EGALITE ET CONSTRUCTION DES IDENTITES SEXUELLES DANS LA SOCIETE AGROPASTORALE BASQUE

Anne Marie Lagarde

RESUME

Le but de l'article est de montrer que la société agropastorale basque reposait sur un fondement égalitaire non totalitaire grâce aux lois d'héritage en vigueur.

Contrairement à l'opinion généralement répandue chez les spécialistes, égalité des sexes et respect de la loi symbolique étaient compatibles puisque le système successoral basque s'accompagnait d'une application collective de l'interdit de l'inceste propre au lieu. La prise en compte de cette application –liée à une règle matrimoniale et à un système de parenté original– devrait permettre de sortir des jugements de valeur portés sur le sort des cadet(te)s. La singularité juridique égalitaire (assimilable à un « droit maternel ») peut s'expliquer par une construction inédite des identités sexuelles grâce au performatif linguistique lié au pronom de la deuxième personne HI datant de la Préhistoire.

CADRE THEORIQUE : LA SYMETRIE DES SEXES

Un traitement égalitaire des sexes a-t-il jamais eu cours dans l'histoire de l'humanité ? A l'heure actuelle, la tendance est de penser qu'il n'a jamais existé –ou dans un passé tellement lointain qu'il en devient mythique.

Pour l'ethnologue français Cl. Lévi-Strauss (1958) [1], il ne faisait aucun doute que le traitement asymétrique était non seulement une règle universelle des sociétés humaines, mais aussi une règle nécessaire puisqu'il y voyait la clé du passage de la "nature" à la "culture ». N'ayant trouvé de preuve d'un traitement égalitaire dans aucune des sociétés qu'il avait étudiées, il en avait conclu que positions asymétriques et traitement asymétrique se recoupent.

Plus nuancée quoique très dubitative, son successeur Françoise Héritier déclare dans un chapitre intitulé "La suprématie masculine sous le regard anthropologique"(1996: 208) : "*Il est certain que toutes les sociétés connues ne sont pas pour autant toutes décrites. Et quand elles le sont, ce n'est pas nécessairement d'une manière qui mette en évidence la nature du rapport établi par chacune entre les hommes et les femmes (...) Un double préjugé, ethnocentré et androcentré, ferait donc que l'on regarde les autres sociétés avec les yeux de la nôtre et plus particulièrement avec les yeux de l'homme chez nous dominant*."

PRESENTATION DU SUJET

I - LA SOCIETE TRADITIONNELLE BASQUE, UN SUJET QUI PRETE A CONTROVERSE

Même si elle a été amplement décrite par des historiens, anthropologues, ethnologues, ou juristes, cette société, à laquelle je vais m'intéresser ici, pâtit, quant à la place qu'elle accorde aux femmes, d'une certaine méconnaissance dans le monde de l'anthropologie générale.

Cela tient au fait qu'à côté de certains auteurs autochtones insistant sur leur statut sous l'ancien-Régime dans la maison, l'on rencontre un courant bien plus nombreux d'historiens, sociologues, ethnologues, qui à l'inverse, minimisent la portée de ce que quelques-uns d'entre eux ont appelé avec une certaine ironie le "féminisme pyrénéen. D'une manière générale ils se sont rangés à

l'opinion de l'historien A. de Otazu de Riana (1973)[2] lequel a bruyamment récusé l'idée que la société basque ait pu être égalitaire.

L'on sait de plus que pour les sociologues, les sociétés à maison (système de dévolution du patrimoine à un seul des enfants), dans lesquelles on range la maison basque depuis les travaux de Le Play[i], sont des sociétés de principe inégalitaire. Tout se passe pour eux comme si la différence entre aînesse intégrale et aînesse masculine perdait de son sens face à ce qu'ils appellent l'exclusion ou le sacrifice des cadets.

Le fait que certains chercheurs adhèrent à l'idée que la société basque (et la société pyrénéenne) porte d'évidentes traces matriarcales –ainsi Isaure Gratacos (1987) parle-t-elle de "société matristique" tandis qu'Andrès Ortiz Oses (1988) emploie le mot de "matriarcalisme"– ne permet pas, du fait de l'angle où le sujet est abordé, de faire progresser le débat. Il se résume pour l'instant à un dialogue de sourds entre parti des "réalistes" (qui dans le meilleur des cas disent "certes la femme avait des droits égaux à l'homme, mais seulement dans l'*etxe*")[3] et tenants du "matriarcat", taxés d'"idéalistes" voire de "réactionnaires" et même de "phallocrates" par les premiers. Je ne tiens nullement à les renvoyer dos à dos. Le problème est plutôt de se référer à des outils conceptuels qui permettent d'une part de sortir de la querelle et d'autre part de dégager le « matriarcat » ou plutôt le « droit maternel » de ses oripeaux. Faisons d'abord le point sur la façon dont il a été et est envisagé dans l'histoire des sciences humaines.

II - LE « MATRIARCAT » : UN SUJET TRES CONTROVERSE

Peu de sujets ont suscité autant de passion et de confusion que celui-ci depuis le XIXe siècle. Concernant des domaines aussi variés que le droit, la psychanalyse, l'archéologie et bien sûr l'anthropologie, il est intimement lié à la question très politique de la destinée des femmes et de leur oppression par le pouvoir masculin.

1 - Panorama rapide des points de vue sur la question au XIXe et XXe siècle

Le débat sur l'opposition entre patriarcat et matriarcat fut inauguré au XIXe siècle. Les hypothèses évolutionnistes en constituent la toile de fond. Selon les théoriciens et juristes de cette époque, le patriarcat, système politico-juridique dans lequel l'autorité et les droits sur les biens et les personnes obéissent à une règle de filiation dite patrilinéaire et appartiennent au père, aurait été précédé d'un stade plus primitif ou "matriarcat". Engels voyait dans le patriarcat la grande défaite du féminin. Quant à Bachofen (Barilier : 1996), pétri de culture antique, d'une immense érudition, il imagina dans son magistral "*Das Mutterrecht*" que trois âges s'étaient succédé dans l'histoire de l'humanité : l'hétairisme aphroditique (règne de la promiscuité sexuelle et des enfants "sans père"), le démétrisme (règne de l'amour et âge d'or de la paix, légitimant l'état de père mais accordant la préséance à la mère), et le patriarcat, victoire du masculin, symbole de la conscience occidentale, stade de civilisation supérieur pour les évolutionnistes. Notons qu'il n'employa jamais le mot de « matriarcat » mais celui de « Droit maternel ».

Sa théorie qui séduisit nombre d'esprits est reléguée aujourd'hui au rang de mythe sous prétexte qu'il aurait fait, pour prouver l'existence du "règne de la Mère" dans l'Egée et le Proche-Orient préhistoriques, une lecture tendancieuse de la mythologie grecque : jamais l'existence d'un "droit maternel" n'y a été démontrée.

Aux objections contre Bachofen s'ajoutent les arguments que l'archéologue Timothy Taylor oppose à la théorie du culte de la déesse-mère dans l'Europe préhistorique vulgarisée par l'archéologue Marija Gimbutas (1996) et l'historien des religions James, E.O. (1989).

L'essentiel de la démonstration de Timothy Taylor consiste à prouver que le pouvoir a toujours été l'apanage des hommes en Europe. Il admet pourtant que le mésolithique vit un égalitarisme relatif,

dû au fait que les femmes devinrent plus autonomes au plan nutritionnel. Simultanément, la terre devint un symbole féminin. A son avis, cet égalitarisme ne dura pas et le néolithique marqua un développement de la violence masculine.

2 - Matriarcat et matrilinéarisme

Ces deux concepts furent confondus jusqu'à ce qu'anthropologues et ethnologues clarifient la question à partir d'observations effectuées dans le monde entier (Bachofen aurait été victime de cette erreur). Le système matrilinéaire, attesté dans de nombreuses sociétés de l'histoire et de la préhistoire, relève malgré les apparences d'une organisation androcentrée: "[…] *au lieu que ce soit, comme dans une société patrilinéaire, les pères qui transmettent des biens et des pouvoirs à leurs fils, ce sont les frères de la mère, les oncles maternels, qui les transmettent à leurs neveux*." (Héritier, 1996 : 211).

La femme, où et à quelque époque que ce soit, aurait donc été objet d'échange : tel est le sens incontournable du passage de la nature à la culture, la loi de prohibition de l'inceste, dans la théorie de Lévi-Strauss. Pour lui du fait de la prévalence du père ou de l'oncle maternel dans toutes les sociétés recensées par les ethnologues, il ne fait aucun doute que patriarcat et culture coïncident. Le nom, qu'il soit celui du père ou celui de l'oncle, se réfère toujours à l'homme. En ce qui concerne les sociétés à maison dont relève la société basque, il estime qu'il passe du père au fils, et du beau-père au gendre dans les cas du mariage dit « en gendre » (mariage avec l'héritière). La fille ne représentant pour ses parents, en l'absence de garçon, que « la solution du désespoir » ! (Bourdieu, 1972 : 1107).

La psychanalyse a devancé la thèse de la prévalence du père avec Sigmund Freud et son mythe de la horde primitive dans *Totem et tabou*. Opérateur logique, ce mythe apporte une explication globale à l'origine des sociétés et de la religion et donne un fondement à l'interdit de l'inceste. Pourtant, dans sa construction de « Totem et tabou », Freud, se référant d'ailleurs à Bachofen, ne récuse pas le passage par un « droit maternel » (1981 : 77), c'est-à-dire un droit égalitaire pilier d'une « démocratie primitive », dont la croyance en la mère serait la garantie. Cette remarque a orienté ma réflexion sur la société agro-pastorale basque.

OBJET DU TRAVAIL : MATERIEL, BUT ET OUTIL D'ANALYSE

L'article exploitera divers documents : discours fondateurs dans la version qu'en donne le vieux droit basque en ses coutumes transcrites à partir du XIIIe siècle; commentaires juridiques, historiques; dépouillement de contrats de mariage, enquêtes de socio-linguistes. J'utiliserai aussi le travail que j'ai fait lors d'un DEA (Lagarde: 1995) [ii] sur les pratiques allocutives en pays Basque, de même qu'une réflexion sur le système de parenté (Lagarde: 2006).

Le but de l'article sera de prouver que le monde traditionnel basque répondait à une logique bien différente de celle des sociétés patriarcales traditionnelles même si elle respectait la loi symbolique de prohibition de l'inceste.

Renseigné par Emile Cordier, Bachofen (1996 : 1273-1287) avait, le premier, employé l'expression « droit maternel » à son sujet. Cette expression me semble d'autant plus légitime que sur le plan juridique il n'y avait dans l'*etxe* ni prééminence du père ni autorité de l'oncle maternel. Cependant je m'en tiendrai à celle de « société égalitaire » ou « coseigneurie » car je ne développerai pas ici la question-clé de la croyance matriarcale permettant de justifier pleinement la référence au « droit maternel ».

Je voudrais proposer une interprétation qui tienne compte de divers paramètres en jeu: lois successorales, système d'alliance et de parenté, langue. Je m'essaierai à relever une cohérence

égalitaire d'ensemble qui permette de suggérer que le sort des cadet(te)s répondait à une intention bien différente de celle de l'exclusion. Je montrerai que la langue basque était la clé de voûte de tout le système, grâce à l'existence d'un performatif lié à l'utilisation d'un pronom de 2ème personne remontant à la préhistoire ***HI, performatif ayant permis la construction des identités sexuelles sans laquelle il ne peut y avoir de société humaine.*** Une autre idée du « droit maternel », débarrassé de tout folklore idéalisant (concernant un quelconque âge d'or) ou d'une suspicion évolutionniste pourrait s'en trouver définie.

PLAN DU DEVELOPPEMENT

Le développement comportera trois parties:

1. *Etxea*: un traitement symétrique des sexes et des générations

2. Principe d'exogamie et règle matrimoniale. Système de parenté basque

3. Loi symbolique et égalité : une question de langue

1- « *ETXEA* » : UN TRAITEMENT SYMETRIQUE DES SEXES ET GENERATIONS

1.1 Caractéristiques générales de la maison basque

Telle que Maité Lafourcade[iii] la définit à partir des textes des coutumes et des contrats de mariage du XVIIIe siècle, *ETXEA,* la maison basque, est un bien inaliénable comportant maison et dépendances, meubles et immeubles, animaux domestiques, terres labourables, droits sur les communaux, droits d'église et de sépulture et nom. Elle constitue un tout intangible appelé « troncalidad » dans les provinces du sud du Pays Basque (Nafarroa, Gipuzkoa, Araba et Biskaia). Nul ne pouvait en disposer à sa guise. Elle se transmet à un seul des enfants, fille ou garçon.

La spécificité de *etxea* est que la transmission du bien avait lieu au mariage et non à la mort des parents. La règle tacite était que les aîné(e)s se marient avec les cadets ou cadettes pour ne pas cumuler les biens, et c'était l'installation du jeune couple, garant de la suite, qui prévalait.

1.2. Historique et extension géographique du système *etxe*

1.2.1 Fueros et coutumes

Fueros[iv], fors et coutumes révèlent la spécificité du domaine basque. Ils se retrouvent de part et d'autres des Pyrénées, y compris dans le domaine qui a cessé d'être bascophone (celui de la Gascogne et du Béarn au nord des Pyrénées, et de l'Aragon au sud). Rédigés du XIIIe au XVIIe siècle, ils comportent, selon Maïté Lafourcade, un Droit public et un Droit privé d'une rare cohérence. L'origine en est le vieux Droit pyrénéen[v].

Les coutumes ont pu diverger au fur et à mesure que les siècles passaient et que l'esprit du Droit romain introduisant le privilège de masculinité se faisait ressentir.

Les fueros définissent le régime des terres, par familles ou maisons : la propriété était collective, elle appartenait à la famille et non au *pater familias* [vi].

L'autre pôle de l'économie et des institutions était constitué par les terres communes. Elles étaient gérées et exploitées d'un commun accord et sur un pied d'égalité par tous les maîtres et maîtresses de maison, du quartier, de la paroisse ou du pays.

1.2.2 Originalité des fueros basques : le système successoral[vii]

Les spécificités du Droit basque, comme nous l'avons déjà relevé, sont l'aînesse intégrale ou absolue et la « coseigneurie des maîtres jeunes et vieux ». La première, non sexiste, établit que la fille peut hériter comme le garçon. La deuxième donne le pouvoir aux jeunes couples comme aux anciens.

Une égalité complète des droits régnait entre eux. Le bien symbolique ou domonyme faisait partie de l'héritage, passant par la mère ou le père, selon la loi de l'aînesse intégrale. Malgré l'imposition du patronyme par les curés, dès le XVIIe siècle dans les registres paroissiaux (relayés ensuite par l'Etat-Civil), il est encore en usage !

Dans les textes la formulation de l'aînesse intégrale est sans ambiguïté : l'héritage va au «*premier, soit fils, soit fille, indifféremment* »[viii].

Quant à l'institution coseigneuriale, clé de voûte du système, elle apparaît tout aussi nettement (avec les termes « coseigneurie » ou « co-seigneurs ») dans les Coutumes des XVIe et XVIIe siècles. L'application en est prouvée par les contrats de mariage du XVIIIe s.[ix] .

Les fors de Basse-Navarre[x] proclament que : « *Les fils et les filles, héritiers et héritières, mariés au moyen de la constitution de la dot, seront faits co-seigneurs avec leurs père et mère propriétaires des biens et possessions de papouage et avitins, […] et ils pourront user et disposer en leurs nécessités de la moitié de ces biens comme vrais maîtres et seigneurs ».*

Comme celles de Basse-Navarre et de Labourd, la Coutume de Soule indique qu'en cas de mésentente entre couples jeunes et vieux, « *si le premier, fils ou fille, qui a donné sa dot à ses père et mère […] veut habiter à part, il peut si bon lui semble demander le partage. On doit alors lui donner la moitié des biens papouagers, à part et divis, et il supporte la moitié des charges qui y incombent, l'autre moitié demeurant à ses père et mère…* »[xi].

Qu'en est-il des provinces basques du sud ? On trouve les mêmes règles, mais le choix de l'héritier ou héritière par les parents prime.

Dans les hautes vallées navarraises, bien que le privilège de masculinité s'introduise parfois, il semble que le choix de la fille héritière soit reconduit de façon significative. Ainsi à Etxalar, village navarrais dont William A. Douglass étudie les recensements de 1842 à 1960[xii].

En vallée de Roncal, en 1684, le patronyme était récusé au profit du domonyme égalitaire [xiii].

En Gipuzkoa[xiv], chez les hidalgos marqués par certains usages castillans et attachés au privilège de masculinité, près de 38% des héritiers sont pourtant des filles[xv]. Des preuves de la transmission du nom par les mères existent en dépit du fait que le patronyme soit utilisé à partir d'une certaine époque. L'on abandonne parfois la règle matrimoniale traditionnelle au profit d'un cumul des biens entre héritiers. Cependant, un condominium d'inspiration peu patriarcale s'établit entre couples des parents et des jeunes. S'il y a mésentente l'usufruit des biens est réparti à moitié[xvi]. Une ordonnance royale du XVe s. confirme qu'à Oñati aucune des générations vivant sous le même toit ne doit être dépossédée[xvii]. Il s'agit donc bien de maintenir cette coseigneurie si caractéristique du monde basque [xviii].

La coseigneurie n'existait dans aucun autre système juridique européen[xix]. Le Droit basque différait complètement du Droit français ou castillan.

1.2.3 Les coutumes béarnaises et pyrénéennes

L'aînesse intégrale est appliquée dans les hautes vallées béarnaises et les Pyrénées centrales, ainsi que la règle matrimoniale de non-cumul des biens, mais, bien que le système d'origine soit identique à celui du Pays Basque, la coseigneurie ou partage de pouvoir par les couples a disparu, l'autorité patriarcale l'emporte.

Une terminologie péjorative apparaît dans les fors, frappant les cadets et les inféodant aux aîné(e)s : « [Ils] *étaient appelés en Barèges,* ***esclaus*** [esclaves]*, et dans les Fors de Béarn,* ***sterlès ou esterlès*** [stériles] [xx] ». Semblable terminologie n'existe pas dans le texte des coutumes basques. Dans l'usage, le cadet célibataire est appelé « *donado* » (donné).

Une métamorphose s'est donc produite dans les régions de langue romane, supplantant l'antique coseigneurie basque et marquant la transformation d'un système fondé sur le don des cadets en système les assujettissant (cf. 4.4).

Toutes ces données laissent penser que la théorie de la filiation et du « mariage en gendre » définie par Lévi-Strauss (cf. & 1.3.) peut sûrement s'appliquer aux maisons béarnaises/ haut-pyrénéennes où le principe d'autorité n'est plus partagé, mais elle rend difficilement compte de la « coseigneurie » basque. Celle-ci ne répond pas à une logique patriarcale.

1.2.4 Aspects du traitement symétrique des sexes dans la maison basque

Le souci d'égalité apparaît à divers niveaux :

- la conduite de la maison (et la transmission du nom).

- la séparation des cadet(te)s d'avec la maison mère.

-l'alliance des aîné(e)s avec les cadet(te)s.

-L'absence de discrimination des sexes par la dot. Filles et garçons cadets apportent la leur dans la maison d'alliance et deviennent « conjoints adventices ».

- le remplacement d'un conjoint ou d'une conjointe défunt(e) par leur frère ou leur sœur réciproques (système contraire au lévirat et au mariage de Jacob des sociétés patriarcales), avec les quatre cas de figure que sont 1-le remariage d'une héritière veuve avec un beau-frère qui viendra remplacer son frère décédé, 2-celui d'un héritier veuf avec une belle-sœur qui viendra remplacer sa sœur décédée, 3-le remariage du conjoint adventice veuf avec une belle sœur dans la maison natale de l'héritière décédée. 4-Le remariage de la conjointe adventice veuve avec un beau-frère dans la maison natale de l'héritier décédé.[xxi]

1.3 Déploiement socio-politique

La cellule socio-politique de base était la maison, nom et bien compris. Elle entrait dans une structure sociale intermédiaire constituée du groupe des quatre premières maisons voisines (*lehen auzoak*) régies par des liens d'entraide et de solidarité[xxii]. Ces réseaux constituaient le quartier ou *auzoalde*.

Le dessein général était d'instituer un lien de fratrie entre maisons, grâce au don des cadet(te)s. Cette ronde du don entre maisons-sœurs a façonné le paysage social du monde basque. Elle a déterminé son allure politique puisque chaque maison pouvait « parler » en son nom propre dans les assemblées populaires[xxiii] : elle y avait, quelle que fût sa richesse, une voix égale à celle des autres. C'était aussi le cas des maisons pyrénéennes.

La logique politique suivait le schéma suivant :

-le critère de base était la coseigneurie des membres des couples jeunes et anciens, sans prééminence du père ou du grand-père.

-s'ensuivait un premier système de délégation jusqu'aux assemblées capitulaires de villages pour parler au nom de la maison.

-Puis intervenait un deuxième système de délégation, avec mandat impératif, de l'assemblée capitulaire à l'assemblée provinciale (appelée selon les provinces du nord ou du sud : *Biltzar*, *Silviet*, *Cortes*, *Juntas*).

1.4 La place des femmes

La condition des femmes basques et pyrénéennes paraît assez exceptionnelle en occident, sous l'Ancien-Régime[xxiv], car le contraste entre les règles du Droit basque/pyrénéen avec les coutumes

prévalant ailleurs était très grand[xxv]. L'autorité appartenant au couple parental, il n'y eut jamais de pouvoir absolu du *pater familias*[xxvi] ni d'institution analogue à la tutelle perpétuelle des femmes ou au *mundium* germanique. La célibataire était pleinement capable en matière civile.

Dans la maison, l'*etxekandere* (« Dame de maison »), mère de famille, occupait la première place (la bru est dénommée *errena* ou *erregina* (« reine » !). L'héritière transmettait son nom à mari et enfants. La trace de cette transmission apparaît partout en Pays Basque.

En Haute-Soule l'attachement à la fille héritière était de tout temps très vivace. Rompre la tradition d'aînesse intégrale était considéré comme une transgression parfois [xxvii].

Sous l'ancien-Régime la fille était majeure plus tôt que le garçon, et les femmes étaient à égalité avec les hommes pour l'exercice de la puissance parentale et de la tutelle.

Bien que leurs droits politiques leur seront petit à petit confisqués[xxviii], on trouve des traces de la présence et du vote des femmes aux assemblées capitulaires et provinciales basques et pyrénéennes.

Au plan pénal les coutumes punissaient très rigoureusement les actes de violence contre elles. En Labourd

et Soule, l'auteur d'un viol était décapité. En Basse-Navarre « *Tous les violateurs, ravisseurs et séducteurs de fils et filles …seront punis de mort »*[xxix].

Au plan économique, l'historien Jose-A. Azpiazu[xxx] révèle qu'au XVIe siècle, époque où pourtant la violence se déchaîne contre elles, les femmes jouaient un rôle important dans l'économie du Gipuzkoa, avaient des postes de commande dans le négoce, la fabrication artisanale, le transport (y compris si elles étaient célibataires, et en dépit du caractère dévalorisant de ce statut). Il est indubitable que le substrat des vieilles coutumes basques les préparait à des responsabilités.

Au plan religieux : souvent les *serorak* ou benoîtes étaient à égalité avec les prêtres[xxxi], les rôles féminins plus importants que celui des hommes dans de nombreux rites, funéraires et autres.

La contribution féminine à la littérature orale est attestée aussi[xxxii].

Ce n'est pas sans lutter contre certains hommes et plus particulièrement contre le pouvoir clérical[xxxiii] que les femmes maintinrent des droits et une place acquis certainement à des époques très anciennes. Nombre d'indices prouvent que leur situation s'est dégradée en avançant vers les XVIIe et XVIIIe siècles. Et le XIXe siècle vit l'amputation de leurs droits ancestraux par les Etats français et espagnol.

1.5 L'organisation égalitaire de l'*Olha* ou cabane d'estive des bergers en montagne souletine
Relevée et observée d'abord par Txomin Peillen et son père[xxxiv], puis étudiée par Sandra Ott[xxxv], c'était une organisation de type collectiviste, éminemment originale : aucune chefferie n'y présidait, elle était caractérisée par une rotation du pouvoir, ou « *aldizka* », unique en Europe. Les bergers changeaient de fonction chaque jour de la semaine et à la fin de leur séjour en montagne se répartissaient les fromages à égalité, même si l'importance du troupeau de chacun différait.

2- PRINCIPE D'EXOGAMIE ET REGLE MATRIMONIALE. SYSTEME DE PARENTE BASQUE

Hommes et femmes étant alignés au même standard social dans le monde de la terre en Pays Basque, il est difficile de soutenir que « les hommes (y) échangeaient les femmes », selon la célèbre formule de Lévi-Strauss.

Le principe d'exogamie et la règle matrimoniale ne se fondaient pas sur l'opposition hommes/femmes mais sur l'opposition aîné(e)s/cadet(te)s. Ils s'échangeaient entre eux, ou plutôt les maisons les échangeaient, créant ainsi les lignées.

La clé du social et du politique, dans cette société très ancienne, résidait dans la pratique du don des cadets. Certes on peut parler d'une asymétrie de traitement entre eux et les aînés, mais elle avait pour but la création de deux classes de gens destinés à se marier entre eux : telle était la mathématique particulière de l'alliance. Ravaler le départ des cadet(te)s à un inégalitarisme ou une injustice est, par conséquent, absurde. Ce départ constituait la version locale d'une exogamie sans laquelle la coseigneurie n'aurait pu se développer. Il prouve que la Loi de prohibition était appliquée.

En effet, comme dans presque toutes les sociétés humaines, le tabou de l'inceste existe dans la société basque, se manifestant par des règles spécifiques et un système de parenté propre.

2.1. Modalités de l'Interdit

Les relations sexuelles dans la maison ne sont autorisées que pour l'héritier(e) en couple. Le célibat, forme d'application de la prohibition, est prescrit aux frères et sœurs non héritiers demeurés dans la maison natale. Leur mariage et surtout leur procréation en ce lieu n'est pas souhaité parce que, au plan structurel, il entraînerait un brouillage de la lignée. Ceci tient à la nature de l'autorité dans l'*etxe :* du fait de la coseigneurie elle n'est pas concentrée entre les mains d'un père ou d'un frère aîné qui seul fait la loi et donne le nom, comme c'est le cas dans les maisons communautaires patriarcales où plusieurs frères mariés peuvent cohabiter de ce fait ; au contraire, elle est partagée.

2.1.1 Se séparer : un enjeu psychique, social

Pour pouvoir établir un ordre dans pareil contexte, un « tri » s'imposait au sein de la fratrie. C'est la dialectique symétrique du « rester » (des aîné(e)s) et « du partir » (des cadet(te)s) qui permettait d'instaurer les lignées auxquelles s'attachaient les domonymes. Seule la séparation de la fratrie, dégageant la parenté frère/sœur, garantissait le social. Elle permettait la diffusion des noms.

L'on conçoit que dans cette optique (et bien que des exceptions se soient produites) les mariages entre aînés étaient malvenus, sauf si l'un renonçait à son titre d'héritier /héritière et au nom qui s'y attachait. De même, terres, maisons et noms étaient-ils protégés de toute spéculation par le « retrait lignager»[xxxvi].

2.1.2 La visée politique de l'interdit

La formule d'alliance découlant de l'application spécifique de l'interdit faisait que tous, à l'échelon global de la société, étaient « appelés » à devenir des égaux, même si tous, dans les faits, n'y parvenaient pas[xxxvii]. Il n'y avait pas d'exclusion de principe.

L'égalité des maisons étant acquise dans les assemblées populaires, on peut dire que le principe politique de cette société était une germanité étendue à l'ensemble des adultes procréateurs[xxxviii].

L'examen du système de parenté en donne la confirmation.

2.2 Le système de parenté basque

2.2.1 Spécificité

Comme tous les très vieux peuples, et loin d'avoir totalement calqué la parenté chrétienne, les Basques ont leur propre formule.

Elle s'exprime dans un système dont ils ont reconduit certains traits jusqu'au XXe s. finissant. Ces traits diffèrent de ceux de la parenté chrétienne[xxxix] en ce sens que la parenté y est uniquement consanguine. Les affins (ou alliés) n'y sont pas considérés comme des parents [xl].

Paradoxalement, le monde traditionnel basque si attaché au catholicisme n'a pas adhéré au façonnement idéologique d'essence cléricale de *l'una caro*[xli] qui consistait non seulement à

considérer le mari et la femme comme une seule et même chair, mais aussi à lier par une « *commune identité […]des parents liés à Ego par des liens de consanguinité ou d'affinité qui, au cours des siècles, se situèrent de plus en plus loin d'Ego»*[xlii]

2.2.2 Le lexique de la parenté

Il confirme la visée égalitariste. Parents et grand-parents étaient ramenés à un seul degré de parenté, car le grand-père était, par l'appellation, assimilé à un oncle de ses petits-enfants.

Si l'on se réfère en effet à l'ancienne dénomination « *asaba* », on constate avec Julio Caro Baroja[xliii] qu'elle est très proche de celle de « *osaba* » (l'oncle paternel ou maternel).

Les désignations d'« *aitajaun* » (grand-père) au lieu d' « *asaba* », ou d'« *amandre* » (grand-mère) sont tardives, dit-il, et l'on peut noter que le pendant féminin de « *osaba* » est « *iseba* » qui désigne la tante et peut-être la grand-mère, jadis.

L'appellation des petits-enfants confirme cette façon de concevoir la parenté : il s'agit de « *ilobak* », mot unique pour signifier « petits-enfants » et « neveux ».

2.2.3 Au-delà du biologique, un façonnement politique de la parenté

Le lexique de la parenté prouve que la parenté biologique était « corrigée » culturellement : les deux paliers générationnels des parents et grands parents étant fondus en un seul par l'appellation, ils étaient mis sur un pied d'égalité par rapport à l'enfant, ce qui constitue un éclairage fort éloquent du processus par lequel la coseigneurie se façonnait psychiquement.

Les adultes non procréateurs et les enfants étaient placés, eux aussi, symboliquement, au même niveau.

Deux classes d'individus apparaissaient :

-les majeurs, dotés d'un statut politique : parents et grands-parents, tous coseigneurs.

-Les mineurs, sans statut politique : enfants. Oncles/tantes célibataires, ramenés à l'« *infans »* (« qui ne parle pas ») au plan politique.

3- **LOI SYMBOLIQUE ET EGALITE: UNE QUESTION DE LANGUE**

Nous venons de voir de quelle façon le tabou signifiant la Loi symbolique opérait dans la société basque. En permettant de différencier les sexes, cette Loi, nous le savons, fonde le social. Or, l'institution coseigneuriale basque, du fait de sa logique égalitariste, déjoue tout repérage d'un mécanisme différenciateur des sexes dans les instances socio-politiques habituelles.

Pour tenter de cerner ce principe de fondation sociale, il nous reste à sonder la langue.

Et en effet l'examen de l'expression du masculin et du féminin en basque va nous permettre de montrer que, dans cette société, la construction symbolique des identités sexuelles se fait grâce à un processus discursif lié à l'emploi du pronom personnel de deuxième personne ***HI*** [xliv].

3.1 L'expression du masculin et du féminin en basque

L'euskara, pour l'expression du masculin et du féminin, ne procède pas comme les langues indoeuropéennes qui figent les genres dans le système du nom.

Elle les décerne dans le discours, grâce à des marques gouvernées par le pronom personnel de 2e personnel singulier : ***HI*** [xlv], que l'on traduira approximativement par « tu ».

Autrement dit, quand une personne s'adresse à une autre qu'elle « tutoie » avec ***HI***, elle ajoute au verbe de la phrase qu'elle prononce une marque correspondant au sexe de son interlocuteur ou interlocutrice : ***-k*** si c'est un être masculin, et ***–n*** si c'est un être féminin.

3.1.1 Les marqueurs de l'identité sexuelle et le contexte grammatical

Les deux marques ***-k*** et ***–n*** apparaissent de façon symétrique non seulement dans les phrases où le pronom ***HI*** est sujet actif (ou ergatif) du verbe « avoir », c'est-à-dire dans les phrases à la deuxième personne, mais aussi dans toutes les phrases à la première et à la troisième personnes du singulier ou du pluriel, et quel que soit le verbe utilisé.

Seules les phrases à la deuxième personne où ***HI*** est sujet du verbe *IZAN* (être) échappent à ces marques, et unissent hommes et femmes (ou mâles et femelles) dans un « être », une essence commune : « *HI HIZ* » ou « TU ES ».

3.1.2 Rôle des formes allocutives dans les phrases à la 1ère et 3ème personne

Ces formes dont le basque présente un "jeu complet", selon la formule de René Lafon[xlvi], permettent au locuteur de "*représenter la personne de son interlocuteur alors que celui-ci ne participe au procès ni comme sujet ou patient, ni comme agent, ni comme objet de référence.*"

Prenons un exemple de phrase à la troisième personne : « Ceci est la table. »

Adressée à une femme, elle se traduit ainsi :

Hori mahaina ***du<u>n.</u>*** (autrement dit : « ceci est la table, ô toi femme ! »)

-n, marque du féminin a été ajoutée à *–du*, forme verbale.

Le processus est identique pour un homme : le titre de reconnaissance de sa masculinité (***–k***) sera lui aussi accolé au verbe :

Hori mahaina ***du<u>k</u>*** **(**autrement dit : **«** ceci est la table, ô toi homme ! »).

L'on voit que ce procédé allocutif vise à invoquer l'autre dans le discours pour marquer sa qualité mâle ou femelle.

Comme le soulignait Etcheberri de Sare au XVIIIe siècle, ces formes (dites ***« toka-noka »*** en basque) sont traduisibles à la façon du vocatif latin et assimilables à des titres.

3.1.3 Systématisation du processus de marquage symétrique

La conjugaison des auxiliaires « avoir » et « être » (comme celle des autres verbes) révèle, au présent comme au futur ou au passé, le caractère systématisé du processus d'attribution de l'identité sexuelle.

La voici, au présent de *IZAN* «être », en dialecte souletin :

<u>IZAN (</u>être)

Ni nü**k** (« je suis », ô toi homme) / Ni nü**n** (« je suis », ô toi femme)

Hi hiz (« tu es », forme commune au masc. et au fém.)

Hura dü**k** (il/elle est, ô toi homme) / hura dü**n** (il/elle est, ô toi femme)

Gü gütü**k** (nous sommes, ô toi homme)/ Gü gütü**n** (nous sommes, ô toi femme)

Ziek zide (vous êtres)

Haiek dütü**k** (ils/elles sont, ô toi homme)/ Haiek dütü**n** (ils/elles sont, ô toi femme)

Le mécanisme est le même pour l'auxiliaire « avoir » (*uken*) (dont la personne-sujet *NI*, *HI*, etc., porte la marque ergative –k) : les marqueurs sexuels se fixent à son radical (*di* ou *dü*).

UKEN (avoir)

Nik di**(k)**at / Nik di**ñ**at

Hik dü**k**/ Hik dü**n**

Hurak di**k**/ Hurak di**n**

Gük di(**k**)agü / Gük di**ñ**agü

Züek düzüe

Haiek di(**k**)e/ Haiek di**ñ**e [xlvii]

3.1.4 Intentionnalité du processus de marquage symétrique

Bien que systématisée, la distribution des marques du « ***toka-noka*** » connaît des restrictions révélatrices d'une intentionnalité.

On observe, en effet, que dans certains cas syntaxiques (phrases interrogatives, exclamatives, subordonnées), avec certains modes (subjonctif, impératif), ou quand l'irréel est postulé (propositions hypothétiques), d'une manière générale lorsque l'assertion est remise en cause, les formes allocutives sont bloquées[xlviii], comme si leur portée était soumise à conditions.

La finalité de ces formes étant de certifier les identités sexuées[xlix], tout ce qui amoindrit leur assertion est écarté.

On se trouve devant une démarche linguistique délibérée visant à fonder les genres dans l'égalité par une mutualisation des titres du masculin et du féminin..

3.2 Appropriation collective de la Loi de prohibition de l'inceste et cohérence systémique

Le processus du « ***toka-noka »*** permet de démêler les sexes d'une façon parfaitement symétrique, prouvant ainsi l'appropriation collective de la loi symbolique.

Il s'agit donc d'une construction des identités sexuelles par le discours sans qu'un genre domine sur l'autre. Hommes et femmes sont rendus « coseigneurs » par la langue. D'elle procède la dialectique égalitaire étendue à tout le social.

Il n'y a pas d'équivalent du « ***toka-noka*** » dans les autres langues connues et étudiées[l] , pas plus qu'il n'y a d'équivalent de la « coseigneurie des maîtres jeunes et vieux» dans les systèmes juridiques occidentaux. La convergence des deux faits en Pays Basque –et uniquement là– est hautement significative et plaide pour l'existence d'une cohérence systémique, laquelle est corroborée par l'existence de titres pour chacun à l'intérieur de la maison.

3.3 Logique du titre

Que ce soit dans la maison basque ou béarnaise et haut-pyrénéenne, chacun est désigné par un titre lié à son statut de naissance. [En basque : e*txeko prima*/ e*txeko primu* (« fille aînée » ou «fils aîné » de maison), e*txeko alhaba*/ e*txeko seme* (« fille cadette » ou « fils cadet » de maison)].

Ces titres (complétant les titres basiques de l'identité sexuelle en langue basque), s'échangeaient au mariage contre ceux de « maîtresse » et « maître de maison », (e*txeko andere/ etxeko jaun)*. Cette procédure constituait le levier du système socio-politique basco-pyrénéen.

3.4 Différence entre monde basque et monde béarnais ou haut-pyrénéen

Ils ont la même origine, mais au cours des temps, une divergence s'est produite, car les formes dialogiques du ***toka-noka*** qui permettaient de soutenir la coseigneurie des hommes et des femmes dans l'univers sociolinguistique euskarien, n'ont plus été en vigueur en Béarn ni dans les Pyrénées centrales du fait du passage à la langue romane [li].

Or, sans cet ancrage discursif différenciateur, et le social risquant de s'écraser au même, un mécanisme de différenciation s'est mis à jouer entre les générations.

Le grand-père (ou le père) est devenu garant de l'autorité, et seul a compté le rang de naissance avec tout ce qu'il implique de basculement dans une hiérarchie verticale. Il n'y a pas eu de discrimination sexuelle, mais l'on a glissé dans une distribution sacrificielle où les cadets étaient ravalés au rang d'« esclaves » et « stériles » (cf. 2.2.3.) ou de « gendres sans gloire ». Ce seront les cadets garçons qui seront stigmatisés. L'on peut dire qu'ils seront ravalés à un féminin désormais déprécié et l'aînesse intégrale survivra grâce à une identification des filles aînées au pouvoir masculin. Ceux qui se marieront avec elles s'apparenteront à « ceux qui font la mariée » dans le monde kabyle[lii].

3.5. Destin du « *toka-noka* »

Pour en revenir à ces formes masculines et féminines basques qui « calquent» en quelque sorte le corps, notons que depuis trois siècles, elles font l'objet d'une véritable guerre. Elles furent combattues par certains prêtres-grammairiens au cours des XVIIIe-XIXe siècles[liii]. Aujourd'hui les formes de ***toka/noka*** subissent le poids d'un préjugé généralisé, tant et si bien qu'elles sont –et surtout, l'on s'en douterait, la forme féminine– très dangereusement menacées dans la pratique linguistique. Le vieux pronom ***HI,*** commun à toutes les provinces du Pays Basque, s'est en effet vu concurrencer dès le Moyen-Age, puis supplanter depuis le XIXe s. par ***ZU***, pronom de deuxième personne singulier issu d'un pluriel d'origine, par lequel on prétend exprimer la politesse en effaçant la marque du sexe. Taxé de vulgarité et victime d'une véritable épuration linguistique, le pronom ***HI*** est très mal en point dans nombre d'endroits du Pays Basque, et avec lui le modèle symbolique qu'il soutenait.

Ses vicissitudes ont accompagné le grignotement du monde égalitaire et l'empire grandissant du masculin dans la société basque.

CONCLUSION

Il est absurde de juger la société basque à l'aune de l'égalitarisme massifiant des sociétés occidentales modernes. Ces dernières isolent l'individu tandis que la société agropastorale basque distinguait les couples et s'arrimait collectivement à la loi de prohibition de l'inceste, indiquant ainsi que le rôle procréateur du père était reconnu. Contrairement aux sociétés patriarcales, ce rôle a pu être signifié dans les institutions sans que les hommes dominent.

Le fossé entre égalitarisme basque et égalitarisme contemporain tient au fait que la société basque marquait la différence des sexes, alors que les sociétés modernes les uniformisent.

Dans cette société très ancienne, la construction des identités sexuelles se faisait par le discours, grâce à une spécifité de la langue basque permettant de distinguer principes mâle et femelle tout en les mettant à égalité.

L'égalité, sans confusion des sexes, était étendue aux générations par le biais de la « coseigneurie » dont on retrouve la substance entière dans tout le monde euskarien. Elle s'appliquait aussi aux maisons, dans les assemblées populaires. Pour que le social établi à partir d'une telle option politique puisse prendre son essor, une règle était appliquée : celle du départ des cadet(te)s. Ce principe d'exogamie était la condition pour qu'ils accèdent à une égalité avec les aîné(e)s, la règle étant qu'ils se marient avec eux. Si dans les faits tous n'accédaient pas au statut de coseigneurs, rien dans les principes ne l'interdisait.

Loin de tout déterminisme de naissance, l'aînesse était un titre : un(e) cadet(te), ou même un étranger à la maison, pouvait être fait héritier(e)[liv].

Le système était conçu pour la sauvegarde des maisons instituant les lignées. Les « aîné(e)s » tissaient « le cordon ombilical » des maisons, les « cadet(te)s » devaient le couper pour le reprendre ailleurs.

Une logique de don mutuel, généralisée de la langue (« euskara emaitea ») au social, prévalait.

La préoccupation était de limiter les appétits de jouissance pour que le plus grand nombre vive. C'est encore la philosophie de beaucoup de paysans en Iparralde.

Les caractéristiques discursives de l'euskara, avec ses formes masculines et féminines si originales, nous plongent dans une histoire sociolinguistique extrêmement ancienne et nous renseignent sur des temps immémoriaux où hommes et femmes inventèrent un contrat social inédit.

La gylanie euskarienne dont le soutien était la langue proposait en effet une idée très originale de l'autre, portant la trace de l'altérité introduite par le sexe.

La source du modèle symbolique euskarien, absolument identique dans toutes les provinces, se trouvait certainement dans le primat de la mère qui caractérisait les vieilles croyances basques et les rituels des bergers[lv], jusqu'au XXe siècle inclus. Il expliquait que, dans cette société, les femmes n'aient pas été ravalées à des mineures, même si leur statut s'est détérioré avec le temps[lvi].

LOGIQUE DU LIEN SOCIAL DANS LA SOCIETE TRADITIONNELLE BASQUE

GENESE SOCIALE (ou instauration de la LOI SYMBOLIQUE) PERFORMATIF "*TOKA/NOKA*"	
DIALECTIQUE SOCIALE	**DIALECTIQUE POLITIQUE**
I-EXOGAMIE (ou application de la LOI symbolique) : Opposition **"Rester"** (héritiers/héritières)/ **"Partir"** (cadets /cadettes). =Egalité des sexes **2-SYSTEME D'ALLIANCE**	**I-NOBLESSE DES SEXES** **Titres de mâles et femelles** : masculin –**k /f**éminin –**n** Décernement symétrique=Pas de dominance de genre 2**- RANG DE NAISSANCE**

Deux occurrences : -***Prima*** (Fille aînée) ***+ Etxeko seme*** (Fils cadet) ou -***Primu*** (Fils aîné) ***+ Etxeko alhaba*** (Fille cadette). **3-SYSTEME DE PARENTE** -Base de la **parenté** : la fratrie/ « sororie » **Ahizpa* (soeur de soeur) / *Arreba* (soeur de frère) / *Neba* (frère de soeur) / *Anaia* (frère de frère). -**Parenté** à deux degrés *germanité des parents des diverses générations *germanité des enfants des diverses générations (jeunes ou adultes célibataires). **4- DEVELOPPEMENT SOCIAL** -Dans la **synchronie** : don des cadets et cadettes fondant la ronde des maisons. -Dans la **diachronie** : choix de la primogéniture intégrale (fille ou garçon) pour créer les lignées.	**Deux catégories de titres** : **Etxeko* p*rima/ Etxeko primu* (Fille aînée de maison / Fils aîné de maison) **Etxeko alhaba/ Etxeko seme* (Fille cadette de maison / Fils cadet de maison). **3- NOBLESSE DES GENITEURS** **- *Etxeko andere* / *Etxeko Jaun*** (Dame de maison/ Sieur de maison) **-**Titres de **"Coseigneurs"** pour les géniteurs des diverses générations vivant sous le même toit. **4-NOBLESSE DES MAISONS** - Dans la **synchronie,** coseigneurie de toutes grâce à une **VOIX** pour chacune dans les assemblées populaires. -Dans la **diachronie** : un **NOM** (vecteur de noblesse pour tous) pour chaque maison.

Bibliografia

I. Antropologia/Etnologia/Zoziologia/Historia

Azpiazu, J.-A. (1995): *Mujeres vascas, sumisión y poder*, Donostia, R&B.

Bourdieu, P. (1972): « Les Stratégies matrimoniales dans le système de la reproduction », A*nnales*, Economies, Sociétés, Civilisation, **4-5**, 1105-1127.

_____, (1972): *Esquisse d'une théorie de la pratique*, Librairie Droz, Genève/ Paris.

_____, (2002): *Le Bal des célibataires*, Paris, Seuil.

Caro-Baroja, J. (1977): *Los Pueblos del Norte,* Donostia, Txertoa.

_____, (1974): *De la vida vasca (Vera de Bidasoa*), Donostia, Txertoa.

Dendaletche, Cl. (1975): *Montagne & Civilisations basques*, Paris, Denoël.

Godelier, M. (2004): *Métamorphoses de la parenté*, Paris, Fayard.

Héritier, F. (1996): *Masculin / Féminin*, Paris, Odile Jacob.

Lauburu (1980): *Etxea ou la maison basque*, 2e ed. , St-Jean-de-Luz.

Le Play, F. (1994): *Les Mélouga, une famille pyrénéenne au XIXe siècle*, textes réunis par Alain Chenu, Paris, Nathan.

_____,(1855): *Les Ouvriers européens*, T4, Tours, Alfred Mame & Fils.

Levi-Strauss, Cl. (1949): *Les Structures élémentaires de la parenté*, Paris, Mouton.

_____, (1958): *Anthropologie structurale*, Paris, Librairie Plon.

Oliveri Korta, O. (2001): *Mujer y herencia en el estamento hidalgo guipuzcoano durante el Antiguo Régimen*, Donostia, Gipuzkoako Foru Alderdia.

Orpustan, J.-B. (1986): *Nom et statut de la maison basque au Moyen-Age*, Th. d'Etat, Bordeaux III, 3.

_____, (1996): *Précis d'histoire littéraire basque*, Baigorri, Izpegi.

Otazu de Riana, A. (1973): *El 'igualitarismo' vasco: mito o realidad?*, Donostia, Txertoa.

Ott, S. (1993): *Le Cercle des montagnes*, Paris, CTHS.

Antropolinguistika

Lagarde, A.-M. (1995): *Allocutivité et pratiques sociales en Pays Basque*, Mémoire de DEA, U.P.P.A, Faculté Pluridisplinaire de Bayonne, Etudes Basques. (Non publié).

_____, (2000): *L'Univers psychique des Basques : une instauration de la symétrie des sexes* (Expression sociale et linguistique), Thèse de Doctorat de l'U.P.P.A, Département d'Etudes Basques. Diffusion, Presses Universitaires du Septentrion.

_____, (2001): « Euskal Jendarte tradizionalaren izaera », in, *La mujer en Euskal Herria*, Basandere, Donostia, 105-127.

_____, (2003): *Les Basques, société traditionnelle et symétrie des sexes*, Paris, L'Harmattan.

_____, (2006): Loi de prohibition et statut traditionnel de la femme basque », *Bulletin du Musée Basque*, **H-S**, 37-78.

II. Linguistika, Gramatika

Alberdi Larrizgoitia, X. (1994): *Euskararen tratamenduak: erabilera*, Doktoregoko tesia, Euskal Herriko Unibertsitatea, Gasteiz / Victoria.

_____, (1969): *ASJU*, **III**, "Añibarro Gramática vascongada", 3-170.

_____, (1986): "Euskarazko tratamenduen ikuspegia: I. Historia apur bat", *ASJU*, **XX-1**, 161-162.

_____, (1986):"Alokutibotasuna eta tratamenduak euskaraz...", *ASJU*, **XX**-2**,** b, 419-436.

_____, (1993): "Hika tratamenduaren balore sozio-afektiboak", *FLV*, ano XXV **64**, 425-440.

Azkue, J.-M. (1905): *Diccionario vasco-español-frances*, HI artikulua, 1993, Bilbo, Euskaltzaindia.

Lafon, R. (1957): "Remarques sur l'emploi du masculin et du féminin en basque", *Via Domitia*, **4**, 1-10.

_____, (1961): « Place de la deuxième personne du singulier dans la conjugaison basque », *BSL*, **LVI-**1, 1, 139-162.

_____, (1980): *Le Système du verbe basque au XVIe siècle*, St-Sébastien-Bayonne, Elkar.

Luchaire, A. (1877): *Les Origines linguistiques de l'Aquitaine*, Pau, Véronèse.

Orpustan, J.-B. (1999): *La Langue basque au Moyen Age* (IXe-XVe siècles), Izpegi, Baigorri.

Rebuschi G. (1984): *Structure de l'énoncé en basque*, Paris, Selaf.

III. Ikerketa juridikoak/ Foroak / Testu zaharrak

Bachofen, J.J, Itzulpena eta sarrera Barilier, E (1996): *Le Droit maternel, Recherche sur la Gynécocratie de l'Antiquité dans sa nature religieuse et juridique*, Lausanne, L'Age d'Homme.

Dupuis, J.-P. (1739), *Minutes notariales* III E 1280, vues 110-124, arch-bay@cg 64.fr.

Cordier, E. (1869): « De l'organisation de la famille chez les Basques », Toulouse, *Bulletin de la Société Ramond*, 89-109.

_____, (1869): « Le Droit de famille aux Pyrénées », *Bulletin trimestriel de la Société Ramond*, Toulouse, 50-74.

Galindez, J. de (1948): « Valor de los Fueros Vascos considerados según las circunstancias históricas que les dieron origen », in, *VIIe Congrès d'Etudes Basques, Biarritz, 2003*, Donostia, Eusko Ikaskuntza: 623-638.

Goyhenetche, J. (1985): *Fors et Coutumes de Basse-Navarre*, Donostia/Baiona, Elkar.

Grosclaude, M. (1993): *La Coutume de Soule*, Baigorri, éd. Izpegi.

Lafourcade, M. (1980): "Dans l'Ancien-Régime: l'Etxe, axe du système juridique basque d'après la Coutume du Pays de Labourd", *Etxea*, St-Jean-de-Luz, Lauburu, 2e éd., 41-59.

_____, (1989): *Mariages en Labourd sous l'Ancien-Régime*, Bilbao, Service Editorial de l'Université du Pays Basque.

_____, (1994): DEAko Euskal Zuzenbideko kurtsoa: Euskal Ikasketak, UPPA, Baionako Fakultatea.

_____, (2007): « La Résistance des Basques à la pénétration du Droit romain. L'exemple du Pays Basque de France », *RIEV*, **52**-1, 81-94.

Morère, M. (1967) :«Quelques aspects de la condition des femmes dans les fors pyrénéens », *Bulletin de la Société des Sciences Lettres et Arts de Pau,* **167**, 77-86.

Poumarède, J. (1972): *Les Successions dans le Sud-Ouest au Moyen-Age,* Paris, PUF.

IV. Mitologia, Erlijioen Historia

Barandiaran, J.M. de (urtea ?) *Mythologie basque*, Toulouse, Annales pyrénéennes.

_____, (1993): *Dictionnaire illustré de mythologie basque*, Itzulpena eta notak Duvert M., Donostia/ Baiona, Elkar.

Gimbutas, M. (1996): *El Lenguaje de la diosa*, Madrid, Dove.

Gratacos, I. (1987): *Fées et gestes*, Femmes pyrénéennes…, Toulouse, Privat.

Hartsuaga, J.-I. (1987): *Euskal mitologi konparatua*, Donostia, Kriselu.

James, E.O. (1989): *Le Culte de la déesse-mère dans l'histoire des religions*, Paris, Le Mail.

Peillen, Tx. (1987): « *Mythologies pyrénéennes* », Le Colloque comparatiste, UPPA (Section d'Etudes Basques), Pau, 15-16 mai.

Ortiz-Oses, A. (1988): *El Matriarcalismo vasco*, Bilbo, Universidad de Deusto.

[i]'Etxe tronkala' edo 'familia tronkala' Frédéric Le Play-k, XIX. mendeko jendarte zientzien sortzaileetarikoa, aipatzen duen familia eredua. Berak bereizi egiten ditu 'familia patriarkarra' (seme-alaba guztiak ezkondu eta aitaren etxean geratzen dira, aitaren autoritatearen menpean) eta 'familia ezegonkorra' (seme-alabek gurasoen etxetik alde egiten dute, euren kabuz bizitzeko gai direnean, eta guraso helduak bakarrik utzita). 'Familia tronkal' izena 1857n agertzen da lehenengoz Hautes-Pyrénées-en, Cauterets-eko antzinako familia, Mélouga, aztertu zuenean. Giltza izango da bere lanean. Le Play-k parekatuko du Mélouga euskal etxearekin, bere ustez, 'familia tronkal'aren eredurik argiena (Le Play, 1855: 327). 'Familia-tronkal'ean, "ezkonduta dagoen seme-alabetariko baten bat geratzen da gurasoekin bizitzen, antzinako ohiturei jarraituz. Gainerako seme-alabak etxetik at biziko dira edo gurasoen etxean geldituko dira ezkondu gabe"[i], (Le Play, 1994: 9). Mélouga etxeak seme edo alaba nagusiaren ohiturari jarraitzen dio: alaba zaharrena, Savina, etxeko premua da, eta bertan harmonia eta prosperitatea izango da nagusi, ahizpa batek berari dagokion ondarearen zatia eskatuko dion arte. Etxea hondatuta geratuko da.

[ii] Nire doktorego tesian garatutako lana (2000).

[iii] LAFOURCADE (M.), Cours de Droit basque (DEA), Section d'Etudes Basques, Faculté de Bayonne, 1994.

[iv] Du bas latin « forum » désignant d'abord le lieu où l'on rendait la justice, puis la coutume qui servait de référence à l'exercice de la justice, donc en fin de compte la loi elle-même.

[v] POUMAREDE (J.), *Les Coutumes successorales dans les Pyrénées au Moyen-Age*, Pau, Imprimeries de Navarre, 1974, 34p.

[vi]LAFOURCADE, *op.cit.*

[vii] «(…) *il est rare de rencontrer (…) une législation complète, originale, isolée, comme l'est celle des Basques dans le monde occidental. Cette législation diffère essentiellement de celles qui les avoisinent et l'ont avoisinée[….] ; elle tranche avec la loi romaine du midi de la France, avec la loi wisigothique de l'Espagne, avec le droit féodal de l'Europe entière* ». in, CORDIER (E.), 1869, *De l'organisation de la famille chez les Basques*, Toulouse, Bulletin de la Société Ramond, pp. 50-74.

[viii] GROSCLAUDE ((M.), *La Coutume de Soule*, Baigorri, éd. Izpegi, 1993, p.101.

[ix] LAFOURCADE (M.), *Mariages, op.cit*., pp. 57-60 et 140-143.

[x]GOYHENETXE (J.), *For et coutumes de Basse-Navarre*, *op.cit*., p. 203.

[xi]GROSCLAUDE , *La Coutume de Soule*, *op.cit.*, p. 90.

[xii] *Les Mélouga*, *op.cit*., Postface, p.227.

[xiii] L'assemblée des habitants, obligeait sous peine d'amende, de porter uniquement le nom de la maison habitée : *in*, ORPUSTAN (J.-B.), *Nom et statut de la maison basque au Moyen-Age*, Thèse d'Etat, Bordeaux III, 1986, p.3.

[xiv] En Gipuzkoa, il n'y a pas eu de transcription de la coutume.

[xv] OLIVERI KORTA (O.), *Mujer y herencia en el estamento hidalgo guipuzcoano durante el Antiguo Régimen*, Donostia-San Sebastian, Gipuzkoako Foru Alderdia, 2001, p. 174.

[xvi] OLIVERI KORTA (O.), *op. cit*., p.199.

[xvii] AZPIAZU (J.-A.), *Mujeres vascas, sumicion y poder*, Saint-Sébastien, R&B, 1995, pp. 45-46.

[xviii] On peut considérer que la revendication de « noblesse universelle » en sera plus tard le prolongement logique .

[xix] LAFOURCADE (M.), *Etxea*, *op.cit*. p.55.

[xx]MORERE (M.), « Quelques aspects de la condition des femmes dans les fors pyrénéens », *Bulletin de la Société des Sciences Lettres et Arts de Pau,* 167, p. 86.

[xxi]LAGARDE (A.M.), "Loi de prohibition et statut traditionnel de la femme basque », *Bulletin du Musée Basque*, Hors série, 2006, pp. 55-56.

[xxii] OTT(S.), *Le cercle des montagnes*, 1993, Paris, CTHS, 1993, pp. 229-230.

[xxiii]Celles-ci furent supprimées par la France après la Révolution et par l'Espagne après les guerres carlistes.

[xxiv] GRATACOS (I), *Fées et gestes*, Femmes pyrénéennes…, Toulouse, Privat, 1987, 247 p.

[xxv] Ce sont les coutumes les plus anciennes qui sont le plus favorables aux femmes, *La situation de la femme dans le Pays Basque et à Bayonne avant la Révolution*, Bayonne, 1918, p. 11.

[xxvi]Les nombreux procès intentés en Gipuzkoa par des cadets contre leurs parents prouvent amplement que l'autorité du père était très relative !(Pour ces procès, voir OLIVERI KORTA (O .), Mujeres…, *op. cit*.).

[xxvii]On pourra en juger à travers ce témoignage de Marie-Josée CAPDEVIELLE (Liginaga-Laguinge) : la maison natale de son père, « Jantzena », à Tardets, vit se succéder nombre d'héritières à travers le temps (la légende voulait qu'il y en eût vingt-huit !), mais la dernière, Jeanne (née vers 1910), renonça à son héritage au profit de son frère cadet d'un an, pour se marier avec un héritier dans un autre village. Le grand-père de la maison « Jantzena », Edouard Lhande (1848-1943), bien qu'il eût quatre petits-fils, en avait été fort contrarié : il considérait que la coutume d'aînesse avait été rompue et craignait que cela porte malheur à la maison.

[xxviii] LAGARDE (A-M), *Les Basques, société traditionnelle et symétrie des sexes*, Paris, L'Harmattan, 2003, p. 164, note 263.

[xxix] GOYHENETCHE, *For,… op.cit*., p.251.

[xxx] AZPIAZU (J.-A.), *Mujeres vascas..., op. cit.*

[xxxi] Voir DUVERT, BARANDIARAN, *La mythologie basque*, *op.cit*. AZPIAZU, *Mujeres, op.cit.*, CARO BAROJA (J.), *De la vida vasca (Vera de Bidasoa*), San Sebastian, Txertoa, 1974, p.275., etc.
[xxxii] ORPUSTAN (J.B.), *Précis d'histoire littéraire basque*, St-Etienne de Baigorry, Izpegi, 1996, 298 p.
[xxxiii] Comme le montre, par exemple, le procès – consigné par le notaire Jean-Pierre Dupuis d'Aussurucq en 1739 (in, Minutes notariales III E 1280, vues 110-124, arch-bay@cg 64.fr.) – que Marguerite de Bustanoby, souletine, intenta entre 1720 et 1730 à ses oncles –deux d'entre eux étaient curés– qui avaient spolié sa mère de la propriété dont elle était l'« héritière statutaire ». Marguerite réussit à avoir gain de cause en prouvant grâce à la Coutume de Soule rédigée au XVIe siècle que la maison de sa mère était recensée à cette époque lointaine comme maison « pastère » (de pasteurs) obéissant à la loi d'aînesse intégrale !
[xxxiv] DENDALETCHE (CL.), *Montagne & Civilisations basques*, Paris, Denoël, 1975, p.95.
[xxxv] OTT (S.), *op.cit.*, pp. 205-225.
[xxxvi] Droit de racheter la maison familiale si elle avait été vendue, et au prix où elle avait été vendue, jusqu'à quarante ans après en Soule et quatre-vingt-dix-neuf-ans en Labourd.
[xxxvii] La nature étant ce qu'elle est, les contingences de la vie ce qu'elles sont, et le désir humain divers, tous n'étaient pas retenus, bien sûr…
[xxxviii] Dans cette logique, on peut comprendre que la vente de la maison représentait une destitution politique. C'est pourquoi était institué le retrait lignager.
[xxxix] Analyse de la parenté chrétienne : in, GODELIER (M.), *Métamorphoses de la parenté*, Paris, Fayard, 2004, p.354.
[xl] LAGARDE, "Loi de prohibition …», *Bulletin du Musée Basque, op.cit*. pp. 55-56.
[xli] « Une seule chair ». « principe (qui) définit et condamne comme incestueuse toute union sexuelle, et à fortiori tout mariage, qui fait se conjoindre deux êtres identiques ou trop semblables entre eux, du fait qu'ils partagent la même chair ».
[xlii] GODELIER, *op.cit*., p. 355.
[xliii] CARO BAROJA (J.), 1997, *Los Pueblos del Norte*, St-Sébastien, Txertoa, pp. 201-202.
[xliv] Sur l'ancienneté de ce pronom, voir AZKUE J.-M., *Diccionario vasco-español-frances*, art HI., Bilbo/Bilbao, Euskaltzaindia, 1219 p.
[xlv] LAGARDE (A.-M.), *Allocutivité et pratiques sociales en Pays Basque*, Mémoire de DEA, U.P.P.A, Faculté pluridisciplinaire de Bayonne, Etudes Basques, 1995, 148 p. Non édité.
[xlvi] LAFON (R.), 1980, *Le Système du verbe basque au XVIe siècle*, St-Sébastien-Bayonne, Elkar, p. 407.
[xlvii]Précision phonétique : entre *-a* et *-i* le marqueur *-k* du masculin peut chuter dans la prononciation et le –n du féminin se transformer en *–ñ* , mais l'opposition entre formes masculine et féminine demeure la même.
[xlviii] REBUSCHI (G.), *Structure de l'énoncé en basque*, Paris, Selaf, 1984, pp.549-566.
[xlix] LAGARDE, *Les Basques …, op.cit.,* pp. 259-278.
[l] ALBERDI LARIZGOITIA (A.), 1994, *Euskararen tratamenduak : erabilera* (Les traitements en basque : la pratique], Thèse de doctorat, Euskal Herriko Unibertsitatea, Gazteiz/ Victoria, 814 p.
[li]Pour ce passage, voir : ORPUSTAN (J.-B.), *La Langue basque au Moyen-Age* (IXe-XVe siècles), Izpegi, St-Etienne de Baigorry, 1999, 356 p. et LUCHAIRE (A.), *Les Origines linguistiques de l'Aquitaine*, Pau, Véronèse, 1877, 77 p.
[lii] BOURDIEU (P.), *Esquisse d'une théorie de la pratique*, Librairie Droz, Genève/ Paris, 1972, p. 107.
[liii] AÑIBARRO (début du XIXe s.), dans sa « Gramática vascongada » tient ces propos édifiants : « *Il n'est pas nécessaire d'étudier les conjugaisons du traitement bas, familier et moins poli de HI […] Le langage politique, religieux et sacré requiert une autre délicatesse, une autre culture de style ; et il ne faut pas utiliser en chaire ces modes bas qui s'utilisent par familiarité et humilité de classe inférieure [….]. On pourra les utiliser seulement occasionnellement comme quand on s'adresse au démon…* », in : ALBERDI LARIZGOITIA (X.), Euskarazko tratamenduen ikuspegia : I. Historia apur bat (Point de vue sur le traitement en basque, I. Histoire succincte], *ASJU*, xx-1, 1986, pp. 161-162.
[liv] En Soule cela se dit : « primütü » : rendre quelqu'un premier.
58-BARANDIARAN (J.M. de), *Mythologie basque*, Toulouse, Annales pyrénéennes, (pas de date d'éd.), 120 p.
-DUVERT (M.), (traduit de l'espagnol et annoté par), BARANDIARAN (J.M. de), *Dictionnaire illustré de mythologie basque*, Donostia/ Baiona, Elkar, 1993, 372 p.
-GIMBUTAS (M.), *El lenguaje de la diosa*, Madrid, Dove,1996, 388 p.
-GRATACOS (I.), *Fées et gestes*, …, Toulouse, Privat, 1987, 247 p.
-HARTSUAGA (J.-I.), *Euskal mitologi konparatua* (Mythologie basque comparée), St Sébastien, Kriselu, 1987, 175 p.
-LAGARDE (A-M), *Les Basques, op.cit.*, pp. 181-213.
-ORTIZ-OSES (A.), *El Matriarcalismo vasco*, Bilbo, Universidad de Deusto, 1988, 134 p.
-PEILLEN (Tx.), « *Mythologies pyrénéennes* », Le Colloque comparatiste, UPPA (Section d'Etudes Basques), Pau, 15-16 mai 1987, 117 p.
[lvi]Mais l'importance des filles héritières (qu'elles aient des frères un peu plus jeunes ou pas) était encore attestée en Soule dans la première partie du XXe siècle : à l'occasion des mariages elles avaient, dès l'enfance, des places d'honneur, notamment à table. L'information m'a été donnée par Madeleine Carriquiry, héritière de la maison Goihenetxea (Laguinge) qui avait connu cet honneur à l'âge de 5 ans et se souvenait en avoir eu beaucoup de fierté !