

**Désordre public et ordre social**  
**Les transformations du charivari en Labourd intérieur (XIX-XXe s.)**

**Version 1 mars 2010**

Xabier Itçaina  
 CNRS-SPIRIT, Sciences Po Bordeaux, Université de Bordeaux  
[x.itcaina@sciencespobordeaux.fr](mailto:x.itcaina@sciencespobordeaux.fr)

Loin<sup>1</sup> d'être réservée aux seuls folkloristes, l'étude des traditions populaires en général, et du charivari en particulier, a depuis longtemps, retenu l'attention croisée des historiens, anthropologues et sociologues. Le charivari basque se singularise moins par ses motivations que par la complexité, la longévité et les mutations de certaines de ses expressions. Si la cause première de charivari reste le remariage d'un veuf ou d'une veuve, un éventail plus varié peut également provoquer la mobilisation de la jeunesse. Dans le territoire qui sera considéré ici, le Labourd intérieur, les charivaris à sujets classiques ne s'éteignent que dans les années 1950, avec quelques réminiscences plus tardives. Les parades charivariques diurnes quant à elles, se maintiennent jusqu'au XXIe siècle, mais en substituant aux sujets classiques des sujets fictifs dans un premier temps, plus « formellement » politiques ensuite.

La recherche exposée ici entend combler deux lacunes dans l'étude de ces pratiques en terrain basque. D'un point de vue géographique, le territoire du Labourd intérieur a été peu considéré par des travaux portant généralement sur les territoires, en particulier la Basse-Navarre méridionale, où la tradition a perduré de façon plus vigoureuse. Or, le devenir de la tradition en Labourd intérieur est riche en enseignements pour qui entend se pencher sur la fabrique de la tradition dans une zone intermédiaire entre l'intérieur du pays et la côté urbanisée. Par ailleurs, les recherches sur les charivaris basques ont été surtout effectuées à partir d'approches ethnographiques ou littéraires. A quelques exceptions près, peu de travaux ont croisé une perspective ethnographique et une approche diachronique de sociologie historique qui permettrait de saisir à la fois les manifestations concrètes du rituel, mais aussi le profil des groupes sociaux qui le portent, la réponse sociale et judiciaire, l'irruption – ou pas - de la dimension politique enfin. Ce texte s'emploie ainsi à transposer en terrain basque les enseignements des recherches de référence sur le charivari gascon (Desplat, 1982) (Fabre et Traimond, 1981) et, plus généralement, des travaux déjà anciens sur le charivari inspirés par l'histoire des mentalités et l'anthropologie (Le Goff et Schmitt, 1981) (Weber, 1984), l'histoire des répertoires d'action protestataires (Tilly, 1980).

L'enquête croise diverses sources : sources judiciaires du XIXe et XXe siècles, récits d'observateurs, témoignages oraux. Au final, ce sont plus de 120 charivaris nocturnes et 72 parades charivariques diurnes et « courses à l'âne » qui ont pu être répertoriés du début du XIXe s. jusqu'en 2009, et ce sur trois cantons du Labourd intérieur : Ustaritz, Espelette et Hasparren. Nul doute que leur nombre fût largement supérieur. Ce corpus reste cependant suffisamment consistant pour autoriser une analyse diachronique de la place du politique dans ces pratiques coutumières. Le charivari peut être considéré comme l'un des lieux où la politique informelle est à l'œuvre, au sens des formes, pratiques et expressions politiques qui,

---

<sup>1</sup> Ce texte a été présenté une première fois au colloque *La politique informelle en France et en Europe (XIXe-XXIe siècle)*, Lorient, 16-17 décembre 2009. Je remercie les organisateurs et le discutant Gilles Pécourt pour leurs suggestions. Deux conférences publiques à Ustaritz le 5 février 2010 et à Bonloc le 12 février 2010 m'ont permis de rectifier et de compléter certains points.

« faute de bénéficier d'une reconnaissance et d'une légitimité de la part des prescripteurs et des agents du champ politique, sont 'rejetées' en dehors de ce champ quand bien même elles participent, pleinement ou accessoirement, à sa constitution »<sup>2</sup>. Le politique n'a cependant acquis une dimension centrale que récemment. Paradoxalement, cette nouvelle centralité a été rendue possible du fait même de l'affaiblissement de la coutume dans sa forme et sa violence originelles. Plus exactement, je propose de relire l'histoire du charivari labourdin comme la succession et la superposition partielle de trois dimensions du politique. Etudier les modalités et les causes de la *sanction par la coutume* revient à se pencher d'abord sur les mécanismes d'imposition des normes et de sanction de la déviance à l'échelle du village, le charivari en constituant l'une des manifestations symboliques à la fois violente et festive. On soulignera ici la rareté des charivaris à visée politique, au sens partisan du terme, même si ceux-ci se multiplient au tournant des XIXe et XXe siècles (§1). Une deuxième partie se penche sur *la sanction de la coutume*. Si intrusion du politique il y a ici, il s'agit de l'attitude des élites locales à l'égard du charivari. Le juge, le maire et le curé font, en l'espèce, montre d'attitudes à la fois proches et distinctes à l'égard de la « dissidence » au sens de Jean-François Soulet (2004) que constitue le charivari. Ces relectures croisées de la coutume génèrent de nouvelles formes de politisation, en particulier sous la IIIe République (§2). Les oppositions institutionnelles et, surtout, le changement social et la redéfinition des frontières entre espaces publics et privés feront définitivement taire les charivaris nocturnes aux lendemains de la Seconde guerre mondiale. Les parades diurnes, quant à elles, connaîtront une nouvelle jeunesse, mais au prix (ou grâce à) d'une modification radicale de leur motivation originelle. Le politique, de fait, effectue une intrusion forte dans ces nouvelles formes théâtralisées, au nom d'une mise en scène d'enjeux sociétaux collectifs et explicitement politiques, et non plus la sanction d'actes individuels jugés déviants (§3).

## 1. La sanction par la coutume

### *Formes*

Les charivaris ont pris en Pays Basque français plusieurs formes, variant suivant le degré de la sanction. Elles reproduisent en grande partie la distinction ternaire observée dans les pays gascons environnants (Fabre, Traimond, 1981) (Desplat, 1982), avec l'ajout d'une quatrième variante. Le charivari nocturne (*toberak*, *tutak* autour d'Espelette, *galarrotsak* dans la région d'Hasparren) consiste en un vacarme reproduit plusieurs soirs de suite devant la maison des victimes ou « sujets ». Le charivari sanctionne généralement, mais pas exclusivement, nous y reviendrons, le remariage d'un veuf ou d'une veuve. La course à l'âne (*asto lasterrak*, équivalent de l'*asouade* gasconne) consiste en une promenade dans le village de l'effigie de la victime : elle sanctionne généralement le mari battu par sa femme. La jonchée (*berdura*) est une étendue de fougère, de foin ou autre entre deux maisons. Elle vise essentiellement l'adultère. Enfin, le *tobera musttrak*, que G. Hérelle propose de traduire par « parade charivarique » (ou cavalcade) consiste en une fête diurne avec simulacre de procès théâtralisé, défilé et spectacle de danses, défis d'improvisations chantées<sup>3</sup>. Les *tobera musttrak* constituent généralement le recours ultime de la sanction envers la victime d'un charivari nocturne qui n'aurait pas trouvé d'arrangement avec la jeunesse. L'application de la sanction clôt la controverse, ce qui pousse certains auteurs (Frank, 1989) à voir dans le charivari *in fine* une

<sup>2</sup> Appel à communication du colloque *La politique informelle*, *op. cit.*

<sup>3</sup> On ne se réfère ici qu'aux parades charivariques propres au sud de la Basse-Navarre et au Labourd. Le pays de Mixe et la Soule ont connu un théâtre charivarique propre, appelé « farce charivarique » par Hérelle pour le distinguer des parades, ou *asto lasterrak* en basque. On ne confondra pas non plus les parades et les pastorales et les mascarades de carnaval, deux formes de théâtre spécifiquement souletines.

pratique rituelle de médiation et de réconciliation communautaire, où l'échange dialectique d'arguments par l'improvisation chantée (*bertsu*) joue un rôle central.

Ces pratiques ont été analysées dans le détail et dans leur interactions avec d'autres rituels calendaires par les travaux classiques de Georges Hérelle dans l'entre-deux-guerres (Hérelle, 1925), par l'ethnologue et historien de la danse Jean-Michel Guilcher (Guilcher, 1984), par l'ethnologue Thierry Truffaut enfin (Truffaut, 2006). Lorsque tel évènement défrayant la chronique locale suscite un charivari, la jeunesse de la commune se réunit et entame les préparatifs. Cette phase liminaire comprend encore, au XIX<sup>e</sup> siècle, la cérémonie du bâton. Tous les participants au charivari passent symboliquement sous un bâton tenu par deux jeunes, signifiant par là-même leur engagement à mener la procédure jusqu'à son terme, et à en assumer les effets. On retrouve là, désormais réduite aux jeux de la jeunesse, le souvenir d'un rituel propre aux élections des jurats de quartier sous l'Ancien Régime dans les paroisses labourdines<sup>4</sup>. Dans la très grande majorité des cas, c'est tout ou partie de la classe d'âge de la jeunesse masculine célibataire qui, à l'échelle du village ou du quartier<sup>5</sup>, prend la charge de l'organisation du charivari, à l'instar de l'ensemble du cycle festif de l'année (carnaval, Fête-Dieu, Saint-Jean et fêtes patronales). Plus rarement, des charivaris reposent sur une participation exclusivement féminine. Nous n'en avons recensé que deux, tous deux à Espelette, l'un en 1828, pour un grand charivari « déshonorant une famille » où les femmes défilent en chantant derrière un drapeau noir, l'autre 1863 pour un charivari plus classique à l'encontre d'une jeune fille du village. Plus rarement encore, comme à Ossès en 1900, les hommes mariés, et eux seuls, préparent une cavalcade pour ne pas être en reste eu égard à celle donnée par les célibataires l'année précédente.

Le charivari proprement dit est généralement précédé par une visite d'une délégation de la jeunesse à la victime potentielle. A ce stade, il est encore possible à la victime d'éviter la sanction en gratifiant la jeunesse d'une obole. A Cambo en décembre 1909, une riche veuve régale la jeunesse en offrant vin, danses publiques et partie de pelote en son honneur. Certains mariages religieux se célèbrent très tôt le matin ou dans une chapelle éloignée (notamment à Ainhoa), dans la plus grande discrétion pour éviter le charivari. Le refus de l'arrangement, en revanche, expose sa victime à l'ouverture de la procédure charivarique. C'est le cas en particulier des catégories sociales moins aisées, peu susceptibles de financer la jeunesse. En 1910, la veuve Larregain, ménagère à Hasparren au quartier Celhay, et sur le point de se remarier informe les gendarmes de la procédure coutumière :

« Le charivari que vous venez de faire cesser était dirigé contre moi pour les raisons suivantes. Lorsqu'une veuve se remarie, il est de règle de faire un charivari à moins qu'elle ne verse une certaine somme aux jeunes gens et comme je me remarie dans huit jours, Itcia, Duhart et Iribarnégaray sont venus me trouver jeudi dernier, au soir, ils m'ont donné à comprendre que si ne leur donnais pas de l'argent ou du vin, un charivari serait organisé. Mes moyens ne permettant pas d'accéder à leurs désirs, j'ai refusé et ils se sont retirés mécontents. Iribarnégaray dirigeait le charivari. »<sup>6</sup>

Les charivaris nocturnes, étape suivante, se présentent comme une alternance entre couplets (*bertsu*), cris, formules charivariques, *irrintzina*<sup>7</sup> et tintamarre. On se souvient à Itxassou de cris proférés depuis les sommets des montagnes entourant la maison des victimes. Les couplets sont composés à l'avance ou improvisés. Ils constituent la pièce centrale du dispositif

<sup>4</sup> Sur les charivaris et, plus généralement, la justice sous l'Ancien régime en Labourd, voir (Pontet, 2009).

<sup>5</sup> Dans les gros bourgs labourdins comme Hasparren, Ustaritz ou Cambo, plusieurs charivaris, voire des parades charivariques, sont organisés à l'échelle du quartier.

<sup>6</sup> PV de gendarmerie, 12 novembre 1910, justice de paix du canton d'Hasparren, 4U 11/24, Archives départementales des Pyrénées-Atlantiques (ADPA).

<sup>7</sup> Sorte de long cri, rappelant les « youyou » berbères.

charivarique. La parole versifiée atteint son objectif essentiel, le déshonneur, de façon infiniment plus efficace, voire plus violente, que la simple injure. Les procédures mentionnent à foison ces « chants injurieux », « couplets diffamatoires » qui, dans une société de l'honneur, remplissent une fonction symbolique centrale. Le chant répond parfois au chant, dans une sorte de « duel de chants » (Frank, 1989) au sein même du groupe des charivariseurs. A Larressore en 1841, dans un charivari mené au son du tambour « pour battre la fi à M le Maire », les charivariseurs, à la sortie du cabaret « se groupèrent en deux parties desquelles faisaient parties des poètes ou versificateurs, que lorsque ceux d'un côté composaient un verset, l'autre répondait par un autre, lesquels finissaient par être suivis par des cris et hurlements et autres signaux d'approbation qui occasionnaient du trouble à la tranquillité publique »<sup>8</sup>. Il arrive également que les victimes du charivari répondent par des couplets à leurs détracteurs. La victime du *tobera mustra* du quartier Xerrenda d'Espelette en 1899 va jusqu'à publier dans la presse républicaine une réponse systématique à chacun des couplets qui lui avaient été adressés par les charivariseurs<sup>9</sup>. Les parades charivariques diurnes, quant à elles, donnent très souvent lieu *ex post* à la publication de chants plutôt consensuels relatant le déroulement de la fête, et passant généralement sous silence la cause première du divertissement.

Les charivaris nocturnes font alterner chants et vacarme. Ce tintamarre rituel présente des caractéristiques récurrentes, qui en font un genre paramusical en soi (Marcel-Dubois, 1981). Dans notre corpus, les éléments très fréquents sont : cornes de bœufs, caisse ou tambour, sonnettes et sonnailles de diverses dimensions, porte-voix pour chanter les couplets en déguisant la voix, casseroles et poêles, chaudrons, cruches goudronnées, *eltzaurrea*<sup>10</sup>. Des coups de fusils sont parfois tirés entre les couplets (Ustaritz, 1867, Halsou, 1871). Sont également mentionnés un grand coquillage (Bas Cambo, 1853), des pelles, des pierres frappées sur des boîtes de fer blanc, des chalumeaux. A Espelette en 1828, le charivari féminin exhibe un bâton garni de petites clochettes et de sonnettes, un « tambour chinois surmonté d'une croix », et le cortège suit un drapeau noir. La présence d'instruments de musique – et, par voie de conséquence, de ménétriers – proprement dits est rare : flûte *xirula* à Sare à 1865 et à Espelette en 1878, cornemuse à Iholdy en 1869, « instrument » du ménétrier à Ustaritz en 1840. Généralement, la jeunesse locale se suffit à elle-même pour ces charivaris nocturnes. Il est rare, comme à Ustaritz en 1840 où l'on fait venir le ménétrier Supervielle d'Hasparren, ou comme à Larressore en 1841 où le tambour-improvisateur vient d'Espelette, que l'on sollicite les musiciens et *bertsulari* extérieurs. Ce dispositif sonore reste à peu près inchangé jusqu'aux derniers charivaris de la région, ceux du quartier Elizaberri à Hasparren en 1950.

La course à l'âne (*asto lasterrak*), plutôt destinée à la sanction des maris/femmes battu(e)s constituée, du moins jusqu'au milieu du XIXe, une promenade à rebours sur un âne – posture humiliante par excellence - de l'effigie de ou des victimes, d'un acteur le représentant, voire des victimes elles-mêmes. A Itxassou en 1853, le sous-préfet fait promettre au maire que la jeunesse ne fera pas « courir l'âne en dérision des époux Apestéguy » (Itçaina, 1996a). Aux

<sup>8</sup> Jugement de simple police du 29 novembre 1841, Archives justice de paix du canton d'Ustaritz, ADPA, 4U 40/19.

<sup>9</sup> « Réponse à des vers donnés pour une représentation de charivari », *Euskal Herria – Le Pays Basque*, 18 novembre 1899 ; et « Cherrendako tobera mustarren zazpigarren artikulua », *Euskal Herria – Le Pays Basque*, 2 décembre 1899.

<sup>10</sup> L'*eltzaurrea* est une cruche dont la partie supérieure est recouvert d'une peau, et percée d'une corde, dont la friction évoque le beuglement d'un animal. Il était utilisé pour effrayer les chevaux en montagne (Témoignage Dominika Aguerre, Itxassou). On trouvera une photographie de ce tambour à friction utilisé pour les charivaris en Aveyron in (Marcel-Dubois, 1981). L'usage du porte-voix est également à l'origine de l'expression *tutak*.

premières années du XXe siècle cependant, comme à Saint-Pée-sur-Nivelle en 1906 ou à Ustaritz en 1911, il semble qu'*asto lasterrak* devienne une expression équivalente à la parade charivarique (*tobera mustrak*), et que la course à l'âne en tant que telle disparaisse. Les *tobera mustrak*, pour le coup, constituent à la fois la sanction ultime adressée par la jeunesse aux victimes du charivari nocturne refusant toujours de régaler leurs persécuteurs, et un spectacle « grand public » où la violence est moins présente, si ce n'est sous la forme des vers improvisés. Le *tobera mustrak* se présente sous la forme d'une cavalcade, qui peut être organisée tout au long de l'année, à l'exception des périodes d'interdits religieux (Carême et Avent en particulier). Le lundi de Pâques, temps de rupture de jeûne, est fréquemment choisi comme date pour la représentation. Celle-ci consiste en un défilé et un spectacle sur la place du village alternant danses, *bertsu* (couplets improvisés) et parodie de procès. Contrairement à l'image désordonnée associée au charivari, le *tobera mustra* repose au contraire sur un ordonnancement cérémoniel parfaitement orchestré. Il peut associer de quelques dizaines à plus d'une centaine de participants, dont la répartition des rôles s'opère suivant un modèle à peu près fixe, du moins depuis le premier tiers du XIXe siècle: une troupe à cheval comprenant courriers, officiers (le capitaine et sa femme – tous les rôles sont tenus par des hommes - , le lieutenant et sa femme, danseurs *bolantak* à cheval, danseurs *kaxkarot* à cheval), une troupe à pied (sapeurs de la Fête-Dieu, porte-drapeaux, tambour-major *makilari* et musiciens, danseurs d'élite *bolantak*, danseurs moins aguerris *kaxkarot*, dames sauvages, dames blanches), le tribunal (huissier, juge, avocat, procureur, rôles tenus par les improvisateurs *bertsulari*), cortège parallèle des *zirtzil* ou comparses, qui parodie le cortège « officiel » (bohémiens, chaudronniers, docteur, rémouleurs, tisserands, maréchaux-ferrants, parodie de musique et de *makilari*). La représentation est annoncée le matin par les courriers dans les communes environnantes. La représentation est précédée d'un long défilé dans la commune (*munstra* vient probablement de la « montre » en ancien français). Le procès, qui consiste surtout en un échange dialectique entre les *bertsulari*<sup>11</sup>, tourne en dérision les victimes du charivari – autrefois obligées d'assister à la fête. Curieusement, dans plusieurs cas, l'accusation se déplace vers l'huissier, qui est finalement condamné. Il est symboliquement décapité ou abattu. L'huissier meurt, puis ressuscite, ce qui met un terme à la fête qui s'achève généralement par l'exécution d'un saut basque. Je renvoie aux études mentionnées plus haut pour l'analyse de la polysémie symbolique des *tobera mustra*, que l'on ne traitera pas ici. Outre ses aspects sociaux et politiques, sur lesquels ce texte concentrera son attention, le cérémonial convoque en effet des aspects symboliques au sens plus hermétique, y compris depuis longtemps pour les acteurs eux-mêmes : allusions au fonds mythologique local (dames sauvages et dames blanches), déplacement de la symbolique plutôt carnavalesque de la mort et de la résurrection comme rite de purification (mort et résurrection de l'huissier), centralité des costumes et des défis codifiés de danse et de *bertsu*.

### Causes

Les motivations des charivariseurs ont été moins systématiquement analysées. A ce titre, le recours aux sources historiques fournit des éléments tangibles pour une discussion plus approfondie des deux grandes thèses généralement associées aux pratiques charivariques. De façon schématique, une première approche insistera sur le fondement anthropologique de la coutume, en y voyant avant tout le souvenir ritualisé de rituels de protection de la communauté contre ceux qui viennent rompre son équilibre en perturbant les règles du « marché » matrimonial. La classe d'âge exerce par le charivari un contrôle social : le

<sup>11</sup> Peu de ces improvisations ont été conservées. On trouvera cependant des extraits de *bertsu* composés par le *bertsulari* - et lui-même douanier – Otxalde (1814, Bidarray-1877, Bidarray) dans des parades charivariques à Macaye, Cambo ou Bidarray dans (Oxobi, 1966).

remariage d'un veuf ou d'une veuve avec une personne beaucoup plus jeune est perçu comme venant perturber les équilibres au sein de la jeunesse. En l'occurrence, la coutume basque vient confirmer l'hypothèse de Claude Lévi-Strauss, pour qui le charivari est tourné de manière intrinsèque (et exclusive) vers les échanges matrimoniaux qui se soustraient à la norme (Lévi-Strauss, 1964 : 343-344)<sup>12</sup>. Cette dimension est d'autant plus cruciale dans un pays de droit coutumier comme le Pays Basque, où le droit d'aînesse (à égalité entre homme et femme) prévaut en matière de régime de succession. Les cadets sont, de ce fait, particulièrement sensibles à la régulation des mariages. Pour une deuxième lecture, sensible dans les années 1970, les charivaris comportent une dimension sociale et sociopolitique marquée : la sanction de la jeunesse est dirigée contre les élites socio-économiques, elle dénonce en un sens des logiques de domination. En ce sens, le charivari constitue une forme pré-politique, ou politiquement informelle, de contestation. Le travail de D. Fabre et B. Traimond (1981) sur les charivaris gascons illustre cette position, avec une solide application empirique à la clé.

Sans doute les charivaris repérés ici nourrissent-ils les deux thèses, notamment si l'on distingue charivaris nocturnes (*toberak*, *tutak* ou *galarrotsak*), course à l'âne et parades charivariques. Dans le canton d'Espelette, parmi les 68 charivaris nocturnes ayant fait l'objet d'une procédure judiciaire entre 1821 et 1918, 19 concernent le remariage d'un veuf ou d'une veuve, 3 visent une « femme de mauvaise vie », 4 déshonorent une famille ou une personne, sans plus de précisions, 1 concerne un cas de bigamie, 1 seul est directement politique en visant, en 1885 à Itxassou, l'institutrice laïque. Les procès-verbaux ne précisent pas les causes des autres charivaris. Dans le canton d'Ustaritz, l'examen de 40 procédures de charivari entre 1838 et 1875 conduit à des résultats proches : déshonorer une famille ou une personne (6 cas), remariage d'un veuf ou d'une veuve pour 4, contre une « femme de mauvaise vie » pour 1 cas, injures à des époux (2 cas), femme ayant accouché d'un enfant illégitime (1 cas), aubergiste ayant refusé de donner à boire (1), femme séparée de son mari (1), contre un maire (un seul cas à Larressore en 1841). L'examen systématique reste plus difficile pour le canton d'Hasparren. Un seul PV de gendarmerie mentionne un charivari (en 1853) dans les procédures examinées entre 1853-1871 et 1887-1894. En revanche 6 procédures pour charivari sont relevées entre 1898 et 1922 : 2 concernent le remariage d'une veuve, l'un vise un couple dont la femme aurait été vue avec un jeune homme, 1 contre une fille tombée enceinte, 1 contre les gendarmes (1913 à Zelhai). Enfin, une plainte est établie par un aubergiste d'Hasparren en 1911 contre un amoureux éconduit qui déclame plusieurs nuits durant douze strophes injurieuses à l'égard de la fille de l'aubergiste, chants composés durant son séjour à la prison de Bayonne. La dimension charivarique, ici, n'est pas avérée dans ce qui apparaît surtout comme un acte individuel, mais qui reproduit la « technologie » classique du charivari, et notamment le recours au chant.

Les causes des charivaris nocturnes iraient plutôt dans le sens de la thèse du contrôle communautaire des stratégies matrimoniales. Sont avant tout sanctionnés ceux qui rompent la règle implicite de l'équilibre entre les classes d'âge dans le mariage, ceux qui déstabilisent l'ordre établi par l'adultère, etc. L'examen des *tobera mustrak* amènerait cependant à nuancer cette explication.

*Figure 1 : les parades charivariques en Labourd intérieur (XIX-XXIe s.)<sup>13</sup>*

<sup>12</sup> On n'entrera pas ici dans la discussion anthropologique de fond de cette thèse. Pour une mise en perspective des positions de C. Lévi-Strauss, d'E.P. Thompson et de N. Z. Davis sur le charivari, voir (Ginzburg, 1981).

<sup>13</sup> Sources : presse locale, témoignages oraux, archives judiciaires, récits d'érudits, observation directe. Cette liste complète le premier repérage établi par Hérelle en 1925 (Hérelle, 1925). Elle est elle-même incomplète, et ne concerne pas les charivaris nocturnes, infiniment plus nombreux.

<i>Village</i>	<i>Date de la représentation</i>
Ustaritz	Avril 1911
Jatxou	1900 lundi de Pentecôte
Sare	1815
Saint-Pée-sur-Nivelle	1906, lundi de Pentecôte 1907, lundi de Pentecôte
Ainhoa	Vers 1919-1920
Espelette	1792, 1826, 1828, 1882, Août 1893 Novembre 1899, qua. Xerrenda, entre 1945-1950 ( <i>karrosa</i> , sans danse)
Cambo	Août 1853 (Bas Cambo), Août 1909 (Paxkaleku), Décembre 1909 Cambo, 1920-1930 ( <i>karrosa</i> , sans danse)
Itxassou	1849, 1859, 1865, Octobre 1876, 22 octobre 1883, Août 1889 (interdite), vers 1892, 1899, vers 1937 (Gerasto), 1992, 1994, 1997, 2001, 2007
Louhossoa	1866, 16 novembre 1899, 16 août 1900, 1909, 7 août 1922, 1935 ou 1936, Juillet 1948, Juillet 1952, 1957, Août 2002
Macaye	Février 1901 (jeudi gras), 4 parades entre 1901 et 1914, Mai-juin 1906, 1949 (redonnée à Urrugne), 1956, 1960 (redonnée à Cambo), Juillet 1973, Juillet 1974, Juillet 1975, Juillet 1976, Juillet 1978, Juillet 1979, 17 juillet 1980 : annulée
Hasparren	1851, Juin 1874, 1881, 30 mars (Lundi de Pâques) 1891, 1896, Juin 1901 (Zelhai), Mai 1909 (Zelhai), 1912, 28 juin 1927, 29 juin 1947
Mendionde	Vers 1880, Septembre 1995, Septembre 1996
Bonloc	XIX e
Brisous	XIXe
<b>Basse-Navarre limitrophe</b>	
Bidarray	16 août 1908, 1909, Février et Lundi de Pâques 1923 (redonnée en septembre à St Jean de Luz), 1945 et 1946 <i>etxe sartzea</i> noce basque
Ossès	18 novembre 1899, 22 février 1900
Arrossa	1893, lundi de Pâques, 1933
Irissarry	1883 (carnaval), 1902, 14 juillet 1903, 1908, 13 avril 1914, 11 novembre 1921, 1928, Mai 1937
Hélette	1848, 6 octobre 1902, 1906, Août 2003
Isturitz	Février 1887
Iholdy	1900, 1974
Baigorry	Mardi-gras 1908, Lundi de Pâques 1908, 12 juillet 1908 (Urdo), 1912 (Urdo), 21 mai 1922, 1946, 1973, 1976, 1979, 1991, 2007

Les causes des *tobera mustrak* semblent plus variées que celles des charivaris nocturnes. Certes, le remariage d'un veuf ou d'une veuve reste la cause par excellence : elle motive le

*tobera mustra* à Sare en 1830 (remariage d'un veuf pour la 3e fois), de Macaye au milieu du XIXe siècle (mariage entre un homme de 74 ans et une fille de 24 ans), d'Hasparren en 1851 ("deux tourtereaux fort avancés en âge"), 1874 (un octogénaire marié avec une fille de 20 ans qui se réfugie chez ses parents quelques jours après le mariage) et 1891 (remariage d'un veuf et d'une veuve), du quartier Paxkaleku de Cambo en août 1909. L'adultère constitue également une cause récurrente (comme à Louhossoa en 1900, contre un veuf remarié trois fois et qui trompe sa femme), ou chez ce bûcheron de Macaye en 1901 où le domestique a une relation avec la femme du maître de maison. A Espelette, en 1882, les *tobera mustrak* visent un homme ayant fait sept enfants à d'autres femmes que la sienne, à Louhossoa en 1922, contre un homme qui met enceinte la soeur de sa femme. Les disputes conjugales, prétextes aux *asto lasterrak*, sont également présentes: dispute entre le cordonnier et sa fiancée à Itxassou vers 1892<sup>14</sup>, *asto lasterrak* à Macaye en 1906 tournant en dérision un mari battu par sa femme<sup>15</sup>, *asto lasterrak* mettant en scène une dispute entre deux femmes et l'un des maris à Saint-Pée en juin 1906<sup>16</sup>; une femme trompée battant son ancien officier carliste de mari à Ainhoa au lendemain de la Première guerre mondiale<sup>17</sup>, etc.

La parade charivarique peut également comporter une dimension plus sociale. De façon frappante, plusieurs parades de la seconde moitié du XIXe siècle, période où l'émigration basque prend des proportions considérables, visent des "Américains". Au Bas-Cambo en 1853, la parade brocarde un émigré revenu de Montevideo et qui se marie avec une fille de Cambo, alors qu'il est déjà marié en Uruguay<sup>18</sup>. À Itxassou en 1883, la cérémonie tourne en dérision un Américain s'est marié avec une héritière du village pour ses biens, et qui bat sa femme. La sanction communautaire ici, vise les stratégies de captation des héritières, ôtées aux cadets. Elle tance également ceux qui, revenus fortunés d'Amérique, génèrent suspicion et jalousie. L'aisance matérielle, semble rappeler implicitement la jeunesse, ne donne pas tous les droits. A Louhossoa en 1866, un observateur anglais, le révérend W. Webster arrive le lendemain d'une parade charivarique jouée pour souhaiter la bienvenue à quelques jeunes gens de retour d'Amérique latine : "tout le monde en parlait et tous me disaient qu'il était très gentil et bienséant"<sup>19</sup>. Le même observateur précise cependant ailleurs que cette occasion était doublée d'une référence à un mariage (Webster, 2008, p. 270). Sans doute l'intention charivarique était-elle moins bienveillante que ce que les informateurs de Webster lui auront laissé entendre. Pour peu que les procédures judiciaires informent sur leurs profils, les charivariseurs appartiennent dans leur immense majorité à des catégories sociales modestes: journaliers, cordonniers, artisans, ouvriers agricoles, *mutil* ou domestiques de ferme,... Sans doute cette fraction de la jeunesse était-elle particulièrement susceptible à l'égard d'une nouvelle petite bourgeoisie locale, enrichie aux Amériques, et qui revient au village avec des comportements plus affranchis vis-à-vis de la norme coutumière<sup>20</sup>. L'un des derniers charivaris nocturnes d'Itxassou, dans les années 1940, mobilise la jeunesse du quartier Gerasto à l'occasion du remariage d'un veuf et d'une veuve, tous deux maîtres(ses) de

<sup>14</sup> Témoignage Manex Saint-Esteben, né en 1905, qui tenait le souvenir de son père.

<sup>15</sup> *Eskualdun ona*, 25 mai, 22 et 29 juin, 7 juillet 1906.

<sup>16</sup> *Eskualdun Ona*, 25 juin 1906.

<sup>17</sup> Episode romancé par l'écrivain espagnol Pio Baroja, installé à Ainhoa à partir de 1912 et qui aurait assisté à une parade dans l'immédiate après première guerre mondiale (Caro Baroja, 1981, p. 94-96).

<sup>18</sup> Une procédure devant le juge de paix en juillet 1853 concerne un charivari nocturne contre une personne du Bas-Cambo pour la possession de deux femmes. Ce charivari est probablement celui qui a débouché sur *le tobera mustra*.

<sup>19</sup> Lettre de W. Webster à Hérelle, de Sare, 4 octobre 1900, Correspondance relative au théâtre basque, Fonds Hérelle, Mss 652, Archives municipales de Bayonne.

<sup>20</sup> Le maire d'Itxassou (1860-1870) Guillaume Berrouet, qui a son retour du Mexique, rachète sept maisons dans le village est une bonne illustration de cette nouvelle bourgeoisie émergente, qui tentera par ailleurs d'appliquer ses conceptions modernisatrices au gouvernement communal (Itçaina, 2008).

maison. L'attirail habituel est mobilisé: *eltzarre*, coups de fusils, cris, sonnailles. La jeunesse du quartier reproche en particulier au veuf d'avoir "abandonné" sa maison en se mariant dans l'autre: la défense du droit coutumier se mêle ici au prétexte proprement charivarique<sup>21</sup>. Au final, il est malaisé de trancher sur le sens des charivaris. Antton Luku pose très justement le problème de l'interprétation: "On ne peut pas juger avec notre regard contemporain. Lorsqu'un veuf qui se remariait pour la troisième fois était jugé, est-ce son mode de vie que dénonçait la jeunesse? Ou était-on face à une revendication sociale? Qui pouvait se marier en dehors des gens aisés?" (Luku, 2009: 97)<sup>22</sup>.

A partir de l'étude du charivari particulièrement violent de Sare en 1815 et de celui de Valcarlos en 1930, l'anthropologue R. Frank (Frank, 1989, 2006), la « fictionalisation » de la controverse sociale et familiale que génère le charivari a avant tout une fonction de médiation intra-communautaire, et qui permet d'éviter l'intrusion des formes judiciaires de règlements de conflits. Les défis chantés entre *bertsulari*, en particulier, sont considérés ici comme les pièces centrales d'un savoir-faire ancien et sans cesse réactualisé en matière de résolution de conflit. On objectera, pour l'avoir constaté à maintes reprises, que le ressentiment généré par la procédure coutumière est loin de prendre fin avec la performance rituelle. Reste, effectivement, que le charivari constitue sans nul doute un processus de mise en scène des tensions intra-villageoises, et de régulation du dans le sens de la norme communautaire.

#### *Rareté des charivaris politiques*

L'examen des causes des charivaris nocturnes, courses à l'âne et parades charivariques ne laissent apparaître que peu de charivaris ayant une dimension politique prononcée. Ceux-ci, comme l'a souligné Desplat pour l'ensemble de la Gascogne, restent focalisés sur les causes coutumières. Quelques exceptions significatives méritent cependant d'être signalées, en particulier concernant la thématique politico-religieuse. La période révolutionnaire en fournit des exemples, à l'image des vers chantés et dansés sur un air de saut basque à Espelette en 1792 contre le curé assermenté (Haristoy, 1894), ou des chants satiriques relatant la fête de la Nation à Saint-Pée-sur-Nivelle<sup>23</sup>. Toujours à Espelette, c'est, en 1828, le mariage d'une fille catholique du pays avec un juge de paix protestant qui provoque un gigantesque et très long charivari, dont probablement le charivari féminin dont parlent les sources judiciaires. Trois chants de 24 couplets au total sont produits à cette occasion (Hérelle, 1924). A Larressore, en 1841, le maire fait l'objet d'un charivari nocturne, sans qu'il soit possible d'en déterminer la motivation propre. Mais c'est surtout, comme Eugen Weber l'a souligné à l'échelle de la France (Weber, 1984), sous la IIIe République que le savoir-faire charivarique sera mobilisé à nouveau dans le conflit entre cléricaux et républicains, et ce par les deux camps. A Espelette en 1893, les élections municipales du 20 août, qui mettent aux prises le maire républicain Carriat dit "Matchin" et le candidat conservateur Daranatz, donnent lieu côté républicain à des "désordres nocturnes", "saturnales", "machinations de carnaval", "chants de dérision". L'instituteur défile avec les enfants, drapeau tricolore en tête<sup>24</sup>. À l'inverse, un charivari nocturne est organisé contre l'institutrice laïque à Itxassou en 1885. Dans le même village, l'organisation d'un *tobera mustrak* en 1889 par les "blancs" est interdite par le maire "rouge", au nom du respect des bonnes moeurs. Toujours à Itxassou, on se souvient de la dimension

<sup>21</sup> Témoignage Mme Dominika Aguerre, Itxassou.

<sup>22</sup> Traduit du basque (« *Hirugarren aldikotz ezkontzen zen alarguna epaitua zelarik, gazteek muntatzen zuten salaketak bizi moldea zuena salatzen ? Edo errebindikazio soziala zen ? Nor zen ezkontzen ahal dirudunetz bestalde ?* »)

<sup>23</sup> Les chants de Saint-Pée ont été analysés par Jean Haritschelhar (référence à compléter).

<sup>24</sup> *Eskualduna* 8 septembre 1893.

charivarique (masques, cris et hurlements) de la protestation, doublée ici d'un affrontement physique avec les forces de l'ordre, contre les inventaires des biens de l'Eglise en 1906<sup>25</sup>.

Rejoignant le constat de C. Desplat pour l'ensemble gascon (Desplat, 1982), les exemples de détournement politique du charivari au XIXe siècle restent relativement mineurs par rapport aux motivations traditionnelles. Dans la zone rurale étudiée ici, peu d'exemples illustrent la thèse de C. Tilly qui, à partir d'observations essentiellement urbaines (Toulouse et Perpignan notamment), voit dans le détournement politique de la forme charivarique dans des protestations populaires des formes pré-politiques annonçant l'émergence d'une nouvelle forme d'action collective, la manifestation. En Labourd intérieur, à compter du milieu du XVIIIe siècle, la plupart des révoltes eurent pour cible les fermiers généraux et autres traitant chargé de taxer, outre le sel et le tabac, un ensemble de denrées alimentaires, l'épisode le plus connu restant la révolte des femmes d'Hasparren en 1784 (Desplat, 1976; Goyhenetche, 2001, p. 216-217). Au XIXe siècle, certains charivaris advenant dans des périodes politiques troublées peuvent dégénérer et être particulièrement réprimés, à l'image du charivari de Saint-Jean-Pied-de-Port (Basse-Navarre) en 1832 qui cumule cause traditionnelle (remariage d'une veuve...), hostilité envers les étrangers (... avec un Béarnais), et tensions sociales internes (... qui est cordonnier, à l'origine de tensions spécifiques à Saint-jean) (Reicher, 1937). Mais on manque, à ce stade, d'éléments pour aller plus avant dans l'hypothèse d'une relecture "pré-politique" du charivari comme forme de protestation collective au XIXe siècle. La validité de cette hypothèse en revanche, on le verra, est beaucoup plus assurée pour la deuxième moitié du XXe siècle.

## 2. La sanction de la coutume

L'attitude des élites religieuses et socio-politiques locales à l'égard du charivari est loin d'être homogène. Trois catégories d'acteurs méritent une attention particulière.

### *Le juge, le sous-préfet et la lente pénétration de l'Etat*

L'administration de la justice, d'une part, accentuée à compter du premier tiers du XIXe siècle, et surtout sous le second Empire, la disqualification du charivari. Le juge de paix cantonal et, occasionnellement, le procureur de Bayonne, sont les acteurs centraux de ce qui, au fond, témoigne de la pénétration progressive de l'Etat et du droit sur un territoire réputé réfractaire. Le charivari est combattu au nom de l'article 479 n°8 du Code pénal. L'argument normatif est rappelé régulièrement par le juge, comme au Bas-Cambo, en 1853, à l'occasion d'un charivari dirigé contre un homme réputé bigame:

« Attendu que, bien que la coutume du charivari soit ancienne, il a toujours été proscrit par les lois ecclésiastiques et par les lois civiles, comme contraire aux mœurs, à la paix qui doit régner parmi les citoyens et à leur tranquillité, que le code pénal a consacré ces dispositions. Attendu que s'il peut être vrai que la conduite du nommé Jauréguy soit répréhensible par rapport à ses mœurs, elle n'autorise point une manifestation comme celle qui s'est produite, et qui se prolonge depuis trop de jours, avec une persistance qui semble prendre une espèce de caractère de persécution. Attendu qu'une sévère application de la loi devient nécessaire dans la circonstance tant pour faire cesser ce désordre que pour faire comprendre à nos populations qui ont trop tendance à faire des charivaris tolérés par l'inertie de certaines autorités locales que la justice est armée pour les réprimer. »<sup>26</sup>

Dans cette affaire, 9 prévenus sur 10 seront condamnés à 3 jours de prison et à des amendes. Les peines de prison et d'amendes se multiplient surtout sous le Second Empire et sous la IIIe

<sup>25</sup> Témoignage de Mme Anchordoquy, Itxassou.

<sup>26</sup> Simple police – jugement du 9 juillet 1853, Justice de paix du canton d'Espelette, 4U9/9, ADPA.

République. En 1859, le même juge de paix du canton d'Espelette condamne un charivari à Sare, usage « réprouvé autant par la charité chrétienne que par nos lois pénales, dont l'application sévère doit entièrement faire disparaître de nos populations un répréhensible usage qui chaque jour tend à diminuer »<sup>27</sup>. En 1860, toujours pour des faits survenus à Sare, le juge d'Espelette réproouve un « usage inexplicable réprouvé tant par la loi naturelle que par celle écrite »<sup>28</sup>. En 1863, le juge souligne encore que « Sare est la seule commune du canton où les jeunes gens conservent encore l'absurde usage de charivariser les personnes qui convolent en seconde noces, et que communément des chansons injurieuses, sinon obscènes accompagnent ces sortes de manifestations qui sont en quelque sorte une atteinte à la liberté et à l'indépendance des citoyens »<sup>29</sup>. La répression s'exerce aussi à l'encontre d'autres pratiques populaires: jeu de l'oie rituel *antzara joku* à Souraïde en 1852 au nom des mauvais traitements infligés aux animaux, envoûtement du bétail au quartier Basseboure d'Espelette en 1862 au nom de la lutte contre les superstitions, etc.

Cette appréciation générale de la justice locale comme pourfendeuse de la coutume et introductrice d'un rationalisme bureaucratique propre à un Etat en expansion devrait cependant être nuancée par une sociologie plus fine du corps des juges de paix. Le juge du canton d'Espelette entre 1882 et 1891 n'est autre que Jean-Baptiste Elissamburu, originaire de Sare (1828-1891), républicain notoire mais également l'un des acteurs majeurs du renouveau de la littérature et de la chanson basques. Ses romans de mœurs, comme *Piarres Adame*, témoignent d'une connaissance extrêmement fine – et pour cause – des dispositifs coutumiers de la société locale. On ne peut cependant que supposer, à la lecture des procédures pour charivari qu'Elissamburu eût à juger, que cette intimité avec la société locale ait pu influencer dans le sens de la clémence. En tous les cas, le bilinguisme du juge aura certainement facilité les comparaisons, si l'on en juge par les nombreux quiproquos linguistiques entre gendarmes et prévenus. A Ustaritz, au début du XXe siècle, le juge de paix Emmanuel Souberbielle s'intéressera également de près à la culture basque, et publiera quelques articles dans les revues d'études basques, notamment sur la Fête-Dieu (Souberbielle, 1921). Loin s'en faut cependant pour que le charivari constitue l'aspect qui retienne l'attention de ces érudits et écrivains dans ce qui participe, dès le milieu du XIXe siècle, d'une entreprise d'écriture d'une culture basque légitime et épurée de ses éléments les moins orthodoxes. L'Etat, donc, s'il s'incarne dans les arcanes de l'administration judiciaire locale, transige plus qu'il n'y paraît. L'administration préfectorale, en revanche, est inflexible, et enjoint régulièrement les maires, surtout à partir du Second Empire, de faire cesser les pratiques charivariques (Itçaina, 1996).

### *Ambivalences du maire*

Il faudra du temps à un tel discours libéral, fondé sur la reconnaissance des droits individuels du citoyen pour pénétrer dans un enchevêtrement complexe de solidarités communautaires et de logiques individualistes. L'attitude des autorités politiques locales est particulièrement difficile à qualifier en la matière, comme l'a souligné J.-F. Soulet pour l'ensemble pyrénéen (Soulet, 2004). Le maire, en particulier, joue souvent un rôle de médiation, voire de protection de la jeunesse face à une justice trop expéditive en la matière. Sans doute la menace d'un retournement de la sanction charivarique contre sa propre personne n'est-elle pas étrangère à ce comportement. Les juges de paix dénoncent régulièrement l'attitude complaisante des autorités locales. En 1860 à Sare, le maire intervient pour souligner les « bons antécédents » d'un jeune charivariseur. À Itxassou en 1859, le sous-préfet de Bayonne autorise le maire à

<sup>27</sup> Simple police – jugement du 6 juillet 1859, Justice de paix du canton d'Espelette, 4U9/10, ADPA

<sup>28</sup> Simple police – jugement du 6 juin 1860, Justice de paix du canton d'Espelette, 4U9/10, ADPA

<sup>29</sup> Simple police – jugement du 17 juin 1863, Justice de paix du canton d'Espelette, 4U9/11, ADPA

laisser la jeunesse organiser une “fête”, “à la condition expresse que la décence, le bon ordre seront sauvegardés et qu’on ne se permettra aucune allusion personnelle”<sup>30</sup>. En Basse-Navarre, en 1835, le maire de Lacarre plaide auprès du sous-préfet de Mauléon la cause de la jeunesse pour obtenir l’autorisation de la célébration d’un *tobera mustrak* à l’occasion du remariage d’un veuf. L’argument, ici, est celui de la réparation et de l’honneur. Les jeunes gens auraient été, selon le maire, “forcés” d’aboutir à ce charivari “tant le veuf que la servante du château, sa femme, les ont méprisés jusqu’à leur dire qu’ils n’avaient pas de quoi acheter la méture et de quoi s’habiller; que le charivari était un jeu qui aurait entraîné des frais auxquels ils étaient incapables de faire honneur, et que leur insolvabilité les rendait peu recommandables”<sup>31</sup>. Dans certains cas, comme à Isturitz en 1887, le maire pourra également être l’instigateur du charivari. Certains maires ont une attitude moins clémente. A Arrauntz en 1911, la “cavalcade de charité” qui, dans les faits, dissimule un *asto lasterrak* se tient en dépit de l’interdiction du maire. Le maire d’Itxassou interdit également un *tobera mustrak* en 1889, organisé par ses adversaires politiques.

Parfaitement au fait de ces ambivalances, les charivariseurs invoquent régulièrement devant le juge de paix la prétendue licéité de leur acte. À Jatxou en 1847, les sept prévenus affirment avoir eu l’autorisation de l’autorité locale pour tourner en dérision un mariage. A Urcuray en 1908, à Zelhai en 1910, les prévenus affirment devant le juge avoir vu dans le charivari l’exercice d’un *droit*.

### *Hostilités cléricales*

Dans son ensemble, le clergé réproouve fortement les pratiques charivariques au XIX-XXe siècle, pourtant souvent fondés sur des arguments fondamentalement conservateurs sur le plan social, mais subversifs sur celui des répertoires d’action. L’Eglise rejoint là paradoxalement l’Etat, mais au nom d’arguments normatifs bien distincts. Si le charivari est condamné par le curé, ce n’est pas tant au nom d’une conception individualiste et libérale de la citoyenneté, mais plutôt au nom du refus d’une norme morale autonomisée à l’égard du religieux, et mobilisée par une jeunesse auto-référencée. Du haut de sa chaire en 1922, le curé d’Itxassou exhorte ses jeunes paroissiens à constituer la garde d’honneur coutumière de la Fête-Dieu, mais dans le même temps, il les conjure de renoncer à l’organisation d’une parade charivarique, perçue comme émanant des mauvaises influences bas-navarraises:

*“Chers jeunes gens, à l’issue de la messe, réunissez-vous à l’auberge d’Elizaldea, et mettez-vous d’accord pour que vous soyiez un maximum à vous habiller [pour la Fête-Dieu]. J’ai entendu, vérité ou mensonge, que certains d’entre vous voudraient utiliser une affaire survenue à Itxassou pour faire une fête un peu spéciale. Est-ce que cela est bien? Non. Que les affaires en question demeurent chez nous, que l’on n’en entende pas parler ailleurs, ne faisons pas de notre village l’objet de moqueries, et ne reproduisons pas ce qui a été fait dans les abords de la Basse-Navarre. Restez Itsasuar [habitant d’Itxassou], restez Labourdins et, je le répète, entendez-vous entre vous pour rendre honneur à Dieu.”*<sup>32</sup>

Le charivari réactualise la tension traditionnelle entre le curé et la jeunesse, chacun exerçant son pouvoir sur les dispositifs rituels. À Bonloc au début du XXe siècle, le curé supprime la Garde nationale de la Fête-Dieu, qui accompagne en dansant les processions, pour sanctionner le refus de la jeunesse de renoncer à l’organisation d’une parade charivarique. A Ossès en

<sup>30</sup> *Correspondance du sous-préfet de Bayonne au maire d’Itxassou, 24 juillet 1859, Archives municipales d’Itxassou.*

<sup>31</sup> Lettre du maire de Lacarre au sous-préfet de Mauléon, 23 août 1835, Archives de la sous-préfecture de Mauléon, série 2Z, ADPA.

<sup>32</sup> Sermon de l’abbé Diesse, curé d’Itxassou, juin 1922, archives privées. Traduit du basque. Une parade avait eu lieu le mois précédent au village voisin de Louhossoa.

1899, c'est la jeunesse qui prend l'initiative d'une parade charivarique pour reprocher au curé de ne pas avoir autorisé l'escorte d'honneur de la Fête-Dieu<sup>33</sup>.

La condamnation traditionnelle du charivari par l'Église se double, sous la III<sup>e</sup> République, d'une politisation nouvelle, au sens d'"une requalification des activités sociales les plus diverses, requalification qui résulte d'un accord pratique entre des agents sociaux enclins, pour de multiples raisons, à transgresser ou à remettre en cause la différenciation des espaces d'activité." (Lagroye, 2003, p. 361). Cette forme de politisation est *externe* au charivari: elle concerne davantage l'interprétation de la coutume par des milieux politisés que la coutume elle-même, qui reste sur le modèle traditionnel. Le *tobera mustra* qui se tiendra à Hasparren le lundi de Pâques 1891 génère en particulier une controverse soutenue entre la presse conservatrice (journal *Eskualduna*) et la presse républicaine (*Le Réveil basque*) pendant plusieurs semaines. Elle prend sens en particulier dans un gros bourg particulièrement soumis à la pression cléricale, dû notamment à la présence des Missionnaires. Par les arguments qu'elle met en présence et par la complexité de la scène locale qu'elle traduit, la controverse en question mérite que l'on s'y attarde brièvement. Trois positions s'y confrontent. Le curé d'Hasparren, fortement soutenu par l'abbé rédacteur d'*Eskualduna*, condamne le projet de cavalcade. *Eskualduna* déplore que la mission, qui aurait dû avoir lieu dans l'année, soit supprimée à cause de la préparation de la parade pendant le Carême, la présence d'hommes mariés et de "bonnes familles" aux côtés des jeunes célibataires dans la préparation de la fête, le soutien implicite, enfin, du maire républicain Harriague-Morrochko à la fête<sup>34</sup>. Le 20 mars 1891, un habitant d'un village voisin<sup>35</sup> rappelle que l'article 479 du code pénal interdit les charivaris, et accuse le maire de laxisme. Cette position est combattue par le journal républicain *Le Réveil basque*, mais également par une lettre adressée à *Eskualduna* par sept notables d'Hasparren, qui se défendent de toute récupération politique. Le 22 mars 1891, *le Réveil basque* prend, dans un article en français, la défense du maire, qui n'a aucune raison d'interdire cette fête, et, ayant fait preuve de charité, ne s'attirera pas les foudres de la malédiction divine, comme l'affirme *Eskualduna*. La cavalcade, annoncée au bénéfice du bureau de bienfaisance, se tient finalement le 30 mars avec plus de 150 participants, et le compte-rendu élogieux dans le *Réveil basque* témoigne du caractère modéré du républicanisme basque de l'époque: les dames blanches, rappelle *le Réveil*, étaient jouées par des hommes, "là non plus il n'y a pas lieu de critiquer, pas une femme n'a été mêlée à cette fête, pas même pour la danse", la fête s'est terminée à 7h au moment de l'Angelus qui a été récité par tout le monde<sup>36</sup>. Une troisième position, intermédiaire, est celle des représentants de la jeunesse. Soucieux à la fois de maintenir leur fête et de ne pas subir les foudres ecclésiastiques, l'un d'eux écrit à *Eskualduna* en demandant au rédacteur en chef de l'aider à convaincre le curé pour obtenir l'autorisation de faire la fête: "quelques uns d'entre nous seulement serons costumés en dames, tous les autres, nous apparaîtrons à pied ou à cheval, le visage découvert, comme soldats ou comme [danseur] *kaxkarot*"<sup>37</sup>. Si le curé s'y oppose, le signataire s'engage à ne pas s'habiller en *kaxkarot*, pour ne pas "blesser les âmes"

La condamnation des parades charivariques, si elle est systématique du côté des prêtres rédacteurs d'*Eskualduna*, ne l'est pas forcément de la part de ses chroniqueurs locaux. Le chroniqueur de Saint-Pée-sur-Nivelle minimise l'importance du "sujet" des *asto lasterrak* de juin 2006: "une histoire amusante qui ne blessera personne. Nos jeunes, qui ne manquent pas

<sup>33</sup> L'épisode est bien entendu largement relayé par la presse républicaine (*Eskual Herria –le Pays Basque*, 25 novembre 1899).

<sup>34</sup> *Eskualduna*, 27 février et 13 mars 1891. Traduit du basque.

<sup>35</sup> Qui signe avec ironie : *uroski Haspandarra ez den batek* – quelqu'un qui, par bonheur, n'est pas d'Hasparren.

<sup>36</sup> *Le Réveil basque*, 3 avril 1891.

<sup>37</sup> *Eskualduna*, 27 février 1891, traduit du basque.

de prétextes pour s’amuser, ont pris cette histoire pour point de départ.”<sup>38</sup>. Le chroniqueur d’Ustaritz, en revanche, condamne sans équivoque la soi-disant “cavalcade de charité” qui se tient au quartier Arrauntz en 1911.

### 3. Mort et résurrection de la coutume: vers une politisation “formelle”?

La complexité de ces interactions et, surtout, le changement social provoqueront le lent déclin de la coutume charivaresque en Labourd intérieur. Les charivaris nocturnes disparaîtront définitivement aux lendemains de la seconde guerre mondiale. Contre toute attente cependant, les parades charivariques connaîtront une nouvelle jeunesse, au prix d’une transformation radicale de leur sens.

#### *Changement social et déclin de la coutume*

De par l’effet conjugué des hostilités institutionnelles et, peut-être surtout, d’un changement social qui redéfinit fondamentalement les frontières des sphères privée et publique, le charivari dans sa forme coutumière s’affaiblit progressivement durant le XXe siècle.

Les derniers grands charivaris nocturnes s’étalent, selon les villages, entre les années 1930 et les années 1950-1960. Ils sont particulièrement violents, comme si la coutume s’offrait un ultime baroud d’honneur avant de quitter définitivement la scène, et comme si les victimes, moins résignées, réagissaient plus fermement à ce que l’on percevra désormais comme une intrusion dans la sphère privée. A Itxassou, les derniers *toberak* nocturnes ont lieu l’Occupation et dans l’immédiate après-guerre. L’un d’eux voit s’affronter les jeunes gens de Cambo et d’Itxassou au sujet d’une relation coupable entre un jeune et la fiancée d’un garçon prisonnier en Allemagne. Les auteurs du charivari sont dénoncés par l’un des leurs, une rixe a lieu, l’un des participants est laissé pour mort. Sous la pression sociale, le délateur quitte le village. A Espelette, un charivari diurne a lieu sur la place dans l’immédiate après-guerre, sans danseurs, mais avec carrosse et personnages. A Hasparren, le dernier charivari (appelé ici *galarrotsak*) a lieu en 1950 au quartier Elizabéri à l’occasion d’un remariage d’un veuf. Il prend une tournure inhabituellement tragique, et se solde par un mort, un blessé, et un suicide<sup>39</sup> (Larzabal, 1996) (Alford, 1959). Au milieu des années 1950, dans un village proche d’Hasparren, un charivari nocturne vise un prêtre soupçonné de relations avec sa bonne. Il ne prend fin qu’avec le déménagement de la personne incriminée. A Arrauntz, un charivari a encore lieu au début des années 1960. En Soule, la coutume de la jonchée est réutilisée dans l’atmosphère de règlements de comptes à la sortie de la guerre (Ott, 2006, 2008). En Labourd intérieur, quelques jonchées dénonçant des liaisons coupables sont encore dressées ça et là dans les années 1960 et 1970, mais en règle générale, la coutume meurt peu à peu de sa belle mort, et laisse place, nos entretiens en témoignent, à assez peu de regrets.

#### *Le renouveau des tobera mustrak*

<sup>38</sup> *Eskualdun Ona*, 25 juin 1906, traduit du basque.

<sup>39</sup> Piarres Larzabal, alors vicaire à Hasparren, relate les faits dans ses mémoires. Le soir du charivari, des coups de fusils sont tirés à l’encontre des charivariseurs. L’un d’eux est tué, l’autre blessé. Les soupçons se portent sur le premier voisin de la victime qui, à ce titre, remplit la fonction coutumière de porte-croix lors des funérailles. Il est arrêté, maltraité et finalement relâché par la police. On le retrouvera quelques jours plus tard pendu à un arbre. Larzabal s’inspirera de ce drame pour sa pièce de théâtre *Bordaxuri*, qui se base sur des événements survenus dans le même quartier au début du XIXe siècle (Larzabal, 1996). Voir aussi, sur cette affaire et sur les derniers charivaris d’Hasparren et du Bas-Adour, le témoignage d’un gendarme alors en poste dans la région (Sabarots, 1966).

La parade charivarique diurne (*tobera mustrak*) connaît un destin sensiblement différent. Dès les années 1910-1911, certains militants culturels basques réfléchissent à une amélioration de ce qui, fondamentalement, reste un spectacle mettant en scène les arts basques: danse, chant, improvisation, musique, théâtre, et qui, une fois délesté de son prétexte charivarique, pourrait fournir une base solide à de nouvelles interprétations. En juin 1911, le médecin et écrivain Jean Etchepare, figure atypique de la littérature basque notamment eu égard à son indépendance à l'égard du clergé (Casenave, 2002) suggère d'améliorer le défilé, les danses et les improvisations chantées des *tobera mustrak*, et de réduire la partie des comparses (*zirtzil*), chaudronniers, bohémiens, etc., jugée inutilement pesantes et vulgaires (Charritton, 1984, p. 317-326). Le même auteur réitère ses critiques en 1933, suite à une parade charivarique célébrée le lundi de Pâques à Saint-Martin d'Arrossa. Favorable à leur maintien en tant que « théâtre originel des populations modestes (*jende xehea*) du Pays Basque », Etchepare n'en fustige pas moins la longueur et la vulgarité (Charritton, 1996, p. 54). On plaide dès lors pour une version épurée de la pratique, qui refléterait mieux ce que d'aucuns commencent déjà à qualifier d'identité basque. Dans le même temps, les notables culturels, par le biais des « jeux floraux », organisés alternativement par cléricaux et les républicains depuis 1853, entreprennent d'épurer la figure du *bertsulari* (et la danse) en l'extrayant de son contexte rituel traditionnel, et en particulier des charivaris, et en le mettant en scène dans les arènes policées des concours d'improvisation (Laborde, 2005).

Certains *tobera mustra* d'avant-guerre préfigurent déjà le changement. Dans l'annonce – cette fois, positive, contrairement à celle de 1891 – de la cavalcade d'Hasparren jouée à l'occasion des fêtes patronales le 28 juin 1927, *Eskualduna* annonce un « *tobera mustra* ou, plutôt, une fête basque ». La « comédie » relate la façon dont un Basque va chasser de sa maison un Anglais ou un Américain qui voulait lui acheter sa maison avec « son piètre argent (*bere diru herbailarekin*) : « le Basque est plus attaché à sa terre natale qu'aux millions des étrangers »<sup>40</sup>. Le glissement de sens est considérable : il ne s'agit plus ici de fustiger les déviances de la vie privée, mais bien de porter sur la place publique une question d'intérêt général, et d'affirmer une identité basque proactive. La forme, cependant, reste identique : danse, théâtre, et participation des meilleurs *bertsulari* du moment : Xetre d'Hasparren, Larralde de Louhossoa et Larramendi de Saint-Michel. A la même époque cependant, les villages environnants continuent, de façon épisodique, à mettre en scène les thèmes charivariques traditionnels. La dernière grande parade sur un thème coutumier a lieu dans la Basse-Navarre proche, à Irissarry, en mai 1937 (Lekumberri, 1983) (Guilcher, 1984). A Itxassou, un *tobera mustra* de dimensions plus modestes mais portant encore sur une histoire de couple a lieu sur dans le quartier montagnard de Gerasto vers 1937<sup>41</sup>, mais ce sont là les derniers feux d'une coutume en irrémédiable mutation.

L'après-guerre précipite l'évolution. En Basse-Navarre, le nombre de parades charivariques s'amenuise, les « cavalcades sans sujet » se multiplient dans la région de Saint-Jean-Pied-de-Port. En Labourd intérieur, la jeunesse d'Hasparren organise des *tobera mustrak* à l'occasion des fêtes patronales le 29 juin 1947 sur un sujet fictif, rédigé par le vicaire Piarres Larzabal. Celui-ci deviendra plus tard l'une des pièces maîtresses du renouveau du théâtre basque « en salle ». La pièce de circonstance mêle des références au régime politique du Labourd sous l'Ancien régime, à la situation contemporaine, etc. Larzabal entend moderniser la coutume, en la délestant de ses éléments les plus anachroniques : « nous voudrions conserver les anciennes coutumes basques comme socle, mais en écartant leurs faiblesses et en les remplaçant par la

<sup>40</sup> *Eskualduna*, 3, 17, 24 juin, 15 juillet 1927. Traduit du basque.

<sup>41</sup> Témoignage, M. Jean Olhagaray, Olha, Itxassou.

mise en scène d'éléments et ornements plus adaptés à notre temps »<sup>42</sup>. Après l'expérience d'Hasparren, la zone de prédilection des *tobera mustrak* – on parle désormais de plus en plus de cavalcades, terme moins connoté – se concentre sensiblement autour de deux villages, Macaye et Louhossoa. Dans le premier village, réputé pour la qualité de ses danseurs et de ses parades, la coutume survit au prix d'un glissement de sens considérable. La chronique romancée d'un contrebandier mêlé aux guerres carlistes du XIXe siècle (Ganix de Macaye) remplace l'ancien jugement proprement charivarique. Devenu plus conforme aux nouvelles mœurs, le spectacle est donné à intervalles réguliers par la jeunesse de Macaye, dans le village et à l'extérieur (1949, 1956, 1960, puis annuellement entre 1973 et 1980). À Louhossoa, les *tobera mustrak* reprennent après la guerre (1948, 1952, 1957), avec parodie de procès, mais sur des sujets – théoriquement, le spectacle étant émaillé d'allusions locales – fictifs. Dans le village bas-navarrais de Bidarray, premier voisin d'Itxassou et de Louhossoa, les cavalcades de 1945 et 1946<sup>43</sup> sont présentées comme des *etxe sartzea* (« entrée dans la maison ») ou reconstitution de noce basque, donc sans véritable sujet.

Contre toute attente, les années 1970 voient un renouveau des *tobera mustrak*, porté par le mouvement *abertzale* (nationaliste), essentiellement en Basse-Navarre. Le nationalisme basque évolue d'une démocratie-chrétienne autonomiste vers un indépendantisme teinté de socialisme et d'idéologie autogestionnaire au début des années 1970. Les formes culturelles deviennent, dès lors, des objets à saisir pour un courant qui entend se distinguer des usages folkloriques. Le théâtre devient alors – le mouvement est européen – outil de propagande pour construire une cause à l'échelle du village (Etchecopar-Etchart, 2001) (Irigoién, 1999). Les militants proches des *abertzale* se penchent alors sur les *toberak*, et en proposent une relecture insistant sur la dimension subversive. De l'inversion identitaire<sup>44</sup> jouée le temps du procès, les militants retiennent l'inversion des identités dominées, dans laquelle se fondent identité basque et identité de classe. La représentation minimise la dimension moralisante des anciens *tobera mustrak* au profit d'une nouvelle charge politique. Elle donne, par là même, une vigueur inédite à cette forme théâtrale, qui retrouve une seconde jeunesse plus politisée, mais cette fois en *interne* et pas uniquement par les interprétations extérieures qu'elle suscite. L'évolution du charivari vers des formes politiques de protestation, telle qu'elle est repérée par Tilly en milieu urbain au XIXe siècle (Tilly, 1980), trouve sa pleine expression en terrain basque dans les années 1970. En 1974, des *toberak* sont organisés dans le village d'Iholdy en soutien à un meunier menacé d'expropriation suite au projet de création d'un lac à vocation touristique par la municipalité. La fête se déroule dans un climat de tension et dégénère en affrontements entre acteurs, forces de police et villageois. Plusieurs autres représentations du même type suivront en Basse-Navarre (1976 à Baïgorry, 1988 à Saint-Michel, 1991 à Saint-Palais, etc.), sans forcément atteindre le même degré de violence, mais en restant proches des préoccupations sociopolitiques : dénonciation de la pression foncière, opposition au « tout tourisme » et au système notabilliaire, défense de la langue basque, etc. (Irigoién, 1999).

Le Labourd intérieur n'est pas épargné par ce mouvement de contestation culturelle, mais celui-ci y emprunte d'autres canaux (théâtre « en salle », chanson protestataire, groupes de danses) que les *toberak*, dont les terres de prédilection restent les vallées de Cize et de

<sup>42</sup> «Hazparneko ikusgarriaz», *Herria*, 19 juin 1947. Traduit du basque.

<sup>43</sup> La cavalcade de 1946 sera même intégrée au film folklorisant *Le Mariage de Ramuntcho*.

<sup>44</sup> Dans un autre texte (Itçaina, 2010), je discute de la pertinence de transférer aux parades charivariques l'approche par C. Coulon de la félibrée occitane du Périgord comme rite d'inversion identitaire (Coulon, 1988). Si la Félibrée, au-delà de l'inversion symbolique de l'ordre local le temps de la fête, reste fondamentalement un rituel attestataire, les *tobera mustrak* bas-navarrais des années 1970, en revanche, font montre d'une dimension contestatrice et politique plus affirmée. Sur la discussion du poids politique des rituels d'inversion, voir (Martin, 2001).

Baïgorry (Haritschelhart, 2008). À la fin des années 1990 cependant, le renouveau des parades charivariques gagne le Labourd oriental. En quelques années, les villages de Mendionde (1995 et 1996), Itxassou (en 1992, 1994, 1997, 2001, 2007), Louhossoa (2002) et leurs voisins bas-navarraïms immédiats (Bidarray en 2002, Hélette en 2003) renouent avec un usage plus ou moins oublié. Le mouvement gagne même la Côte basque, comme à Anglet en 2002. La reprise s'opère en s'écartant autant des sujets charivariques d'avant-guerre que de la relecture ouvertement politique et contestataire. Les textes, déclamés et improvisés, se recentrent sur des faits divers locaux mi-fictifs, mi-réels, et donnent la priorité à la dimension communalisante de la fête. La fonction revendicatrice, cependant, n'est pas occultée. Y sont exprimées les préoccupations sociales contemporaines, telles que la pression foncière, le développement de l'économie résidentielle, le devenir de la langue basque, etc.. Jugée trop modérée par certains, trop engagée par d'autres, cette dernière génération de *tobera mustrak* illustre en tous les cas les capacités d'adaptation d'un usage ancien.

L'étude du charivari labourdin fournit ainsi l'exemple de la politisation tardive, partielle et multi-dimensionnelle d'une pratique coutumière en devenir. Les formes les plus affirmées de politisation du charivari surgissent paradoxalement au moment où sa fonction sociale originelle s'affaiblit. Rien ne permet, en revanche, d'anticiper sur le devenir de ces formes coutumières périodiquement réinventées et qui jouent sur la redéfinition permanente des frontières entre espaces publics et privés.

## Sources

### Archives

Archives municipales de Bayonne (Fonds Hérelle), Cambo, Itxassou

Archives départementales des Pyrénées-Atlantiques: justice de paix des cantons d'Espelette, Ustaritz, Hasparren, Iholdy; fonds de la sous-préfecture de Bayonne et de Mauléon

**Presse:** *Eskualduna*, *Eskual Herri-le Pays basque*, *Le réveil basque*, *Le Courrier de Bayonne*, *Herria*

### Références

Alford V. (1959), "Rough music or charivari", *Folklore*, vol. 70, december.

Caro Baroja J., « Le charivari en Espagne », Le Goff J., Schmidt J.-C. (dir.) (1981), *Le charivari. Actes de la table ronde organisée à Paris par l'EHESS et le CNRS*, Paris, La Haye, New York, EHESS, Mouton p. 75-96.

Casenave J. (2002), *De l'article de presse à l'essai littéraire : "Buruchkak" (1910) de Jean Etchepare*, UNED.

Charritton P. (1984), *Jean Etchepare mirikuaren (1877-1935) idazlanak. I. Euskal gaiak*, Bayonne, Saint-Sébastien, Elkar.

Charritton P. (1996), *Jean Etchepare mirikuaren (1877-1935) idazlanak. V. Euskalerriko bizia (1932-1935)*, Bayonne, Saint-Sébastien, Elkar.

Coulon C. (1988), « La Félibrée du Périgord comme rite d'inversion identitaire », *Revue française de science politique*, 38(1) : 71-83.

Desplat C. (1976), « Fiscalité et sédition à Bayonne et en Labourd au XIII<sup>e</sup> siècle », *Bulletin de la société des sciences, lettres et arts de Bayonne*, n°132, p. 137-153.

Desplat C. (1982), *Charivaris en Gascogne. La « morale des peuples » du XVI<sup>e</sup> au XX<sup>e</sup> siècle*, Paris, Bibliothèque Berger-Levrault.

Etchecopar-Etchart H. (2001), *Théâtres basques. Une histoire du théâtre populaire en marche*, Bayonne, Gatuzain.

Fabre D., Traimond B. (1981), « Le charivari gascon contemporain : un enjeu politique », in Le Goff J., Schmidt J.-C. (dir.) (1981), *Le charivari. Actes de la table ronde organisée à Paris par l'EHESS et le CNRS*, Paris, La Haye, New York, EHESS, Mouton, p. 23-32.

Frank R. (1989), « Singing duels and social solidarity: the case of the Basque charivari », in W. Douglass (ed.), *Essays in Basque social anthropology and history*, Reno: Basque programme, occasional papers series, n°4, p. 43-80.

Goyhenetche, M. (2001), *Histoire générale du Pays Basque. T. III : évolution économique et sociale du XVI<sup>e</sup> au XVIII<sup>e</sup> siècle*, Bayonne, Saint-Sébastien, Elkarlanean.

Ginzburg C. (1981), «Charivari, associations juvéniles, chasse sauvage», in Le Goff J., Schmidt J.-C. (dir.), *Le charivari. Actes de la table ronde organisée à Paris (25-27 avril 1977) par l'EHESS et le CNRS*, Paris, La Haye, New York, EHESS, Mouton, p. 132-140.

Guilcher J. M. (1984), *La tradition de danse en Béarn et Pays Basque français*, Paris, MSH.

Haristoy P. (1894), *Les paroisses du Pays Basque pendant la période révolutionnaire*, Pau, Vignancour, 1895.

Haritschelhar J. (2008), «Tobera mustrak Baigorriin», in Erramun Baxok omenez, *Bat Soziolinguistika aldizkaria*, n°67, p. 37-41.

Hérelle G. (1924), « Les charivaris nocturnes en Pays Basque français », *Revue internationale d'études basques*, n°15, p. 503-522.

Hérelle G. (1925), *Etudes sur le théâtre basque. Le théâtre comique*, Paris, Champion.

Irigoién M. (1999), « Tobera berriaz... Edo hobeki erran : gaurko toberaz », *Euskera*, XLIV, n°1, p. 283-291.

Itçaina X. (1996a), « Sanction morale, fête et politique : le charivari à Itxassou au XIX<sup>e</sup> siècle », *Revue d'Histoire de Bayonne, du Pays-Basque et du Bas-Adour*, 151, p. 435-450.

Itçaina X. (1996b), « Danse, rituels et identité en Pays Basque français », *Ethnologie française*, 26, 3, p. 490-503.

Itçaina X. (2006), « Le gouvernement local dans une commune basque sous le Second Empire. Présentation du manuscrit Berrouet », *Lapurdum*, n°11, p. 203-240 (<http://lapurdum.revues.org/index342.html>)

Itçaina X. (2010), « La mort de l'huissier. Les parades charivariques comme rites de diversion identitaires » in D. Darbon, R. Otayek, P. Sadran (dir.), *Mélanges en l'honneur de Christian Coulon*, Bruxelles, Bruylant (à paraître).

Laborde D. (2005), *La mémoire et l'instant. L'improvisation chantée du bertsulari basque*, Bayonne, Saint-Sébastien, Elkar.

Lagroye, J. (2003), « Les processus de politisation », dans Lagroye, J. (dir.), *La politisation*, Belin.

Larzabal, P. (1996), « Orroitzapenak » in Xarriton P. (ed.), *Piarres Larzabal en idazlanak, VI. Etnografia solas eta hitzaldi* Bayonne, Saint-Sébastien, Elkar.

Le Goff J., Schmidt J.-C. (dir.) (1981), *Le charivari. Actes de la table ronde organisée à Paris (25-27 avril 1977) par l'EHESS et le CNRS*, Paris, La Haye, New York, EHESS, Mouton.

Lekumberri T. (1983), *Etude sur les toberak ou parades charivariques, enquête menée sur le village d'Irissarry*, mémoire de licence pour le certificat d'ethnologie européenne et française, Université de Bordeaux 2.

Lévi-Strauss C. (1964), *Mythologiques. T. 1 : le cru et le cuit*, Paris, Plon.

Luku A. (2009), *Euskal kultura*, Iruñea, Pamiela.

Marcel-Dubois C. (1981), « La paramusique dans le charivari français contemporain », in Le Goff J., Schmidt J.-C. (dir.) (1981), *Le charivari. Actes de la table ronde organisée à Paris (25-27 avril 1977) par l'EHESS et le CNRS*, Paris, La Haye, New York, EHESS, Mouton, p. 45-53.

Martin D.-C. (2001), « Politics behind the mask: studying contemporary Carnivals in political perspective, theoretical and methodological suggestions », *Questions de recherches / Research in question*, n°2, CERI-Sciences Po.

Ott S. (2006), « Good tongues, bad tongues: denunciation, rumour and revenge in the French Basque Country, 1943-1945 », *History and Anthropology*, vol. 17(1), March, pp. 57-72.

Ott S. (2008), *War, judgment, and memory in the Basque borderlands, 1914-1945*, Reno, University of Nevada Press.

Oxobi (1966), *Oxobi-ren lan orhoitgarri zonbait*, Bayonne, Gure Herria.

Pontet J. (2009), « Justice et société dans le Labourd du XVIIIe siècle », *Revue d'histoire de Bayonne, du Pays basque et du Bas-Adour*, n°164 : 27-45.

Reicher G. (1937), « Un charivari qui finit mal en 1832 à Saint-Jean-Pied-de-Port », *Société des Sciences, Lettres et Arts de Bayonne*, n°21.

Sabarots (1966), *Le charivari en Pays Basque*, mémoire dactyl., Institut des Sciences Criminelles, faculté de droit de Bordeaux.

Souberbielle E. (1921), "Fête-Dieu et robe blanche", *Gure Herria*, juillet, n°7, p. 430-432.

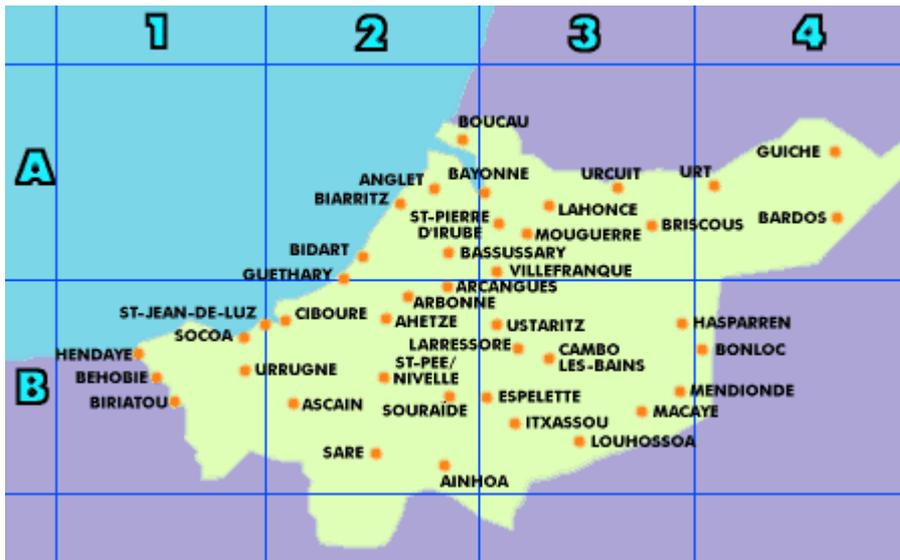
Soulet J.-F. (2004), *Les Pyrénées au XIX<sup>e</sup> siècle, l'éveil d'une société civile*, Bordeaux, Editions Sud-ouest.

Tilly C. (1980), "Charivaris, repertoires, and politics", *CRSO Working paper* n°214.

Truffaut T. (2006), *Joaldun et kaxkarot. Des carnivals en Pays Basque*, Bayonne, Saint-Sébastien, Elkar.

Weber E. (1984), *La fin des terroirs. La modernisation de la France rurale*, Paris, Fayard.

Webster W. (2008), *Basque legends* (large print edition), Bibliobazaar, paperback.



Annexe 1 : carte du Labourd (source : [www.infobasque.free.fr](http://www.infobasque.free.fr))