

Temporalités rituelles et changement social. La circulation du sens dans le calendrier festif d'un village basque

(Ritual temporality and social change. The circulation
of senses in the festive calendar in a Basque village)

Itçaina, Xabier

CERVL-IEP Bordeaux. 11, Allée Ausone. Domaine universitaire.

F-33607 Pessac

x.itcaina@sciencespobordeaux.fr

BIBLID [1137-439X (2004), 26; 315-336]

Récep.: 15.06.01

Accep.: 09.01.03

De façon classique, les rituels calendaires informent sur la société qui les produit. Les ordres et désordres de la tradition sont analysés ici dans le cadre monographique du village d'Ixassou (Labourd). Ce texte plaide pour une approche dynamique des usages dits «traditionnels», sur les conditions d'émergence, de déclin et de réinvention de cette qualification.

Mots Clés: Anthropologie politique. Rituels. Carnavals. Fête-Dieu. Fêtes patronales. Fêtes votives. Changement social. Sociologie du don.

Molde klasikoan, egutegiko errituek horiek sortzen dituen gizartearen berri ematen dute. Tradizioaren ordena eta desordena aztertzen dira hemen Lapurdi Itsasu herriari buruzko lan monografikoaren esparruan. Testu honek "tradizionalak" deituriko ohituren ikuspegi dinamikoa defendatzen du, kalifikazio horren sorrera, gainbehera eta berriro asmatzeari dagokienez.

Giltza-Hitzak: Antropología política. Erritualak. Ihauteriak. Pesta Berriak. Herriko bestak. Eliza-bestak. Aldaketa soziala. Eskaintzaren soziología.

De manera clásica, los rituales del calendario informan sobre la sociedad que les crea. El orden y el desorden de la tradición están analizados aquí en el marco monográfico del pueblo de Ixassou (Lapurdi). Este texto defiende un enfoque dinámico de los usos llamados "tradicionales", sobre las condiciones de surgimiento, de decadencia y de reinención de esta calificación.

Palabras Clave: Antropología política. Rituales. Carnavales. Corpus Christi. Fiestas patronales. Fiestas votivas. Cambio social. Sociología del don.

L'observation des mutations de l'activité rituelle calendaire peut être effectuée avec profit dans le cadre réduit de la monographie villageoise. L'objectif d'un tel exercice est double: il s'assigne tout d'abord une mission purement ethnographique en constituant un premier repérage des figures du changement social, saisies ici au travers du geste rituel; il s'agit ensuite de proposer quelques directions pour des lectures anthropologiques et sociologiques possibles de cet écheveau complexe de changement et de permanence qui définit le fonctionnement de la tradition. L'exemple du changement à l'œuvre dans le dispositif carnavalesque viendra enfin illustrer l'une des applications possibles de cette approche¹.

ORDRES ET DÉSORDRES DE LA TRADITION

Une mesure cyclique du temps

On se propose d'exposer ici, sous une forme synthétique, les principales caractéristiques du cycle annuel des festivités dans un village labourdin (Itxassou) situé à la frontière de la Basse-Navarre française (Bidarray) et de la Communauté forale de Navarre (Baztan)², dans une sorte d'instantané valable, en gros, des dernières années du XIXe siècle jusqu'au début des années 1950. Ce tableau comprend à la fois les fêtes religieuses et les fêtes profanes. Nous avons, pour l'établir, bénéficié à la fois de témoignages oraux d'anciens du village, mais également des archives des curés Dop (curé d'Itxassou entre 1883-1899) et Diesse (1909-1956), du témoignage et de l'observation directe du magistère des trois curés suivants. La présentation de ce calendrier nous servira de point de départ pour analyser plus précisément le devenir de deux rituels, l'un institutionnellement réglé par l'Eglise catholique et l'autre non.

Date	Cérémonies religieuses	Fête profane
21 janvier	Messe de Saint- Fructueux (<i>Jondoni Murtuts</i>) Patron du village	Fêtes patronales (avant leur transfert à l'été)
2 février	Purification de la Vierge, Présentation de Jésus au temple. Nomination des 3 marguilliers (<i>klaberoak</i>)	
2 février	Chandeleur (<i>ganderailu</i>) Bénédiction des cierges	

1. L'appareil critique a volontairement été réduit au minimum afin d'alléger la présentation d'une trame argumentaire reposant ici avant tout sur l'observation ethnographique.

2. Itxassou comprend en 1999 une population de 1815 habitants, mesure à peu près équivalente à celle de 1718. La population n'avait cessé de baisser depuis, pour ne commencer à remonter qu'entre 1962 (1134) et 1968 (1175). La proximité de la Côte Basque (25 km) provoque aujourd'hui un développement démographique important et une surenchère foncière considérable.

Date	Cérémonies religieuses	Fête profane
3 février	Saint-Blaise. Patron des éleveurs. Pèlerinage à la chapelle d'Iholdy. A Itxassou, messe pour les paysans.	A Ustaritz et à Macaye, assemblée annuelle des confréries des éleveurs de porcs
Dimanche précédant carnaval		<i>Zaldunihaute</i> . Fête au fronton du quartier Gibelarte Défis de pelote entre quartiers
Dimanche, lundi et mardi gras	Vêpres chantées. Exposition et bénédiction du Saint-Sacrement. Sermons.	Tournées des masques et des danseurs. Dimanche et mardi: parties de pelote et bals au fronton d'en haut. Beaucoup de mariages pendant Carnaval
Mercredi des Cendres	Imposition des cendres Jeûne et abstinence.	Dans les gros bourgs environnants (Cambo, Espelette, Ustaritz...) procès et crémation de Zan Pantzar
Carême	Mariages interdits. Jeûne et abstinence, surtout le vendredi.	
19 mars	Fête de Saint-Joseph. Office.	
Rameaux	Bénédiction des rameaux, qui sont ensuite placés dans les maisons, dans chaque pièce	
Jedi saint	Gras à midi Grand messe. Confession des enfants de la première communion. Après le sermon, adoration des reliques et de la croix. Adoration nocturne.	
Vendredi saint	Jeûne et abstinence. Œufs permis à midi Office. Après-midi: chemin de croix.	
Samedi saint	Jeûne et abstinence cessent à midi. Bénédiction de l'eau et du feu. Confessions.	
Pâques	Communions nombreuses	Fête familiale
Jedi après Pâques	Adoration. Communion annuelle obligatoire avec celle de Pâques.	
25 avril	Saint-Marc. Messe à 6h1/2. Procession à la croix d'Oliosenea	
1 ^{er} mai		Musique (<i>soinua</i>) à la place

Date	Cérémonies religieuses	Fête profane
3 Mai	Invention de la Sainte-Croix. Les croix sont fleuries.	Mai: envoi des troupeaux à l'estive ³
3 jours précédant Ascension	Messes et processions des Rogations: Lundi: croix d'Atharri Mardi: croix de Xaritoa Mercredi: croix d'Urtzumu	
Ascension (jeudi)	Messe et vêpres. Souvent l'une des deux communions.	
Mai	Mois de Marie. Offrande par les jeunes filles de la couronne à Marie Communions Confirmation, avec présence de l'évêque. Procession, milice des jeunes, porte-dais.	8 mai: réunions d'Anciens combattants à partir de 1945
Lundi de Pentecôte	Pèlerinage à la chapelle d'Ainhoa de tous les villages environnants	Fête du quartier Basseboure d'Espelette. Jeu de l'oie (<i>Antzara joko</i>)
Juin. Trinité	Pèlerinage à la grotte Harpeko Saindua, à Bidarray, par la montagne. L'eau curative est recueillie à la source de la grotte.	Musique et danse en allant vers la grotte. Ensuite, fête aux ventes d'Artzamendi, à la frontière
Jeudi de la Fête-Dieu	<i>Besta Berri xahar</i> (ancienne Fête-Dieu) Messe sans milice	
Fête-Dieu	Messe et vêpres, avec milice et musique. Procession après la grand-messe à la croix d'Oliosenia.	Repas, danses, défilés et honneurs aux autorités. Fête et danse en chaîne (<i>dantza khorda</i>) au fronton d'Elizaldia
Vendredi Entre Besta Berri et Octave	Fête du Sacré-Cœur. Entre Fête-Dieu et Octave: tous les matins, cérémonie de l'octave	
samedi	Veille de la consécration de la France. Jeûne et maigre sans obligation (<i>Barur eta mehe</i>). La graisse est autorisée (<i>sori da urina</i>)	
Octave	Messe et vêpres avec milice et musique. Procession après vêpres à Elizaldia.	Repas, danses. Fête et danse en chaîne au fronton d'en haut après vêpres.

3. L'envoi à l'estive suivait deux modalités: d'une part, les bergers de la région d'Ixassou envoyaient leurs troupeaux début mai vers les pâturages de la haute vallée de Baigorri (vallée des Aldudes) (voir un compte-rendu de départ en transhumance dans *Eskualduna*, 13 mai 1932). D'autre part, certaines maisons envoyaient également leurs troupeaux en estive vers les massifs locaux du Mondarrais et d'Artzamendi. Chaque maison possède une borde à son nom, à laquelle montait chaque jour un berger pour traire, passer la nuit dans la borde et redescendre après la traite du matin. Ces deux systèmes ont perduré jusque dans les années 1960.

Date	Cérémonies religieuses	Fête profane
23 juin	Prières domestiques autour des feux, bénédiction des champs. Les prêtres bénissent les feux du centre du village.	Veille de la Saint Jean: feux et coups de fusils dans les quartiers. Jusqu'au milieu du XIXe siècle: fête et danses aux eaux de Cambo
24 juin	Messe de Saint Jean Baptiste	Avant l'aube, recueillir la rosée dans un drap blanc, et accrocher une croix en aubépine (<i>elhorri xuria</i>) à la porte
25 juin	Sous l'Ancien Régime: réunion de la confrérie de Saint-Eloy (50 membres)	
29 juin	Saint-Pierre et Saint-Paul. Messe pour le peuple.	
14 juillet	« <i>Errepublika</i> »: plantation du peuplier sur le fronton, danses (A partir de 1882-1883) Tournée des conscrits	
15 août	Assomption. Procession à l'extérieur. Bénédiction des épis de blé (<i>ogí buruxkak</i>) (à partir de 1918), procession et bénédiction du Saint-Sacrement. La veille: jeûne et abstinence.	
17 août	Fête de Saint-Fructueux, patron du village Sous l'ancien régime: messe de la confrérie de Saint-Fructueux Début XX ^e : messe, vêpres. Après vêpres, procession du Saint-Sacrement. Parfois: chapelet pour demander la pluie.	<i>Murtutsak</i> . Fêtes patronales (dimanche, lundi, mardi) dans les quartiers d'abord, et le mardi à la Place
Dimanche suivant	Messe ordinaire	Refête au quartier Gibelarte (Estebenia). Défis de pelote et zikiro (méchoui)
8 septembre	<i>Solbezio</i> . Immaculée conception.	
29 septembre	Saint-Michel	Début de la descente des pâturages
octobre	Mois du Rosaire	
1 ^{er} novembre	Toussaint. Messe et vêpres	
2 novembre	Fête des défunts	Décoration des tombes des maisons
11 novembre	Saint-Martin.	<i>Alda eguna</i> . Journée des déménagements pour les métayers. (+ célébration de l'armistice à partir de 1919)

Date	Cérémonies religieuses	Fête profane
25 novembre	Messe chantée pour les nommées Catherine	
Décembre	Avent	
25 décembre	Noël (<i>Eguberri</i> , litt. « <i>jour neuf</i> »). Messe de minuit	Fête familiale

Temporalité, religion locale et rapports sociaux

Sans m'étendre ici sur la construction de ce calendrier festif⁴, qui ne présente pas de grande particularité dans le contexte basque et sud-aquitain, j'insisterai tout de même sur trois dimensions qui peuvent orienter la lecture de ce tableau: l'importance du religieux dans le cadrage temporel quotidien, la vacuité de la frontière entre religion populaire et religion savante ou officielle, et enfin le codage social de cet ordonnancement, essentiellement en terme de réciprocité institutionnalisée entre maisons.

On mesure d'abord la centralité du religieux dans la mesure du temps. Le temps est une construction sociale, qui diffère selon chaque situation historique. Au moment où nous l'avons saisie, la société villageoise organise l'alternance entre travail et repos (les permissions de travailler le dimanche sont explicitement accordées ou refusées par le curé, en particulier au moment des fenaisons), entre abus et abstinences alimentaires, en fonction de la norme religieuse. Les travaux saisonniers se calent sur les fêtes votives, la journée est rythmée par les prières domestiques. Le temps social est celui de l'autorité magistérielle, dont la légitimité repose toute entière sur une obéissance consentie, et reposant au moins autant sur une adhésion aux préceptes officiels de l'Eglise institutionnelle que sur une perception charismatique de l'autorité religieuse localement représentée par le prêtre.

De façon très classique en effet, la religion des campagnes, telle qu'elle est pratiquée ici comme ailleurs, rend floue la distinctions entre religion et magie: ainsi a-t-on pu entendre, à propos d'un curé resté un demi-siècle à Itxassou, qu'il avait «de la force / énergie (*indarra*)». Cet *indarra* aurait empêché la foudre de tomber sur le village tout le temps de sa présence, et aurait protégé les récoltes des insectes nuisibles et des maladies. Lorsque les paysans font appel au prêtre pour bénir les champs et chasser les vers et insectes nuisibles, ou demandent une procession pour faire tomber la pluie, participent en masse aux Rogations qui, à partir de trois croix situées sur des petits sommets, dirigent explicitement la prière vers l'éloignement des orages et la protection des récoltes, l'efficacité

4. S'ajoutent à ce calendrier des célébrations mensuelles: 1er dimanche du mois: procession et bénédiction après vêpres ; 1er vendredi du mois: messe et communion des femmes, dont les Congréganistes. La veille, confession des jeunes filles. 3e dimanche du mois: messe des jeunes hommes, avec présence des porteurs de dais. Une fois par mois: communion des tertiaires. A partir de Pâques: tous les dimanche, procession autour de l'Eglise et bénédiction de l'air avant la messe. Confessions avant chaque fête importante.

symbolique que l'intercesseur attend de la religion est assez éloignée des biens de salut traditionnellement répartis par l'institution sensée en monopoliser la distribution. Le prêtre lui-même se prête au jeu en endossant un rôle d'intermédiaire entre les fidèles, le surnaturel institutionnellement validé par l'Église et les forces de la nature, plus ou moins définies canoniquement. Le même curé cité plus haut, resté près d'un demi-siècle à Itxassou (1909-1956), encourageait les villageois à effectuer les rites de la Saint Jean, en particulier les feux, afin d'éloigner la foudre (*aire gaixtoa*, le «mauvais air»). L'usage, bénéficiant ainsi d'une neutralité bienveillante de la part du clergé, est surtout l'occasion d'un rituel domestique, reproduit dans ses grandes lignes devant chaque maison: la veille de la Saint Jean, on allume un feu devant la maison à la tombée de la nuit. Toute la famille, le maître de maison en tête, fait trois tours autour du feu en récitant des prières. (généralement le Rosaire) Ensuite tous sautent trois fois au-dessus du feu, en croisant les trajectoires de façon à dessiner une croix imaginaire (*kurutzaldika*). Les braises sont réparties aux quatre coins des champs de blé ou de maïs pour les protéger du «mauvais air» et de tous les maux (insectes en particulier), avec des prières et des formules particulières de conjuration (*xarnaferra*). Des coups de feu sont tirés, auxquels répondent les fermes du voisinage. A la maison Ameztoia (quartier Panecau), l'une des premières maisons du village en venant d'Espelette, le maître met le feu à une feuille de rameau et s'en sert pour tracer un signe de croix en l'air⁵, en direction d'Itxassou, «afin de chasser les démons du quartier» (*debruak kartierretik haizatzeko*). Par ce geste, la maison Ameztoia «marque le quartier» (*kartierra markatu*). Le lendemain matin, avant l'aube, la rosée de la Saint Jean (*ihintza*) est recueillie dans un drap blanc et précieusement conservée. Toujours avant l'aube, une croix composée de fleurs (souvent de l'aubépine, *elhorri xuria*) est fixée à la porte d'entrée de la maison. La gestion du rite, ici, échappe au monopole du clergé, et fait plutôt l'objet d'un partage de compétences avec les maîtres de maisons. Dans d'autres circonstances, la présence du clergé devient totalement secondaire, ce qui est vrai en particulier pour des rites rétribuant la dévotion par des effets attendus en matière thérapeutique et curative. Le pèlerinage vers le saint de la grotte de Bidarray, en ce sens⁶, symbolise le mieux la porosité voire la vacuité d'une ligne de démarcation nette entre religion savante / officielle et populaire. Les *ex-votos* au «saint», s'inscrivent bien dans une approche pragmatique de la religiosité: l'être ou l'esprit que l'on remercie ici l'est pour une guérison, pour les maladies de la peau en particulier. La dévotion n'est pas inconditionnelle. Certains recueillent l'eau qui suinte de la grotte pour ses vertus minérales et thérapeutiques, d'autres y associent la croyance en un être surnaturel⁷. Tous se retrouvent au

5. On retrouve le même geste de protection dans l'ouverture des parades charivariques, le premier cavalier (capitaine) arrivant sur la place traçant une croix en l'air avec son épée avant que le groupe de danseurs et de comédiens ne «prenne» la place (Louhossoa, *tobera-munstrak* des années 1950).

6. Voir, pour une analyse des pratiques liées à ce site, Anuntxi ARANA, *Bidarraiko Harpeko saindua, errito eta sineste zaharrak*, Donostia, Haramburu, 1985.

7. La croyance, dans ce cas-là, se greffe sur un autre «monde» de représentations dont nous ne parlerons pas ici, celui de l'univers légendaire, qui structurerait encore il y a peu les imaginaires: légendes des *laminak* (êtres surnaturels) au sommet du Mondarrain, peur du retour des âmes errantes (*arima herratuak*), dames blanches, dames sauvages, etc.

moment de créer les conditions d'une circulation du sens autour de cette petite grotte coincée au bas d'une falaise vertigineuse. Il vaut mieux, en suivant la suggestion de W. A. Christian⁸, parler des formes locales de la religion, qui sont autant d'ajustements des croyances et des pratiques aux conditions de la société locale.

Ce tableau appelle ensuite une lecture en termes de rapports sociaux. Les usages, religieux et profanes, rappellent avec insistance la centralité de l'institution de la maison (*etxea*) dans le fonctionnement de la sociabilité villageoise. Les souvenirs de l'Ancien Régime, période la plus aboutie de la représentation institutionnalisée de la maison, sont légion. A Itxassou comme ailleurs en Pays Basque, la représentation politique de la communauté, réaffirmée et clarifiée ici par des statuts rédigés le 8 avril 1765⁹, prend la forme d'une fédération de cinq quartiers, chaque quartier constituant une assemblée de maîtres de maisons. La règle de l'alternance fonctionne à plein régime jusqu'à 1789: le maire-abbé est choisi chaque année le jour de la saint Jean parmi les représentants d'un quartier différent, et les maisons alternent aux charges électives. Le conseil de la communauté nomme également deux représentants qui iront siéger à l'assemblée provinciale du Labourd à Ustaritz, avec un mandat impératif, et une obligation de rendre des comptes aux assemblées des maîtres de maison qui se réunissent périodiquement sur une lande (*Bidarteko larraina*) située à mi-chemin entre les divers quartiers. La règle promeut une égalité formelle entre les maisons, sans pour autant qu'il soit possible de qualifier hâtivement cet ordonnement institutionnel –ici simplifié à l'extrême– de «démocratique» suivant des critères contemporains. Une analyse systématique des procès-verbaux d'élection des représentants entre 1738 et 1788¹⁰ révèle d'une part que les riches propriétaires profitent de leur présence foncière dans plusieurs quartiers pour détourner à leur profit la règle de l'alternance, et d'autre part que ce mécanisme exclut automatiquement de l'accès à la décision plusieurs catégories de la population: les non propriétaires, et en particulier les cadets, les femmes –qui bénéficient, en droit privé labourdin, du privilège de l'aînesse à égalité avec les hommes, mais qui doivent se faire représenter dans l'espace public, et toutes les populations marginalisées (bohémiens et cagots en particulier). Il faut donc se garder d'effectuer toute appréciation normative sur un mode de régulation institutionnel qui cherche avant tout à équilibrer des espaces: le maire-abbé est, étymologiquement, l'abbé des quartiers (*auzapeza*), et le même terme sert aujourd'hui encore à désigner en basque le premier magistrat de la commune. A Itxassou, la règle reçoit une légitimation supplémentaire de nature religieuse, dans la mesure où les jurats des cinq quartiers et le maire-abbé bénéficient d'une place

8. Voir notamment William A. CHRISTIAN, *Person and God in a Spanish valley*, New York Seminar Press, 1972, et *Local religion in sixteenth century Spain*, Princeton (N. J.): Princeton University Press, 1989 [1981] William A. CHRISTIAN, *Las visiones de Ezkioga. La segunda República y el reino de Cristo*, Barcelona: Ariel, 1997.

9. Délibérations de la communauté d'Itxassou, 8 avril 1765 (*Archives départementales des Pyrénées-Atlantiques*, BB-1).

10. Soit l'ensemble des registres de délibérations conservés aux Archives départementales (BB-1, BB-2, BB-3).

d'honneur à l'église, places signalées par une inscription gravée. Au XIXe siècle, les règles de l'équilibre spatial et de l'alternance deviennent officiellement caduques, mais l'analyse de la composition des conseils municipaux montre que le souci de la représentation équitable du territoire communal –et tout particulièrement le clivage entre plaine et montagne– continue de constituer un facteur discriminant dans la composition des listes. La règle, devenue usage, restera d'ailleurs en vigueur jusqu'à la fin du XXe siècle, au point de constituer parfois l'une des seules variables prises en considération (avec le souci d'une représentation inter-générationnelle) au moment de la constitution des listes puis des assemblées locales. Les clivages idéologiques (clivage ancien entre rouges et blancs, sur lequel viendra se greffer plus tard la troisième voie *abertzale*) ont une valeur secondaire par rapport à ce souci d'équilibre spatial.

Si la maison perd peu à peu de sa centralité dans l'organisation politique locale, elle trouve un refuge symbolique dans l'ordonnancement religieux, ou dans les ajustements locaux de la religion catholique. Trois exemples suffiront à illustrer ce point. Premièrement, l'honneur de porter le dais (*pabillunketariak*) qui protège le prêtre porteur du Saint-Sacrement lors de la Fête-Dieu mais également durant toutes les processions qui égrènent l'année liturgique, est confié aux maîtres des quatre maisons annoblies ou devenues infançonnes au Moyen-Age (Zubeleta, Zabaloa, Fagaldea, Larrondo), réputées les plus anciennes du village. Deuxièmement, chaque 2 février (Purification de la T.S. Vierge et présentation de Jésus au Temple), sont nommés les trois marguilliers de l'Eglise (*klaberoak*): chargés d'assister le curé dans la préparation et dans le déroulement de l'office, les trois marguilliers sont pris parmi les maîtres de maison mariés dans l'année précédente. Chacun d'entre eux, qui dans les cahiers du curé Dop (1883-1899) n'est systématiquement mentionné que par le nom de sa maison, est rattaché à un autel: en 1891 par exemple, le Sieur d'Uhaldea est affecté au Maître-Autel, le Sieur de Larrainartea à la Sainte Vierge, et le Sieur de Jauretxea à l'autel de Saint-Fructueux, patron du village. Concrètement, cet honneur, qui pouvait rapidement se révéler assez encombrant, était «cédé» à un des voisins de l'Eglise, souvent métayer, qui faisait office de sacristain, et qui était payé pendant un an par les maîtres de maison à qui le rôle aurait dû échoir. La règle impose la maison comme sommet de la hiérarchie, mais la pratique s'ajuste aux conditions d'exercice de la coutume. Le mode de nomination des *klaberoak* est un ajustement actualisé de la règle de l'alternance entre maisons, qui, si elle a plus ou moins disparu de la sphère du politique, trouve un refuge dans la sphère religieuse. Le clivage social très clairement institutionnalisé par la coutume entre propriétaires et fermiers / métayers contribue une fois de plus à remettre en cause les hypothèses égalitaristes les plus répandues sur la société basque dite «traditionnelle». Enfin, la maison garde toute sa valeur, voire sa puissance, symbolique au moment du rituel funéraire. Sans revenir sur un terrain surexploité par l'ethnographie basque classique¹¹, signalons simplement que la maison est

11. Sur l'ensemble des rites de passage, on signalera simplement les publications régulières du groupe Etniker, issu de l'école ethnographique de J. M. Barandiaran (voir notamment J. M. de Barandiaran, Ander Manterola, Etniker, *Ritos funerarios en Vasconia*, Atlas etnográfico de Euskalerrria, Derio: Etniker Euskalerrria, 1995).

représentée dans l'institution du deuil au travers d'une gradation des devoirs à accomplir par les trois maisons voisines en direction de l'église. Ici comme ailleurs, chaque maison possède également son chemin mortuaire (*hil bidea*) vers l'église, un itinéraire sacré, qui n'est emprunté qu'en des circonstances exceptionnelles. La maison, enfin, est entièrement concernée par le deuil, y compris chez les animaux et chez les abeilles en particulier, à qui l'on annonce la mort de leur maître ou de leur maîtresse. Elles commenceront ainsi à produire la cire qui, enroulée sur elle-même (*argizaiola*) restera allumée à l'église sur la tombe de la maison le temps du deuil¹². Bien sûr, ce dernier¹³ registre de la coutume, lié à des conjonctures émotionnelles particulières, est l'un de ceux qui perdureront le plus longtemps, tout en s'appauvrissant régulièrement.

Des usages travaillés par le temps linéaire

Les traditions, en effet, ont une histoire. La chronologie restituée ici est valable, nous l'avons dit, pour la période allant approximativement de 1885 à 1950. Le calendrier festif des périodes précédentes nous est très mal connu, même si un sondage effectué dans les registres de délibérations d'Ancien Régime a pu faire ressortir à la fois quelques permanences et quelques mutations¹⁴. Il serait toutefois très abusif de déduire des quelques informations disparates sur l'Ancien Régime le postulat d'une sorte de religiosité croissante au fur et à mesure que l'on remonte dans le temps. Au contraire, c'est bien, semble-t-il, durant la seconde moitié du XIXe siècle qu'une nouvelle piété très rigoriste et politiquement très ultramontaine s'est installée de façon durable en Pays Basque. C'est aussi à partir du Second Empire que le Pays Basque intérieur prend son visage politiquement conservateur et cléricallement très encadré. *A contrario*, le calendrier schématisé ici connaîtra dans la période suivante des bouleversements importants, parfois difficilement réversibles. Au XXe siècle, le récit de l'histoire des fêtes et pratiques rituelles est celui d'un lent déclin, mais qui reste largement en retrait vis-à-vis de l'effondrement observable dans d'autres régions françaises, y compris sur des terroirs très catholiques. Ainsi constate-t-on que l'usage de

12. Notre témoin le plus âgé (Manez Saint-Esteben, Jantxuenea, 1905-2000) se souvenait fort bien de l'estime dont jouissaient les abeilles. Celles-ci devaient être bien traitées, car elles étaient susceptibles de venir en aide à leur maître.

13. Nous aurions pu, évidemment, rajouter bien d'autres exemples de structures coutumières qui consacrent le même type de réciprocité institutionnalisée entre maisons, comme la circulation du pain béni (*ogí benedikatua*) qui, au XIXe siècle, faisait l'objet d'une cogestion entre paroisse, maisons et municipalité, et dont une lecture fonctionnaliste a été faite en Haute-Soule par l'anthropologue britannique Sandra Ott (*Le cercle des montagnes: une communauté pastorale basque*, Paris: Comité des Travaux Historiques et Scientifiques, 1993 [*The circle of mountains, a Basque shepherding community*, Oxford, Oxford University Press, 1981]).

14. On repère ainsi, pour le XVIIIe siècle, des processions à Bidarray pour demander la pluie, des pèlerinages transfrontaliers au Christ de Lezo (Guipúzcoa) pour les hommes et chez les Prémontrés d'Urdax (Navarre) pour les femmes, une procession au quartier Panecau pour «la troisième fête de Pentecôte», et une organisation confrérique locale (saint Fructueux, saint Eloy, saint Sacrement). Autant d'éléments dont on ne retrouve pas la trace à compter de 1789-90, exception faite des pèlerinages «sauvages» à la grotte du saint de Bidarray.

la nomination des *klaberoak* dure à Itxassou jusqu'en 1971, c'est-à-dire jusqu'à ce qu'un changement de curé y mette un terme. Les processions des Rogations ont lieu jusqu'aux années 1980¹⁵. Les célébrations de la Fête-Dieu et de l'Octave avec la milice des jeunes ne sont interrompues que pendant 4 ou 5 ans à la fin des années 1960, pour reprendre de façon ininterrompue depuis, au prix cependant d'altérations importantes, qui vont toutes dans le sens d'une réduction des éléments du rituel (suppression des vêpres à la fin des années 1980, célébration occasionnelle du second dimanche de l'Octave). Quelques fêtes se maintiennent, mais sous une forme sécularisée: le pèlerinage mi-religieux mi-païen à la source d'Harpeko Saindua à Bidarray ne fait plus l'objet d'une pratique collective à la Trinité, mais la fête des *ventas* célébrée ce jour-là est toujours en vigueur, donne lieu à des rencontres de chanteurs et à des défis divers (tonne de brebis, etc.) et attire des habitants des quartiers de montagne d'Itxassou, Bidarray et du Baztan navarrais, habitués depuis longtemps à une conception souple de la frontière. La veille de la Saint Jean, les feux, les prières et les rituels de protection des champs ne sont plus exécutés, mais les hommes du quartier Olhasur continuent de tirer des coups de fusil au moment précis où le soleil se couche, instaurant pendant près d'une heure une sorte de dialogue sonore entre les maisons. L'usage ancien, expulsé du centre social et spatial du village, se réfugie sur sa périphérie mais continue de vivre, fût-ce discrètement.

A partir de 1950, un nouveau genre de fête, cette fois davantage *paroissiale* que proprement *religieuse*, fait son apparition pour bientôt s'imposer comme l'une des célébrations majeures de l'année: la kermesse, célébrée d'abord par les jeunes de la JAC, puis par l'ensemble des groupes paroissiaux. Le référent organisationnel (l'association), l'objectif essentiellement financier de la journée, l'organisation de la fête selon de nouveaux canons: tout oppose cette nouvelle formule aux anciens codes qui régissaient l'entre-soi festif. Ces codes résistent mieux lors des fêtes patronales, c'est-à-dire, paradoxalement, dans le cadre des fêtes les moins contrôlées, avec le carnaval, par le clergé. Les fêtes patronales, il faut le préciser, se déroulent sur des espaces (quartiers, fronton d'en haut) plus éloignés du centre névralgique du contrôle social qu'est l'Eglise. Ici, les structures organisatrices anciennes s'ajustent mieux au changement social: derrière le nouveau «comité des fêtes» se cache toujours la très ancienne institution des jeunes célibataires masculins (la première fille n'entre au comité des fêtes que dans les années 1980, la première présidente n'y est désignée qu'en 1999). La culture du défi transcende ces festivités: défis contenus lors des parties de pelote, défis moins feutrés mais tout aussi codifiés et programmés lors des bagarres systématiques entre villages et entre quartiers (jusqu'à la fin des années 1980). Les fêtes, enfin, restent longtemps les espaces privilégiés pour la constitution de couples, suivant des modalités plus ou moins préétablies. Cependant, ici aussi, le religieux s'installe sur une position toujours plus périphérique: si, dans le

15. Une cérémonie continue d'être célébrée, mais sans procession. Il faut noter que certaines personnes ont continué, individuellement, en couple ou en petit groupe, à effectuer le parcours des Rogations, *sans la présence du prêtre*, ce qui constitue un cas intéressant à la fois de privatisation d'un rituel et d'individualisation des formes de la participation religieuse.

modèle ancien, les fêtes patronales démarraient exactement au jour de la célébration du saint patron du village (saint Fructueux, 17 août)¹⁶, petit à petit la règle s'assouplit, et la fête se recentre sur une fin de semaine proche du 15 août, au terme d'un arrangement annuellement renégocié avec les comités des fêtes des villages voisins. La cérémonie religieuse du dimanche, systématiquement insérée dans le programme des fêtes (ainsi qu'une «messe du souvenir» pour les défunts) ne présente plus aucune particularité, et fait à peine allusion au panégyrique du saint patron du village.

La transformation symbolique des institutions de référence influe sur le devenir d'un usage: les dernières tournées de conscrits, par exemple, ont lieu au début des années 1980. L'irruption d'un sentiment politique neuf, l'*abertzalismo*, et, de façon générale, une désaffection prononcée vis-à-vis de l'institution militaire, laissent progressivement mourir cette coutume. L'autre grande coutume républicaine, celle de la fête du 14 juillet (plantation d'un peuplier et bal) tombe en désuétude. La plantation du peuplier, elle-même déplacée du mois de mai à la «République» disparaît, et ne survit étrangement –et ce au moins jusqu'en 2004– que dans un quartier de la petite ville voisine de Cambo-les-bains, où les jeunes du Bas-Cambo continuent de planter un peuplier, théoriquement dérobé dans le quartier, au bord du fronton le 13 juillet au soir.

De façon générale, la structure rituelle-festive du village se modifie peu jusqu'à la fin des années 1960. A partir de là, le changement, s'il ne produit pas de rupture, tend néanmoins à s'accélérer, en particulier en matière religieuse.

Vers une religion personnelle?

D'une part, l'état des pratiques et obligations religieuses se desserre peu à peu, pour s'ajuster de façon extrêmement lente et progressive aux nouvelles définitions du catholicisme. Les taux de pratique baissent considérablement durant les années 1990, mais restent cependant relativement élevés au regard des moyennes françaises. Une religiosité minimale se met lentement en place, reliée à la fois aux pressions familiales et à une sorte d'assurance minimale sur l'au-delà, que beaucoup de parents non pratiquants contractent pour eux et surtout pour leurs enfants. Les grandes étapes religieuses des âges de la vie sont reproduites: les taux de baptêmes restent très élevés, la majorité des enfants des trois réseaux scolaires (public, privé, *ikastola*) vont au catéchisme et font leurs deux communions et leur confirmation; les mariages civils restent extrêmement rares, et le prêtre reste souvent l'ultime accompagnateur du mourant, à la fois au moment de l'extrême-onction et durant les obsèques. Une religiosité de l'événement se met ensuite en place: les trois galeries de l'Eglise sont insuffisantes pour accueillir les fidèles à la Toussaint, à Pâques, pour les communions et, dans

16. Voir, par exemple l'annonce des fêtes patronales dans *Eskualduna*, 15 août 1902. En Pays Basque sud, la célébration des fêtes patronales continue de s'aligner strictement sur les jours des saints patrons.

une moindre mesure, à la messe de Minuit. En règle générale, lorsque la pratique religieuse induit un renforcement des liens familiaux –et donc, de l'ancienne institution de la maison–, elle survit assez bien aux nouvelles conditions de la concurrence symbolique. Cette nouvelle religiosité de l'événement produit parfois des situations assez étonnantes: jamais, sans doute, les enterrements n'ont-ils réuni autant d'affluence. C'est particulièrement vrai lorsque la personne décédée est jeune, mais la remarque reste valable en règle générale. La mort semble être acceptée avec plus de difficulté (moins de résignation ?) que par les générations précédentes: les cérémonies se personnalisent davantage, les participants au rituel tentent de s'approprier la liturgie, dans une sorte de partenariat inavoué avec le prêtre. La fin des fratries importantes, les progrès de la médecine, le recul des certitudes sur les conditions du salut accordé dans l'au-delà, tout cela a certainement contribué à cette dramatisation neuve de la mort.

Tout cependant, ne change pas. La séparation des sexes continue d'être en vigueur à l'église, du moins parmi les villageois. La langue basque, même si sa place est régulièrement revue à la baisse, continue malgré tout d'occuper à l'église une place supérieure à celle, par exemple, qu'elle occupe dans le fonctionnement de l'institution municipale. Certains comportements face au religieux persistent, au prix d'inévitables changements. On note en particulier la vigueur des coutumes du voisinage dans la gestion de la mort: le porteur de la croix (*kurutzeketaria*) est toujours le premier voisin en direction de l'Eglise, et le cercueil est généralement –mais pas systématiquement– porté par les voisins. Une fois de plus, l'agencement coutumier de la réciprocité institutionnalisée entre les maisons est celui qui s'ajuste le mieux aux nouvelles conditions de la circulation du sens. Le grand changement vient probablement de l'autorité du prêtre: celui-ci est de moins en moins perçu comme un individu charismatique, porteur d'une force (*indarra*) à la fois institutionnellement encadrée et semi-magique, mais de plus en plus comme l'*animateur* de la structure paroissiale, avec toutes ses ramifications. Le changement est plus profond qu'il n'y paraît: avec cette transformation de la figure du prêtre-autorité en prêtre-animateur, c'est également la perception de la religion qui se transforme: le vieux fond rigoriste –certains diraient, non sans raisons, janséniste–, souvent teinté d'une peur à peine dissimulée, cède la place à une religion plus personnalisée, faite d'arrangements et de négociations avec l'autorité. Une religion à la carte, en somme, assez proche du «bricolage» repéré par D. Hervieu-Léger¹⁷, qui, à l'échelle paroissiale, peut faire l'économie des débats de fond qui secouent l'institution catholique dans son ensemble: ordination des femmes, positions du pape, etc. Il est significatif, à ce titre, de noter les écarts de comportements inter-générationnels face à l'acte de communion: alors que les jeunes présents à l'office, même si cette présence est très épisodique, n'hésitent que très rarement avant d'aller communier, on sent encore une réticence des personnes les plus âgées face à un acte qui reste codifié en termes de purification et de mérite. Les cahiers de sermons des curés, con-

17. Sur les nouvelles figures de la croyance, voir Danièle HERVIEU-LEGER, *Le pèlerin et le converti. La religion en mouvement*, Paris: Flammarion, 1999.

sultés à partir de 1883, regorgent d'appels à la communion fréquente, comme s'il s'agissait de lutter contre une peur ancienne¹⁸, renvoyant à une représentation du religieux comme une structure d'évaluation permanente de l'âme humaine, conception assez éloignée du discours religieux contemporain mettant au premier plan de la justification religieuse la notion d'Amour ou d'*agapè*¹⁹, c'est-à-dire un don gratuit, sans attente de contre-don. Le déclin de la représentation du religieux comme une sorte de dette en suspens est l'une des grandes différences intergénérationnelles, comme en témoigne le recul très accusé du sacrement de la confession.

Face à cette mutation de la demande, l'offre religieuse tente de s'ajuster, en tentant du même coup de gérer sa propre situation de pénurie. Dans un processus qui rappelle étrangement la mise en place, dans la sphère politico-administrative, de l'intercommunalité, l'Eglise de France tente de gérer rationnellement la pénurie en se lançant depuis quelques années dans une vaste opération de remaillage paroissial²⁰. Localement, le diocèse de Bayonne se lance dans cette opération, à partir d'un réel effort de concertation entrepris lors du synode diocésain (1989-1992). Au milieu des années 1990, le regroupement paroissial est achevé. La paroisse d'Ixassou devient une «paroisse-relais» de la paroisse Saint-Michel Garicoitz, correspondant en gros aux limites du canton d'Espelette. Cette nouvelle structure territoriale est issue d'une pratique rationnelle et rationaliste du religieux: elle ne correspond cependant pour l'instant à aucune réalité identitaire dans un pays où la grande majorité des habitants, pratiquants ou pas, continue de s'identifier à un clocher, et peut-être surtout à une tombe, physiquement liée à l'Eglise en Pays Basque. L'*église* du village –plus que la *paroisse*– continue d'être l'espace physique où chacun visite ses morts, voit grandir ses enfants, célèbre les grandes fêtes, et construit sa mémoire à la fois personnelle et collective. Or, il est certain que la pénurie de prêtres remettra en cause, à court terme, cette sorte d'arrangement implicite qui régule actuellement la relation entre ces pratiquants irréguliers mais fortement attachés à leur Eglise, et une institution en pleine recomposition.

18. («je ne suis pas digne de te recevoir», ou en basque: je ne suis pas digne de vous faire entrer dans ma maison: «ez naiz on zu nere etxean sartzeko»).

19. Au sens de Luc Boltanski, qui voit dans l'*agapè* ou l'amour, l'un des quatre régimes d'action (avec la justice-justification, la justesse et la violence) sur un double axe équivalence (mesure)/hors équivalence (dé-mesure) et paix/dispute (Luc BOLTANSKI, *L'Amour et la Justice comme compétences. Trois essais de sociologie de l'action*, Paris: Métailié, 1990).

20. Pour une approche plus générale des recompositions territoriales de l'Eglise, voir Jacques PALARD, «Les recompositions territoriales de l'Eglise catholique, entre singularité et universalité. Territorialisation et centralisation», *Archives de sciences sociales des religions*, 1999, 107, p. 55-75.

LA MUTATION DE LA FÊTE PROFANE: PERSISTANCE ET TRANSFORMATION DU DON CARNAVALESQUE

La fête profane, de son côté, se transforme également, à l'image du carnaval²¹. Au lieu d'être appréhendé comme un réservoir de symboles hérités –et, à ce titre, largement altérés–, le carnaval sera considéré ici comme un réseau complexe d'obligations mutuelles. L'intérêt provient précisément des modifications de l'interprétation de cette forme particulière d'échange. Tout rituel tenu pour traditionnel tire sa force de sa reproduction à intervalles plus ou moins réguliers: or, la performance des acteurs s'effectue à chaque fois dans un contexte différent. Dire que les traditions ont une histoire peut sembler une banalité, il n'en reste pas moins que cet aspect est précisément dissimulé par les acteurs et les observateurs d'un acte qui tire toute sa force symbolique de l'image de permanence qu'il restitue, et par laquelle il permet de rassurer les individus qui *décident* de le renouveler *au nom* du groupe.

La tradition carnavalesque d'Itxassou était quelque peu tombée en désuétude à la fin des années 1960, avant de faire l'objet d'une reprise assez vigoureuse à la fin des années 1980. Elle est annuellement reconduite depuis. Dans leur processus de justification, les acteurs du carnaval contemporain se réfèrent d'abord –mais pas exclusivement– au passé de cet usage, qui rend leur acte légitime. Or, il faut brièvement revenir sur ce passé de référence pour mesurer à la fois l'écart et les permanences dans ce qui, fondamentalement, reste un acte d'échange, de don et de contre-don, reproduit et donc transformé à chaque fois dans un contexte distinct.

On doit à un courant contemporain de la sociologie française et québécoise, symbolisée en particulier par la Revue du M.A.U.S.S. et par des auteurs comme Alain Caillé ou Jacques Godbout²², une remise au goût du jour de l'anthropologie du don de Marcel Mauss. La relecture par des sociologues, des économistes et des politistes, des propositions de Mauss est surtout intéressante dans l'application qu'ils font du paradigme du don dans le domaine des échanges contemporains. Ainsi, ce courant insiste-t-il sur le fait que loin de réduire à ses deux formes les plus visibles (le marché et la redistribution étatique), l'échange de biens (matériels ou symboliques) continue de se faire en grande partie sur un troisième registre, celui du don, l'acte étant dans ce dernier cas, lui-même décomposé en trois moments: donner, recevoir, rendre. Apparaît ainsi un système de relations proprement sociales, irréductibles aux relations d'intérêt économique ou de pouvoir. De ces trois formes de lien social, on a couramment accepté l'idée que la troisième (le don) s'était progressivement réfugié dans la sphère domestique, et avait été supplanté dans l'espace public par les systèmes du marché et de l'Etat. Or, une analyse, même superficielle, de la réalité contemporaine, montre que

21. Pour une comparaison avec une approche similaire de la Fête-Dieu, que je ne développe pas ici, je me permets de renvoyer à deux de mes articles «La Fête-Dieu face à ses interprétations en Pays basque nord» (en basque et en français), *Euskonews & Media*, Eusko Ikaskuntza, n°102, 1-15 décembre 2000 (www.euskonews.com), et «Eliza, herri-kultura eta politika. Besta Berri Ipar Euskal Herrian», *Uztaro*, Bilbao, 20, 1997, p. 3-16.

22. Voir notamment: Jacques GODBOUT, Alain CAILLE (collab.), *L'esprit du don*, Paris: La Découverte, 2000 [1992].

bien des réseaux régis par la logique du don parviennent à s'infiltrer dans des interstices situés entre les deux systèmes majoritaires. J. Godbout²³ voit, à ce titre, la persistance et la revitalisation de l'idéologie du don dans le développement contemporain de l'engagement humanitaire. Il existe dans nos sociétés dites modernes, un mode de circulation des biens qui diffère intrinsèquement du mode analysé par les observateurs du marché et de l'Etat. Le carnaval, en tant que figuration forte de la réciprocité institutionnalisée dans un cadre villageois, illustre à la fois la permanence et les mutations fondamentales de ce troisième type de relations sociales. Car dans le don, *ce qui circule est au service du lien*: c'est cette circulation du sens que l'on prétend interroger ici en suggérant une autre façon d'interroger les cadres festifs et rituels, en Pays Basque et ailleurs.

Une enquête dans la mémoire orale auprès des anciens du village (la personne la plus ancienne que nous ayons interrogée été née en 1900) fait ressortir les grandes évolutions des usages carnavalesques au cours du siècle. Dans une première période, comprise entre le début du siècle et la guerre de 1914, le carnaval est célébré essentiellement sous la forme d'une tournée de danseurs (*kaxkarotak*)²⁴, de masques et de bohémiens. La guerre de 1914-1918, durant laquelle 48 hommes du village, dont plusieurs danseurs, perdront la vie, semble mettre un terme provisoire à la première formule (tournée de danseurs), alors qu'elle perdure de façon plus régulière dans les gros bourgs environnants (Espelette, Cambo, Ustaritz, Hasparren, Ainhoa). En revanche, les tournées des masques et de bohémiens continuent jusque dans l'après-guerre, avec, occasionnellement, la présence de danseurs *kaxkarot*. Les bohémiens²⁵ quant à eux passent dans les quartiers durant la période comprise entre le 1^{er} de l'an et carnaval, sans jour particulier. A la différence des jeunes du village, ils n'ont pas de musique pour les accompagner, mais utilisent parfois un chant de quête. On fait surtout aux bohémiens des dons en nature, dérivés en particulier de la tue-cochon, qui s'effectue à cette saison de l'année. Les masques du village reçoivent en plus de l'argent. Le dimanche précédant les jours gras est appelé *Zaldun-ihaute* (carnaval du/des cavalier(s)) à Itxassou (bien que ce terme désigne ailleurs habituellement le dimanche gras). Ce jour-là se déroule une fête (repas, partie de pelote et bal) au fronton du quartier Gibelarte, sur la route de Bidarray. La fête est l'occasion de défis de pelote entre quartiers, ou entre joueurs d'Itxassou et extérieurs. Les masques ne sortent pas ce jour-là²⁶.

23. Jacques GODBOUT, *Le don, la dette et l'identité. Homo donator vs homo oeconomicus*, Paris: La Découverte, MAUSS, 2000.

24. *Kaxkarot* est le terme générique pour désigner les danseurs de carnaval en Labourd, et pour qualifier une partie des danseurs des parades charivariques en Labourd et Basse-Navarre.

25. On parle ici de véritables bohémiens, et non pas de jeunes villageois jouant le rôle du bohémien, comme dans la mascarade souletine, par exemple, ou dans les parades charivariques (*tobera mustrak*) bas-navarraises et labourdines.

26. Thierry Truffaut, qui a enquêté dans les années 1980, a noté le souvenir d'un jeu de l'oie -*antzara joko*- dans le quartier Gibelarte à l'occasion du carnaval. Ce jeu (décollation de l'oie ou du canard par un cavalier lancé au galop) se pratiquait aussi à Espelette (quartier Basseboure) et dans beaucoup de villages du sud Labourd. Il est aujourd'hui pratiqué à Biriadou, Sare, Souraïde et Olhette (Urrugne) à l'occasion des fêtes patronales.

Les sorties de masques se déroulent durant les jours gras (*igande ihaute, astelehen ihaute, astearte ihaute*). Chaque quartier dispose de sa propre troupe de masques. Il n'y a pas de costume vraiment imposé par la coutume, excepté l'incontournable travestissement féminin et la présence d'un quatuor de personnages: l'ours (*hartza*) et son montreur, le marié et la mariée, tous les rôles étant tenus par des jeunes hommes. Ce groupe est connu d'un bout à l'autre des Pyrénées, et, localement, son souvenir est encore présent dans tous les villages entourant Itxassou (Espelette, Bas-Cambo, Larressore, Ainhoa, Arizkun). On n'a pas, à Itxassou, de souvenir d'une ou plusieurs scénettes effectuée par ce groupe, si ce n'est que l'ours tentait en permanence d'attaquer les spectateurs, et en particulier les jeunes filles. Les masques, en arrivant devant une maison, mettent un point d'honneur à ne pas être reconnus et donnent le chant de quête suivant:

Agur etxeko-andrea
Begia duzu xarmanta
Zure ganik nahi nuke
Xingarra edo lukinka²⁷

(Salutations à la maîtresse de la maison / avec vos beaux yeux
/ Donnez moi, je vous prie / du lard ou de la saucisse)

Heldu gira urrundik
Gaua bidean emanik
Gaua bidean emanik eta
Ihauteriak entzunik

(Nous venons de loin / en ayant passé la nuit sur les routes /
la nuit sur les routes et/ ayant entendu les carnivals)

Landan eder khereta
Baxe-Nabarren Heleta
Zerbeit merezi ginuke
Handik hunarat jin eta

(la clôture sied bien à la lande / Hélette est en Basse-Navarre /
nous méritons bien quelque chose / nous qui venons depuis là-bas)

Si la maison visitée n'est pas estimée assez généreuse, les masques chantent les vers suivants, très connus dans tout le Pays Basque, et qui ont valeur de sanction symbolique:

Goazen, goazen hemendik,
Hemen ez diagu xingarrik
Etxe huntako gazi kutxan
Saguak umiak egin tik

(Partons, partons d'ici / Ici, nous n'aurons pas de lard / dans le
saloir de cette maison / la souris a fait ses petits)

27. Ou la variante suivante: "1. *Heldu gira urrundik / Denbora bidean emanik / Denbora bidean emanik eta Ihauteria dela entzunik* ; 2. *Etxeko andre galanta / Begia duzu xarmanta / Zure eskutik desiratzen nuke / Xingarrarekin lukinka*." (Mme Harispourou, Fagaldea, née en 1912).

Les masques donnent aussi parfois cet autre chant de quête, très répandu en Basse-Navarre, et dont nous ne donnons ici que le premier couplet:

“Santibatek andere
Orain eta gero ere
Santibatek igortzen gaitu
Xingarketa gu ere”
(info. Mayi Poulou)

(Santibate²⁸, Madame / aujourd’hui comme demain / Santiba-
te nous envoie / en quête de lard, nous aussi).

Le chant peut être complété par des danses, si le groupe comporte danseurs et musiciens. En échange, les hôtes donnent des œufs et du lard, parfois un peu d’argent.

La fête ne se limite pas aux tournées des masques. Les vêpres sont chantées durant les trois derniers jours de carnaval. Le dimanche et le mardi, des parties de pelote ont lieu au fronton d’en haut. L’après-midi, un accordéon «sonne» sur le fronton jusqu’à la tombée de la nuit. Des bals sont également organisés dans les quartiers: on se souvient, au quartier Gerasto, sur les flancs du Mondarrain, de bals animés par le *xirulari* aveugle (tambourinaire, flûtiste) du quartier, par un accordéoniste et par un tambour. Il n’y a pas, jusqu’aux années 1970, de bal nocturne²⁹. Les jeunes partagent un repas au restaurant Salaberria le dimanche, et les chasseurs célèbrent leur repas annuel au restaurant d’en face (Eltxaurrenia) le mardi-gras. Il arrive que les *kaxkarot* d’Espelette viennent danser à Itxassou le dimanche et le mardi. Le mardi, le peuplier qui avait été planté au bord du fronton le jour de la «République» (14 juillet) est brûlé. Certaines personnes âgées se souviennent d’une crémation de Zan Pantzar (équivalent du bonhomme carnaval) à mardi-gras, mais comme d’un acte n’ayant été célébré qu’à l’occasion. Le lendemain, mercredi des Cendres, le carême débute par l’imposition des Cendres durant une cérémonie religieuse. A quelques exceptions près³⁰, l’usage conserve cette forme, très simple si on la compare aux villages environnants, jusqu’à la fin des années 1960.

Puis ces usages se dégradent progressivement. Les tournées des masques deviennent de plus en plus enfantines. Les bals et les parties de pelote sont maintenus dans les années 1970, mais finissent eux aussi par disparaître à la fin de la décennie. Finalement, les danseurs du village décident de reprendre l’u-

28. Le terme est difficile à traduire. Il semble désigner une personnification de Carnaval. Proche du terme gascon: santebatan. Santibate désigne aussi, selon le dictionnaire Lhande-Lafitte (1926) une «sorte d’aubade que l’on fait de porte à porte pour souhaiter la bonne année».

29. Les bals nocturnes, cependant, commenceront plus tôt à Itxassou que dans les villages situés plus à l’intérieur, provoquant par là même un attrait important vis-à-vis des jeunes de Mendionde, Macaye ou Louhossoa, par exemple. Dans ces villages, la règle de l’arrêt des réjouissances publiques à l’angelus durera plus longtemps qu’ailleurs en raison d’un clergé peu complaisant.

30. En 1947, un assassinat se produit dans une maison de la montagne: les masques décident d’annuler leur sortie dans le village et vont se produire dans un village voisin. Les circonstances du drame sont fixées et diffusées sous la forme de *bertsu* (vers chantés).

sage de la tournée des *kaxkarot* et des masques à la fin des années 1980. La «reprise» n'en est pas une, dans la mesure où la tradition est réinventée et réajustée à son nouveau contexte. La structure même du village s'est modifiée: la proximité de la côte (25 km) fait d'Itxassou un village en pleine expansion démographique. Des quartiers neufs apparaissent, composés de lotissements à vocation exclusivement résidentielles pour des personnes travaillant en grande majorité sur la côte et dans la petite ville voisine de Cambo. L'activité agricole diminue, mais continue d'occuper une partie considérable des actifs du village. Les quartiers de la montagne, en particulier, conservent en grande partie leur structure originelle, y compris en matière de relations de voisinage, encore fortement codifiées par les principes de réciprocité et d'obligations mutuelles réactivés à l'occasion des grands travaux ou des funérailles.

Dans ce cadre en rapide mutation, un même acte (la tournée des danseurs de carnaval) prend un sens différent suivant le contexte dans lequel se produit l'échange. Les réactions peuvent au moins être regroupées en trois catégories:

Dans les nouveaux quartiers, les réactions sont très diverses. Pour certains, l'acte des *kaxkarot* est immédiatement «compris» et l'échange se déroule de façon tout à fait routinière. Dans une très faible minorité de cas, le carnaval fait l'objet d'un rejet: la porte reste fermée. Les masques perçoivent cette réaction comme un affront, ce qui peut avoir pour effet négatif de renforcer des préjugés contre les nouveaux arrivants. Mais la réaction la plus fréquente est d'un autre genre: lorsque les danseurs arrivent devant une maison, les propriétaires sortent à leur rencontre, mais, visiblement, *ne savent pas quoi faire*: faut-il donner de l'argent? Offrir à manger ou à boire? Il y a bien un chant de quête, mais, d'une part, il est en basque, et d'autre part, il est lui-même codé. La petite gêne mutuelle est très vite dissipée par un arrangement immédiatement négocié. Reste que l'on sent dans l'échange à la fois une perte du langage, du code spécifique du carnaval, perte conjuguée à un réel désir de réappropriation, un désir de réapprendre le rôle de chacun dans l'interaction ainsi provoquée.

Dans les quartiers à vocation plus agricole et pastorale, habités par des vieilles familles locales, les situations d'interaction sont différentes. Les codes sont encore dans les mémoires: il s'agit souvent des fermes où coexistent plusieurs générations, et, à compter d'un certain âge, tous les anciens ont connu les tournées de masques ou de danseurs durant leur jeunesse. Lorsque les danseurs arrivent, ils n'ont pas besoin de verbaliser la raison de leur présence. Le code est en place, les règles intériorisées, et ces règles tirent précisément leur force du fait qu'elles n'ont pas besoin d'être rappelées explicitement. La présence dans beaucoup de fermes de maîtresses de maisons (*etxekandereak*) originaires des vallées navarraises immédiatement frontalières (Aritzakun, Urritzate, Baztan, Urdax), et porteuses à ce titre d'une connaissance implicite très forte du code carnavalesque, renforce cette complicité mutuelle. Une certaine connivence s'installe en effet dans l'échange: la logique de don / contre don fonctionne à plein régime: des chants et des danses contre de l'argent et / ou de la nourriture (elle même codifiée: beignets, crêpes). Le récipiendaire de la danse ou du chant ressort grandi de l'échange, dans la mesure où il accorde des biens maté-

riels en échange de biens symboliques. Quelques toasts sont portés en l'honneur du «maître» (*nausia*), de sa maison et de sa famille. Sur ce premier volet de l'échange, l'acte aspire à s'inscrire dans une logique de continuité vis-à-vis de la tradition.

En revanche, à invoquer ainsi la coutume comme mode de justification, les jeunes s'exposent aussi à *devoir renégocier avec les éléments les plus contraignants de la coutume*. Les discussions avec les anciens révèlent, à ce titre, les écarts de sens considérables entre leur pratique de la coutume carnavalesque durant leur jeunesse, et le sens de la reprise. Dans la façon de célébrer les carnavals d'il y a une quarantaine d'années (formule elle-même historiquement située, mais perçue aujourd'hui comme traditionnelle), la dimension contraignante de la coutume était présente au moins au travers de deux dimensions:

- La dimension proprement religieuse était un élément important du carnaval. Les excès commis durant les jours gras n'étaient justifiés et surtout tolérés que dans la mesure où ils étaient rééquilibrés par les privations et les divers interdits du carême. En ce sens, les codes alimentaires du carnaval avaient leur importance. Les trois derniers jours de carnaval étaient eux-mêmes ponctués par les vêpres chantées. Le lendemain du mardi-gras, l'ensemble de la population se rendait à l'église pour l'imposition des Cendres. Or, pour les danseurs actuels, la dimension religieuse est complètement secondaire. L'écart de sens se révèle parfois comme au début des années 1990, lorsque, faute de musiciens, les *kaxkarot* avaient dû repousser leur dernière sortie au premier dimanche de carême: ils avaient trouvé la porte fermée dans certaines maisons. Depuis, les dates sont strictement respectées, dans une sorte d'arrangement minimal inter-générationnel. De même, l'usage consistant à faire cesser la musique en passant devant une maison en deuil (un décès dans l'année) est-il respecté.
- Le carnaval était autrefois une fête largement monopolisée par les hommes, excepté lors des bals sur le fronton, où les filles pouvaient se joindre au groupe. Comme pour la Fête-Dieu, les rôles de masques et de danseurs étaient exclusivement tenus par des jeunes hommes célibataires, avant qu'ils neffectuent leur service militaire. Dans quelques villages, la séparation des sexes se doublait également d'une séparation des catégories sociales. La tradition d'Ustaritz conserve le souvenir d'un distinguo entre les danseurs *kaxkarot*, qui arboraient sur leur chemise les bijoux de leur «bonne» famille et qui ramassaient des dons en espèces, et les masques, perçus comme vulgaires (*arruntak*) et recueillant uniquement du lard et des œufs. A Itxassou, on distinguait bien la tournée des jeunes du village (*maskak*) et celle des bohémiens. Or, la logique actuelle du carnaval consiste au contraire à gommer toute différence de sexe et de catégorie sociale. La volonté consciente d'harmonie et d'unité sociale est en ce sens une nouveauté. De façon générale, la fête est vécue aujourd'hui comme un *opérateur de pacification*, alors qu'elle pouvait être autrefois le lieu et le temps d'expression d'une violence réelle, de règlements de comptes entre

quartiers, violence qui s'en trouvait par là même à la fois sublimée et canalisée³¹.

En d'autres termes, le lien inter-générationnel s'affirme sur un mode positif mais également à partir d'une relecture sélective du passé, gommant consciemment ou inconsciemment les dimensions jugées contraignantes de la coutume.

Une troisième catégorie de réactions est le fait de personnes et de familles sensibilisées à une affirmation mobilisée de l'identité basque, qu'elle soit politique, économique ou culturelle. Le carnaval, ici (aussi), reçoit un très bon accueil, mais pour des raisons différentes: les danseurs et les masques sont perçus, non pas tant comme des représentants d'une culture populaire ou d'une quelconque structure coutumière, mais comme étant *en train de produire de la culture basque*. La culture, ici, est perçue dans son sens restreint, opposée à une perception totalisante³², comme un secteur autonome de l'activité humaine, bien distinct des autres activités de la vie quotidienne (économie, politique, religion). La performance des danseurs est interprétée comme un acte militant. Ce qu'ils font est basque, et contribue à renforcer notre «être basque». Certains, par ailleurs, interprètent le carnaval comme une réminiscence des croyances mythologiques basques, et vont jusqu'à relire l'acte comme un geste subversif, et en particulier anticlérical, rejoignant ainsi un courant doctrinaire du nationalisme basque. Cette relecture est très sensible sur le thème du procès de Zan Pantzar: l'exécution du bonhomme Carnaval, figure banale dans toute la tradition européenne, devient un acte de satire sociale, de verbalisation des problèmes du village, une sorte d'exutoire, assez différent de son sens symbolique originel, beaucoup plus lié à l'imminence du carême. La relecture est assez radicale, mais la coutume tire paradoxalement de ce biais une vigueur inédite et des ressources nouvelles pour sa reproduction.

31. On pourrait faire une lecture très proche de la reprise d'un autre usage, les parades charivariques, dont la «résurrection» s'est faite en Labourd intérieur dans les années 1990 au terme d'une distinction nette et délibérée entre la forme acceptée (théâtre et danse) et le fond rejeté (motif du charivari). Pour une présentation, à partir de sources archivistiques, des formes locales du charivari, voir mon article «Sanction morale, fête et politique: le charivari à Itxassou au XIXe siècle», *Revue d'Histoire de Bayonne, du Pays-Basque et du Bas-Adour*, 151, 1996, p. 435-450.

32. La culture «totalisante» telle qu'on l'entend ici serait assez proche de la définition générale que donne C. Lévi-Strauss: «Toute culture peut être considérée comme un ensemble de systèmes symboliques au premier rang desquels se placent le langage, les règles matrimoniales, les rapports économiques, l'art, la science, la religion. Tous ces systèmes visent à exprimer certains aspects de la réalité physique et de la réalité sociale, et plus encore, les relations que ces deux types de réalité entretiennent entre eux et que les systèmes symboliques eux-mêmes entretiennent les uns avec les autres». (Claude LEVI-STRAUSS, «Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss», dans Marcel MAUSS, *Sociologie et Anthropologie*, Paris, PUF, 1993 [1950], p. 19). Au sens restreint, en revanche, la culture désignerait un domaine autonome, le résultat d'un processus d'esthétisation (ou de stylisation, selon Fernand Dumont) et d'institutionnalisation. La culture devient alors le résultat d'une volonté consciente de distanciation par rapport à la réalité première, une réalité *qui se cultive* et s'acquiert au travers d'un effort d'«affinage» et un entretien permanent, grâce à des institutions désignées à cet effet et au travers d'un apprentissage spécialisé. Ces deux grandes conceptions rejoignent en grande partie la distinction que fait Ortega y Gasset entre idées et croyances: nous avons des idées, nous sommes dans des croyances.

Enfin, signalons que les situations d'interaction provoquées suivant ces trois cas de figure sont arbitrairement séparées ici. Il est évident, en particulier, que les liens de parenté entre costumés et maisons visitées se greffent sur la typologie exposée plus haut, et font souvent du don carnavalesque un simple prolongement ritualisé du don entre parents. Les écarts d'interprétation, bien sûr, sont radoucis par cette proximité, et les arrangements l'emportent sur les conflits latents.

* * *

Au total, les quelques exemples recensés ici montrent d'abord que le cadre spatial restreint de la monographie villageoise autorise une perspective thématique assez large et renvoyant à des questionnements anthropologiques, sociologiques, voire parfois politologiques. D'autre part, observer les usages symboliques des cadres festifs sur le temps long interdit de se limiter à une approche cyclique classique de l'organisation symbolico-rituelle du groupe observé, particulièrement fréquente en terrain basque et dont Joseba Zulaika a pu relater la genèse intellectuelle³³. Le travail à peine esquissé par ce texte s'inscrirait davantage dans une approche dynamique des usages qualifiés de traditionnels, sur les conditions d'émergence, de déclin et de réinvention de cette qualification.

33. ZULAIKA Joseba, *Del Cromañón al Carnaval: los vascos como museo antropológico*, San Sebastián, Erein, 1996.