamina»*) ou l'enlèvement et la captivité de la fille des hommes (*Jentil gatibatzaileak* - *Les gentils ravisseurs*). Dans ce type de récits, ce sont les personnes de statut social inférieur (femmes, jeunes) qui ont des rapports avec les êtres mythiques, mais l'amitié prend fin au moment où ils se rangent du côté des supérieurs, comme si l'amélioration des rapports domestiques supposait l'hostilité avec les êtres mythiques.

Les problèmes et discordes entre les gens de la même maison ou de la même famille sont l'origine de la Dame d'Anboto. L'événement déclenchant peut être différent: la donation des familiers faite à la servante par la patronne, la brutalité du mari, la malédiction de la mère. Mais tous restent à l'intérieur du cadre des violences domestiques. Dans la lutte contre les faiseurs d'orage nous retrouvons la collaboration entre les membres du couple curé - enfant de chœur.

Les couples domestiques reflètent les rapports sociaux: mari et femme, père et fille, patron(ne) et domestique... Les rapports entre les membres d'un couple reflètent les rapports de classe, de filiation, ou de sexe, toutes oppressions comprises: le maître est meilleur que le servant, le mari plus que la femme et les parents supérieurs aux enfants.

Généralement c'est l'idéologie dominante qui est mise en avant par mythes et rites; le statut social qu'ils offrent est celui des rapports hiérarchiques en vigueur. Mais on retrouve

aussi des messages et reflets sociologiques de cette tendance à l'égalité citée pour le dénouement des conflits avec les êtres mythiques. Les couples ont un rôle important chez les familiers, et le couple le plus connu est celui formé par *Le curé d'Axpuru et sa servante* (*Axpuruko abadea eta krida*), où habituellement c'est le curé qui est le seul capable de contrôler les familiers; or, dans la version de Sofi Zaballa c'est une femme qui maîtrise ces mêmes *prakagorri* («chausses-rouges») en leur fixant une tâche impossible. Dans le récit *Santa Marinako abadea - Le curé de Santa Marina*, le couple du premier récit (curé fort et servante faible) est inversé dans le second (curé idiot et servante maline). Dans certaines versions de *Kastrejanako zubia - Le pont de Kastrejana* c'est encore la femme de l'entrepreneur qui a l'idée de faire chanter le coq; à Orozko cette variante ne se retrouve pas. Il est parfois possible d'entrevoir des bribes de contestation: c'est le cas des réunions et dîners entre femmes, preuve d'une résistance et d'une volonté d'autonomie.

Contradictions qu'on rencontre aussi au niveau des cultures:

Des modèles contraires aux modèles premiers existent, pour autant qu'on sache, dans toute culture, comme thèmes dominés mais néanmoins importants. D'une façon courante, qui n'a rien d'hégélien, les éléments même de négation d'une culture s'y trouvent inclus avec plus ou moins de force (Geertz, 1983 (1973): 160).

Il y a un cas d'énonciation d'un principe de justice distributive dans le dicton «*daukanak ez daukanari* - que celui qui en a donne à celui qui n'en a pas»; mais cela ne concerne qu'une quête de la période carnavalesque, et en même temps apparaît l'énorme inégalité dans les funérailles, avec ses quatre catégories selon la richesse du défunt.

Les sociétés ont souvent employé mythes et croyances pour le maintien de l'ordre. L'histoire du *Zaloako katu baltza - Le chat noir de Zalao* fut utilisée avec succès pour arrêter les vols de voisinage. A la maison aussi ils se révèlent utiles pour éduquer les enfants ou pour faire respecter les règles de la vie en commun: les jeunes doivent rentrer tôt et les ivrognes n'ont pas à s'attarder à la taverne. Il faut dire que le principe actif de ces fonctions-là était la peur et que la peur n'est pas considérée de nos jours comme une valeur pédagogique: donc, cette façon d'agir joue contre l'actualisation normative du mythe et ainsi une de ses tâches s'est retournée contre lui-même.

De toutes les façons, les mythes ne donnent pas de leçon explicite et, si nous considérons leur ensemble, leur morale est très changeante. Il est des cas où elle est proche de notre idée de justice: récompense des services reçus, punition des malfaiteurs... Mais d'autres sont assez amoraux, telles la condamnation de la Dame ou de Jakoa, la captivité de la jeune fille parce qu'elle avait redemandé de l'or aux gentils.

Mythes et rites sont donc utiles pour penser la situation sociale et même pour offrir des modèles et soutenir des valeurs. Plus encore, leur simple existence renforce la cohésion entre les gens, puisque la communauté des croyances consolide l'unité du groupe social. Les veillées funèbres, la veille de Noël et autres réunions entre voisins, ont été l'occasion idéale pour vérifier et actualiser le patrimoine de mythes et croyances, puisque c'était surtout là qu'ils étaient contés et transmis.

IV. C. 2. c. *L'existence*

Que la vie, la maladie, la mort, sont des préoccupations existentielles non seulement individuelles, mais largement socialisées, c'est ce qu'attestent les croyances aux sorcières, puisqu'on trouve les causes du malheur des gens dans les conflits de voisinage. Aussi, les maladies et même la mort peuvent être d'origine surnaturelle: la folie héréditaire est

conséquence de la malédiction des «laminas», devenir muet une punition des offenses à la Sainte Vierge, et la mort s'ensuit après avoir brisé le tabou des «laminas».

La mort est omniprésente dans les mythes. On la contemple sous beaucoup d'angles. Les récits des familiers nous présentent une situation terrible, l'impossibilité de mourir, dont l'horreur est telle que la mort elle-même est désirée et acceptée. Ces mythes tiennent ainsi un discours positif envers la mort et négatif envers l'immortalité. Le cas contraire se présente dans le récit *Laminaren amorantea - Le fiancé de la «lamina»*, où le discours sur la mort est négatif; mais elle y est en même temps euphémisée dans le couple Eros-Thanatos, puisque conséquence de l'amour.

Présentation euphémique de la mort également, quand elle est présentée en compagnie des symboles de la renaissance, de façon à adoucir sa frayeur en insinuant qu'elle ne sera pas éternelle. L'espoir de la résurrection est contenu dans le geste de la «lamina» qui recouvre d'un tissu précieux, amené dans une noix, le corps de son bien-aimé. Ce même esprit apparaît aussi à la fin des gentils quand, comme des semences, ils sont enterrés sous terre. C'est ainsi que les mythes rendent la pensée de la mort plus supportable.

La préoccupation sur la transcendance demande des réponses. Les mythes y pourvoient en proposant une description de la vie dans l'au-delà. Ils insistent souvent sur le trouble causé par les morts qui reviennent; on sait que la paix des morts est la condition de la tranquillité des vivants. Les buts des rites entourant la mort sont multiples: obtenir le repos des défunts et leurs faveurs, tout en évitant leurs apparitions. Pour cela la tradition païenne conseille d'exaucer leurs besoins en nourriture, lumière et chaleur du foyer. La doctrine chrétienne offre des prières pour les conduire au ciel le plus rapidement possible. En tout cas il faut constater que dans les récits d'Orozko on parle très peu du ciel chrétien et pas du tout de ses joies, tandis que quelques informateurs racontent amèrement les horreurs et la peur de l'enfer.

Le contre-point mythique de la description terrifiante de l'enfer chrétien est l'autre monde de *Josepetako landako laminak - Les «laminas» de la plaine de Josaphat*, avec son ambiance gaie et humoristique. Dans la version d'Orozko la plaine des morts est le lieu du sabbat où on organise de réjouissantes kermesses. Mais là aussi la duplicité guette: il donne aux uns la fortune, aux autres la mort. Le diable n'y est pas particulièrement méchant et il se laisse même vaincre par l'alêne d'un cordonnier. Quant au salut de l'âme, il est le prix qu'il faut payer pour pactiser avec lui; mais là aussi la roublardise des gens triomphe. Les mythes fabriquent des euphémismes de l'enfer et du diable, et le rire soulage la peur.

Le mythe donc propose une réflexion sur les questions économiques, sociales, existentielles, transcendantales et philosophiques. Et en les symbolisant il devient une prophylaxie et une aide psychologique pour l'angoisse liée à ces énigmes:

En simplifiant beaucoup, on pourrait dire qu'un mythe est un système d'opérations logiques définies par la méthode du «c'est quand...» ou du «c'est comme...». Une solution qui n'en est pas une d'un problème particulier apaise l'inquiétude intellectuelle et le cas échéant l'angoisse existentielle, des lors qu'une anomalie, ou une contradiction ou un scandale sont présentés comme la manifestation d'une structure d'ordre mieux apparente dans d'autres aspects du réel qui, pourtant, ne heurtent pas la pensée ou le sentiment au même degré. La réflexion mythique a donc pour originalité d'opérer au moyen de plusieurs codes (Lévi-Strauss, 1985: 227).

Dans une même démarche, les mythes offrent un sens à la vie et des exercices pour l'intelligence. Les récits sont pleins de métaphores et d'images, et les jeux d'oppositions, symétries et croisements sont autant des jeux d'esprit que des amusements. Lévi-Strauss (1985: 262) parle de «la volupté intellectuelle procurée par de tels exercices». Et fournir des

plaisirs ludiques et esthétiques est aussi très important dans le système des fonctions mythiques.

IV. D. Un système

Les récits mythologiques d'Orozko offrent un tableau pluriel et divers, où la tendance à assimiler et en même temps à différencier les êtres mythiques côtoie les récurrences et les inversions. Je pense avoir montré qu'il ne s'agit pas d'un mélange confus et avoir mis en lumière des liens pertinents à l'intérieur d'un système. Les transformations, les torsions cachées, les répétitions voyantes, voilà des signes que les mythes se font entre eux, des mots du dialogue permanent qu'ils entretiennent et qui reviennent comme des évocations d'un leitmotiv qui nous rappelle l'unité de l'ensemble.

La mythologie pense n'importe quelle facette de la réalité puisqu'elle emploie comme code ses divers éléments:

La réflexion mythique a donc pour originalité d'opérer au moyen de plusieurs codes. Chacun extrait d'un domaine d'expérience des propriétés latentes permettant de les comparer avec d'autres domaines, (...) de les traduire les uns dans les autres. (...) Il ne s'ensuit pas que chaque mythe mette en oeuvre la totalité des codes possibles, ni même tous ceux qu'un inventaire de l'ensemble dont il relève a permis de recenser. Le mythe apparaît comme un système d'équations où les symboles, jamais nettement aperçus, sont approchés au moyen de valeurs concrètes choisies pour donner l'illusion que les équations sous-jacentes sont solubles. Une finalité inconsciente guide ce choix, mais il ne peut s'exercer que sur un héritage historique, arbitraire et contingent, de sorte que le choix initial reste aussi inexplicable que celui des phonèmes entrant dans la composition d'une langue (Lévi-Strauss, 1985: 227).

Ces codes ne sont pas des termes d'équations vides, ils véhiculent des méditations très fonctionnelles, «ils disent quelque chose sur quelque chose» (Ricoeur, 1970: 532 et Geertz, 1983: 209). Et de ce côté-là aussi les mythes sont complémentaires, puisqu'ils exploitent des virtualités possibles. Grâce à cette richesse, à cette pluralité, ils sont capables d'assouvir les besoins de symbolisation et réflexion qu'un individu ou une collectivité peuvent avoir sur eux-mêmes et leur monde, en posant les problèmes et, parfois, en donnant des réponses. Non pas des réponses directes à sens unique ou impératives; souvent elles seront contradictoires, diront une chose et son contraire. Il s'agit plutôt d'un examen des possibilités diverses.

La mythologie se plaît à discourir sur les contradictions. Il s'agit d'un jeu intellectuel, mais pas d'un simple amusement: cette attitude entraîne des conséquences idéologiques. La pensée basée sur la contradiction est une négation du dogmatisme et donne une place au doute, comme on a vu au chapitre XXIII («Croire» - «Sinestea»). C'est peut-être le fonctionnement normal de la pensée qui n'est pas sous la coupe d'une doctrine manichéenne. Il est probable que la mythologie basque traditionnelle n'a jamais eu une église officielle et qu'elle s'est développée sans l'influence des théologiens, sans autre contrainte que celle de sa propre opinion publique. Les contradictions ne supposent pas un manque de cohérence, mais demandent un système qui les accepte. La pensée véhiculée par les mythes est très cohérente, tout en étant, comme le contenu même des mythes, double. Les mythes et ceux qui les produisent jouent le même jeu et de la même façon. Cette caractéristique a perduré même sous la chape d'une autre religion et en dépit des emprunts qui en sont venus.

IV. D. 1. Une mythologie...

Pour en revenir à la question de savoir s'il existe une mythologie française, c'est donc dans la religion chrétienne qu'il faut sans doute aller chercher. Mais ce serait un abus de langage que de lui accorder le nom de mythologie. Le système folklorique français n'eut en effet pas besoin de se constituer en véritable mythologie, puisqu'il se forma et se développa en s'appuyant sur le mythe chrétien (Belmont, 1973: 9-10).

Cet avis de Belmont sur la mythologie française s'applique souvent à celle du Pays Basque. Un des buts de mon travail est, précisément, de contredire cette opinion et j'ai postulé en commençant que l'ensemble des mythes d'Orozko mérite bien la qualification de mythologie, ce que je pense avoir démontré. Et il est bien possible que ce soit aussi le cas de la France, seulement sa mythologie a disparu plus rapidement que la nôtre et son étude serait la tâche de l'historien plutôt que celle de l'ethnologue.

D'après les comparaisons effectuées, les mythes examinés ici ont conservé chez nous leur sens et leur structure ces derniers siècles, et même maintenant, en voie de disparition, ils sont restés pareils à eux mêmes: ils vont disparaître sans avoir beaucoup changé. Longtemps, ils ont vécu à côté de la religion chrétienne mais ils n'ont pas été fondamentalement influencés, bien que des gens aient pratiqué en même temps les deux croyances et que celles-ci se soient bien accommodées sur certains terrains. Ainsi les croyances concernant les défunts: le purgatoire chrétien s'assimile bien à l'autre-monde païen, les deux justifiant l'agitation des morts et leur besoin d'être aidés par les vivants. Le curé a trouvé aussi une place comme conjurateur d'orages; en parlant des rogations, nous avons montré qu'elles se rattachent historiquement au culte du dragon; aujourd'hui encore la Dame de l'orage est vénérée sous le nom de *Saindia* (La Sainte), à Saint Sauveur de Mendive, où on lui offre des fleurs et de l'argent pour qu'elle épargne de la grêle. Même chose à propos des fêtes de la Saint-Jean: la tradition a pris des éléments chrétiens mais sans changer le fond: le rite s'adresse aux divinités de l'orage autant pour les adorer que pour les conjurer. Les processions des bergers jusqu'à l'autel de la Dame avaient-elles pour seul but de la conjurer ou étaient-elles le culte qu'on lui rendait? L'un et l'autre sans doute. Comme dans n'importe quel culte, le but est autant prophylactique que d'adoration, la peur et l'amour de la divinité vont ensemble. On disait à Kortezubi que la grêle ne frappe pas les champs de celui qui verse son obole annuelle à la Dame d'Anboto (Barandiaran, 1984a: 135); les «laminas» aussi aident ceux qui leur offrent de la nourriture.

De ces vieux rites à double but, la religion officielle a voulu garder l'adoration pour ses propres divinités et réserver les conjurations pour les anciennes. Elle n'a pas toujours réussi et les curés-héros conjurateurs eux-mêmes se sont vus affubler des caractéristiques des conjurés. En empruntant des personnages chrétiens, la mythologie traditionnelle a utilisé la procédure bien rodée du réinvestissement du mythe, en se les appropriant avec leurs noms inclus, mais en leur imposant sa propre personnalité et son système.

IV. D. 2. ...et une religion

Encore des nos jours, et sans faire de l'archéologie ni de l'histoire lointaine, nous pouvons trouver à Orozko un système de mythes, rites et croyances qui n'est pas chrétien. Pour mettre en lumière son unité et sa signification il faut, certes, prendre des références extérieures, mais celles-ci étant celles du Pays Basque dans son ensemble, l'unité d'un seul système mythologique n'en ressort que plus clairement. Les conclusions tirées de l'analyse plurielle des récits mythiques d'Orozko sont, par ricochet, applicables à l'ensemble de la mythologie euskarienne. Les soi-disant «sorcelleries» du Pays Basque ne sont donc pas un

amas informe et incompréhensible d'histoires décousues, mais un système significatif, qui a un sens et qui est donneur de sens.

Tout au long de ce travail j'ai employé souvent le mot 'religion' à côté de celui de 'mythologie', sur la base des définitions que donnent Mauss et Durkheim de la religion, citées dans l'introduction du travail («Xedeak»). Je citerai maintenant celle plus exigeante de Greimas, pour qui la religion est

la forme que prend la mythologie, lorsqu'elle possède des articulations hiérarchiques et systématiques, accompagnées d'institutions sociales correspondantes (Greimas, 1985: 17).

Si les articulations hiérarchiques dont il parle sont celles du pouvoir politique, il n'y aurait plus de religion basque, au moins depuis le temps où les seigneurs de Biscaye ont arrêté le culte public qu'ils rendaient à la Dame (Barandiaran, 1984a: 137): au XIV^e siècle, quand ces seigneurs venaient à Busturia ils offraient à leur ancêtre, la Dame, les viscères des vaches sacrifiées; ils les mettaient sur un rocher nu et le lendemain tout avait disparu. Deux siècles plus tôt *Urcia* (Le ciel, la foudre) était le nom donné par les basques à leur divinité. Il n'est pas trop risqué de supposer que les offrandes laissées au rocher étaient emportées par les vautours, c'est-à-dire par l'avatar ornithomorphe de la Dame de l'orage. Mais tout cela est très loin, et il ne faut plus compter sur nos politiciens pour nous offrir de si belles cérémonies.

De toutes les façons, en marge des définitions canoniques, il faut bien admettre que, jusqu'à nos jours, la mythologie basque a rempli les fonctions d'une véritable religion. Elle a été un instrument à penser, elle a formulé et réfléchi sur les problèmes de la vie et elle a proposé au groupe humain qui y croyait des aides symboliques pour trouver une issue à ces questions.

Voilà ce que mon travail, appuyé sur un recueil personnel des récits mythologiques contemporains et sur leur analyse, voudrait montrer.

