

FUEROS, INSTITUTIONS ET SOCIETE TRADITIONNELLE BASQUE

« Ici, la collectivité est tout et l'individu rien. »

Ramon Ortiz de Zarate¹

Pour les panégyristes de la nation basque, celle-ci « fut de tout temps libre et absolument indépendante »². Les Basques « aînés des peuples d'Europe »³ et dont « l'origine, très mystérieuse, se perd dans la nuit des temps »⁴, ne cessèrent d'être libres que contraints par la force militaire de « l'impérialisme espagnol »⁵ à la fin de la première Guerre Carliste. La loi du 25 octobre 1839⁶, sanctionnant la défaite [9] de « l'armée basque »⁷, « annexa » alors les provinces basques, les forçant à « n'être plus qu'une des parties de la nation la plus décadente et abjecte de l'Europe » et à « subir son joug »⁸. L'historiographie nationaliste continue ainsi : jusqu'à cette « date fatidique »⁹, « vivait au nord de la péninsule (ibérique) une race singulière, en rien similaire à celles qui formaient la nation espagnole, ni à celles qui peuplaient la terre que l'on appelle aujourd'hui France. Une race qui, aussi loin que l'on remonte dans son existence, n'avait jamais connu de joug étranger. Un peuple numériquement réduit,

¹ Député *fuériste* (défenseur des *Fueros* : cf. plus loin) aux Cortès espagnoles pour la ville de Vitoria (Alava), Ramon Ortiz de Zarate (1817-1883) fut l'un des principaux précurseurs du nationalisme basque. Voir en particulier sa série d'articles intitulés « hiruak bat » (parue au cours du premier semestre 1867 dans la revue *Semenario Católico Vasco-navarro*) où il en appelle à « l'unité et à l'agitation patriotique » des quatre provinces basques espagnoles et à « la fraternité » avec trois provinces basques françaises, et qui contient les principaux mythes sur lesquels se baseront les postérieures lectures nationalistes de l'histoire du Pays Basque (en particulier la liberté et l'égalité primitive des Basques).

² Sabino Arana Goiri, *Bizcaya por su independencia*, 1892, p. 111. L'ensemble des textes publiés par Sabino Arana Goiri ont été regroupés dans un gros volume *Obras completas* (Bayona Buenos-Aires, 1965, Ed. Sabindiar-Batza) auquel nous renverrons tout au long de ce livre. Sabino Arana Goiri fut l'instigateur incontesté du nationalisme basque à la fin du XIX^e siècle. Sur sa vie et son œuvre, voir Jean-Claude Larronde, *Le nationalisme basque, son origine et son idéologie dans l'œuvre de Sabino Arana Goiri*, thèse de doctorat en sciences politiques, Bordeaux, 1972, inédite en français.

³ Jean-Louis Davant, *Histoire du Pays Basque*, Bayonne, 1972, Ed. Goiztiri, p. 11.

⁴ *Ibid.*, p. 9.

⁵ *Ibid.*, p. 36.

⁶ Article I : « Les *Fueros* des Provinces vascongadas et de Navarre sont confirmés tant qu'ils ne portent pas préjudice à l'unité constitutionnelle de la monarchie. »

⁷ Jean-Louis Davant, *Histoire du Pays Basque*, *op. cit.*, p. 36.

⁸ Arana Goiri, « El 25 de Octubre de 1839 », in *Bizkaitarra* (premier périodique nationaliste basque, premier numéro le 8 juin 1893), n° 13, 31/09/1894, *Obras completas*, pp. 383-384.

⁹ « Date qui doit susciter dans notre cœur la haine la plus implacable envers l'Espagne », *Ibid.*, p. 381.

certes, mais libre de tout pouvoir étranger, souverain législateur et gouverneur de lui-même »¹⁰. C'est « devant l'ambition de l'Espagne et ses projets de conquête de la vieille nation biscayenne que les habitants de cette dernière élirent un chef en cas de guerre avec l'étranger (...). De là (888) date la forme seigneuriale de la Biscaye » qui devint ainsi « république seigneuriale ». « C'est par pur accident qu'un des Seigneurs de Biscaye, Jean III, hérita, en 1379, de la couronne d'Espagne. Une même personne jouissait donc désormais de deux titres : celui de Seigneur de Biscaye et celui de Roi d'Espagne ». Mais cela ne changea pas grand-chose au « fonctionnement politique de l'Etat » : « le pouvoir législatif demeurait constitué par les *Juntas Generales* des représentants de tous les villages de la République d'où émanaient les *Fueros* », les « lois de la nation »¹¹. Selon cette interprétation, le seigneur de Biscaye, désormais Roi d'Espagne, n'avait donc pas d'attributions gouvernementales : « simple fonctionnaire de la République biscayenne, et non souverain, il ne légiférait, ni de gouvernait. La République pouvait le destituer quand elle le voulait, par simple caprice ou pour motifs profonds »¹². Son seul rôle consistait à diriger les armées et, dans une certaine mesure, à faire respecter [10] la justice. Il devait jurer de respecter les *Fueros* sous l'arbre de Guernica, symbole de l'indépendance de la Biscaye¹³.

Bien que différente dans l'agencement des événements, la lecture de l'histoire des autres provinces basques par les nationalistes débouche sur des conclusions identiques : le Roi d'Espagne n'était seigneur ou roi de ces provinces que par accident. Il n'y exerçait aucun pouvoir et n'avait d'autres prérogatives que celles que lui dispensaient les *Juntas Generales*, seul pouvoir législatif et réel gouvernement des « Etats basques ». Pour les nationalistes, les *Fueros* basques, « lois créées par le peuple basque pour lui-même dans son état d'indépendance innée »¹⁴, « codes nationaux »¹⁵, n'ont par ailleurs absolument rien à voir avec ce que désigne le même terme dans d'autres régions d'Espagne. Seule la « stupide et ridicule idée fixe de tous ceux qui ne savent pas un atome d'histoire à ce sujet et qui totalement myopes, n'arrivent pas à voir au-delà des cinq lettres composant le mot *fuego*, permet de considérer la Biscaye

¹⁰ Arana Goiri, « El partido carlista y los Fueros Vasko-navarros », 1897, *Obras completas*, p. 1071.

¹¹ Arana Goiri, « Bizcaya por su independencia », *op. cit.*, pp 136-137 et « El partido carlista y los Fueros Vasko-navarros », *op. cit.*, p. 1709.

¹² Arana Goiri, « El partido carlista y los Fueros Vasko-navarros », *op. cit.*, p. 1075.

¹³ *Ibid*, p. 1709. Les *Fueros* biscayens furent effectivement avalisés et confirmés par Isabel en 1483 et Ferdinand en 1476, Charles Quint en 1526, Felipe II en 1585, Felipe III en 1602, Felipe IV en 1621, Carlos II en 1667, Felipe V en 1702, Fernando VI en 1751, Carlos III en 1760, Carlos IV en 1781 et Fernando VII en 1814.

¹⁴ Arana Goiri, « El partido carlista y los Fueros Vasko-navarros », *op. cit.*, p. 1701.

¹⁵ Arana Goiri, « Atentado foral », in *Bizkaitarra* n°11, 29/06/1894, *op. cit.*, p. 308.

comme une des régions de l'Espagne, la comparant en droit avec elles, et plus spécialement avec la Catalogne »¹⁶. « Lorsque nous parlons des *Fueros* catalans, *Fueros* aragonais, etc., nous n'entendons pas, avec ces *fueros*, la même chose que lorsqu'on parle des *Fueros* basco-navarrais. Ceux-là sont des lois obtenues ou conservées par concession, ceux-ci sont des lois créées, légitimées et maintenues par ceux qui en jouissent avec faculté libre et souveraine. Ceux-là constituent des législations spéciales, ceux-ci sont des législations nationales. Ceux-là sont des codes régionaux, ceux-ci sont des codes nationaux. Le pouvoir légitime espagnol est libre d'abolir, de réduire, de modifier ou d'amplifier les premiers ; il ne peut toucher les seconds, si ce n'est pour des motifs internationaux. »¹⁷ [11]

En réalité, ces différences étaient bien loin d'exister : durant les règnes des Rois Catholiques et de la Maison d'Autriche, la majeure partie du territoire espagnol demeure régie par de telles institutions, vestiges de l'organisation politique propre aux différents territoires s'étant fédérés dans la couronne d'Espagne. L'unité *rex-regnum* définissait alors l'organisation politique du Royaume. Roi et traditions ne faisaient qu'un, le premier étant garant des secondes et vice-versa. L'avènement des Bourbons (Felipe IV), après une longue guerre de succession, rompra cette continuité et signifiera la mise en place forcée d'une politique d'unification du Royaume¹⁸. Indéniablement influencée par le modèle absolutiste et centralisateur français, cette politique se soldera, entre autres choses, par la suppression de tous les *fueros* exceptés, précisément, ceux des trois provinces basques et de la Navarre¹⁹. Ce n'est qu'à partir de cette date que l'on peut réellement parler de la singularité juridique des *Fueros* basco-navarrais dans leur relation à la couronne d'Espagne.

Si les opinions divergent au moment d'interpréter leur dimension politique, tout le monde semble d'accord pour reconnaître qu'ils émanent, comme tous les *fueros*, du droit coutumier. Et nous faisons nôtre la définition qu'en donne Francisco Elias de Tejada²⁰ : « Il s'agit de coutumes élevées au statut de normes ayant valeur de loi », à

¹⁶ Arana Goiri, « De la política de Bizkaia », in *Pliegos historico-políticos, Obras completas*, p. 74, note 1.

¹⁷ Arana Goiri, « El partido carlista y los Fueros Vasko-navarros », *op. cit.*, p. 1701.

¹⁸ Ainsi, Felipe V, dans son décret de dérogation des *Fueros* d'Aragon exprimait-il, en 1711, son désir de « réduire tous ses royaumes à l'uniformité des mêmes lois, us, coutumes et tribunaux, tous également inspirés par les lois de Castille ». (Rapporté par Juan Jose Solazabal Echavarria, *El primer nacionalismo vasco*, San Sebastian, 1979, Ed. Haramburu, p. 279).

¹⁹ Ceux de Valence seront supprimés en 1707, d'Aragon en 1711, de Catalogne en 1715 et de Mallorca en 1717. La raison officielle sera l'appui qu'apportèrent ces régions au prétendant autrichien contre le Bourbon.

²⁰ *El senorio de Vizcaya*, Madrid, 1963, Ed. Minauto, p. 33.

condition d'ajouter aussitôt que ces coutumes n'acquièrent leur entière valeur de loi que dans la mesure où elles sont reconnues par le Roi.

Nous sommes évidemment ici en complet désaccord avec les historiens nationalistes qui ne voient par exemple dans le serment du Roi au *Fueros* qu'un acte d'allégeance face à des *Juntas* souveraines²¹. [12] Le Roi, ni ne doit allégeance aux *Fueros-Juntas*, ni ne dicte la loi. Il la *fait*. C'est seulement dans la mesure où le Roi jure de respecter la *coutume* que celle-ci devient *loi*, et c'est réciproquement dans la même mesure que son corps en vient à incarner le Royaume. Il ne s'agit rien de moins, par cette opération, que de fonder la légitimité ultime de la loi en la rapportant à un lieu radicalement distinct et distant de la société, lieu d'une parole, mythique ou religieuse, en vertu de laquelle les hommes d'alors se pensent et la société s'ordonne.

Pendant longtemps, ce lieu fut celui, en Pays Basque, des traditions. Traditions ancestrales collant à tous les objets, transcendant toutes les situations et puisant leur légitimité et leur vérité dans un temps mythique, celui des ancêtres. Ce n'est qu'au fur et à mesure où une centralité patente et palpable de ce lieu fut recherchée que le corps du roi se chargea de sa signification irradiante et sacrée. Le Roi fait dès lors non seulement partie de la tradition, mais l'incarne et l'assied. Il est la bouche par laquelle parle cette altérité fondamentale, fondatrice de l'ordre des choses et dispensatrice de sens.

À l'origine de l'opérativité de ce dispositif : le régime de l'imaginaire et de l'économie symbolique des sociétés traditionnelles, rapportant constamment l'ordre social à un ordre transcendant pour le penser. De telle façon que le social n'est jamais appréhendé à partir du social lui-même, mais toujours conçu et informé depuis un lieu radicalement autre : Dieu et les traditions ancestrales, par définition inaltérables et intouchables, hors de portée de l'action des hommes²². [13]

Le degré d'historicité d'une telle société est tout aussi faible que la distance qui sépare sa reproduction de sa production. Et lorsque cette dernière apparaît sous les traits

²¹ Ainsi, le Père Bernardio de Estella qui, dans son *Historia vasca* (Bilbao, 1931), écrivait : « Les *Juntas* obligeaient les rois à donner leur consentement (...) ; le Roi de Castille était en quelque sorte un Seigneur feudataire soumis au Seigneur féodal qui étaient dans ce cas les *Juntas*. » (rapporté par Solazabal Echavarria, *El primer nacionalismo vasco, op. cit.*, p. 222). Ou encore, le nationaliste Jésus de Galindez qui affirmait : « En Pays Basque, dont la démocratie est aussi vieille que la race, le pouvoir législatif a toujours relevé des *Juntas*, jamais du monarque... Ce qui est fondamental, c'est la *Junta*, l'assemblée des représentants du peuple. C'est elle qui affiche la souveraineté, c'est elle qui légifère, c'est elle qui gouverne. » (*El derecho vasco*, Buenos Aires, 1947, p. 14 et pp. 23-24, cité par Solazabal Echavarria, *El primer nacionalismo vasco, op. cit.*). Plus près de nous, en 1980, Jose Lasa Apalategui avance que « rien ni personne n'étaient au dessus du peuple, c'est lui seul qui « exerçait sa souveraineté au parlement au moment de faire les lois générales, par et à travers ses délégués et mandataires » (*El pueblo vasco, democracia testiga de Europa*, Zauraz, 1980, édité par l'auteur).

²² Sur cette « dette du sens » et pour une réponse au « pourquoi ? » que rétrospectivement son existence suscite, voir l'article de Marcel Gauchet, « La dette du sens et les racines de l'Etat », in *Libre* n° 2, 1977.

de l'innovation, elle renvoie moins à une praxis pensée en tant que telle, ou au pouvoir de la société de produire son devenir, qu'à des signes dont l'interprétation se fait sur le même mode que celui qui sert, par exemple, à rendre compte des bouleversements naturels, c'est-à-dire en termes de dons ou de malédictions émanant de l'Autorité transcendante.

Le temps, sans être absolument circulaire comme dans certaines sociétés primitives, est loin d'être linéaire, tendu vers le futur. Il n'y a pas de projection de la société dans l'avenir pour la penser comme « œuvre à réaliser » : elle n'est pas perçue comme sujet historique. Il s'agit plutôt d'un temps spiral dont l'augmentation de l'excentricité reste imperceptible aux membres de la société, de telle sorte que celle-ci leur semble se reproduire toujours égale à elle-même. L'abondance des rites dans la société traditionnelle basque rend bien compte de cette perception cyclique du temps²³.

Dans ces conditions, parler, comme le font encore aujourd'hui certains nationalistes basques, de démocratie, d'assemblées souveraines et à légitimation intra-sociale à propos d'institutions d'avant le XIX^e siècle, nous apparaît être un placage grossier de catégories de pratiques politiques et sociales contemporaines sur une période historique dont le mode de gestion du sens interdisait précisément les prémisses de l'apparition de telles pratiques²⁴. [14]

Il faut certes convenir que tout porte à opérer de telles projections : la noblesse universelle des Basques rappelle l'égalité des personnes privées, les délibérations et modes de représentation des *Juntas* ressemblent à ceux d'une assemblée législative, les deux évoquent la démocratie. Mais ces ressemblances, qui faisaient écrire à Aranzadi que la démocratie existait bien en Pays Basque « cinq, dix, Dieu sait combien de siècles avant que la Révolution (française) nous enseigne à être libre »²⁵, ne doivent pas nous aveugler. Prenons par exemple la fameuse noblesse universelle des Basques. Qu'en est-il réellement ?

²³ Pour une bonne description de quelques-uns de ces rites, voir Julio Caro Baroja, *Los vascos*, Madrid, 1971 (4^e éd.), Ed. Istmo, chapitre 22.

²⁴ Sur le plan analytique, de telles approches s'interdisent ainsi toute démarche autre qu'évolutionniste ou événementielle et restent en particulier imperméables au changement appréhendé comme mutation, comme passage d'un type de société à un autre. Par exemple, et pour s'en tenir aux *Fueros*, la défense de ceux-ci par les populations locales au XVII^e ou au XVIII^e siècle est interprétée de la même façon que leur érection en cheval de bataille par les premiers nationalistes de la fin du XIX^e, c'est-à-dire en termes de défense d'une souveraineté nationale. Les différences relevées sont alors attribuées aux « événements » ou, suivant les cas, à la figure des personnages... Et ce, alors qu'il s'agit en fait de phénomènes totalement hétérogènes entre eux car, si les successives mobilisations en faveur des *Fueros* basques possèdent bien un référent commun, elles n'en relèvent pas moins de réalités sociales et historiques éminemment distinctes. Leur signification profonde n'apparaîtra qu'à partir du moment où les systèmes d'action et les économies de sens social qui les ont produites seront élucidés.

²⁵ *La nacion vasca, op. cit.*, p. 72.

Celle-ci est incontestablement reconnue dans les *Fueros* basques. Ainsi, la loi 16 du titre I du *Fuero* de Biscaye dit textuellement : « Déclarons que tous les natifs et habitants du Señorío de Biscaye, Terre pleine, Villes, Encartaciones et Durangueses sont solennellement nobles et jouissent donc de tous les privilèges réservés aux nobles. » Cette disposition est valable pour les autres provinces basques²⁶. On ajoute généralement à cette égalité juridique le fait qu'une grande partie des paysans étaient alors propriétaires de leur terre²⁷, pour nous offrir la vision d'un El Dorado basque peuplé d'individus libres et égaux, maîtres de leur devenir²⁸.

Contre cette fiction, Alfonso de Otazu y Llana nous décrit un tout autre climat : « Si on analyse une série de contrats de fermage, pour l'année 1750 et dans la zone d'Azpeitia (Guipúzcoa), on s'aperçoit rapidement que les fermiers étaient soumis à des conditions qui rappellent beaucoup les corvées. [15] Ainsi, si on prend n'importe quel fermier du Majorat de Loyola, celui-ci devait commencer par payer la dîme au patron de l'église (qui dans ce cas était le Seigneur de Loyola lui-même), puis donner une quantité fixe en espèces qui grevait sa production. Ensuite il devait travailler pour le propriétaire (le Seigneur de Loyola), lui faire du charbon de bois, surveiller ses pépinières, lui planter des arbres, ou transporter la moitié de la récolte de pommes de l'année à la place que son administrateur lui signalerait, etc. » Plus loin, il nous rapporte comment un autre *jauntxo*²⁹ (celui d'Arrazubio) était dispensé de toute contribution aux dépenses publiques « en vertu des us et coutumes de temps immémorial s'attachant à la dite maison et à ceux qui y ont vécu et qui y vivent », et se demande de « combien les autres habitants du village devaient augmenter leur impôt à l'heure de compenser, par leur apport, le privilège de non-contribution du villageois le plus distingué : le seigneur »³⁰.

De son côté, Julio Caro Baroja nous montre combien « certains services de caractère particulier » que devait le fermier au propriétaire « paraissaient indiquer quelque chose de plus qu'un simple contrat de location ». Ainsi, dans certains villages

²⁶ Elle est par exemple reconnue en Guipúzcoa par le titre II du chapitre II de ses *Fueros* (1696).

²⁷ Ce qui était loin d'être le cas, même si la proportion de petits propriétaires est élevée. Pour la Biscaye, Emiliano Fernandez de Pinedo (« El campesino parcelario vasco en el feudalismo, siglos XV-XVIII », in *Saioak, revista de estudios vascos*, n° 1, 1977, p. 137) évalue, pour l'année 1704, à 50 le pourcentage des paysans propriétaires de leur exploitation. Les pourcentages issus du recensement de 1860 en Espagne sont les suivants : Biscaye 35,69 %, Guipúzcoa 27,55 % et Alava 50,55 %.

²⁸ Ainsi, Aranzadi qui écrivait : « L'organisation sociale de tout le peuple basque se fondait alors en une égalité à laquelle tous ceux qui viennent la prêcher ici et aujourd'hui (allusion aux socialistes) ne rêvent même pas. », *La nacion vasca, op. cit.*, p. 61.

²⁹ « Petit seigneur local » en langue basque.

³⁰ Alfonso de Otazu y Llana, *El igualitarismo vasco : mito y realidad*, San Sebastian, 1973, Ed. Txertoa, pp. 389-393 (citant un texte de 1567 concernant le majorat d'Idiaquez).

des Encartaciones (Biscaye), le fermier « avait l'obligation de travailler pour le propriétaire un certain nombre de jours par an, en seul échange de la nourriture ou d'un solde très modique, de laver ses chariots, de lui faire du charbon de bois pour la moitié du prix courant, etc. Choses que l'on considérait ailleurs comme des prestations seigneuriales ou des corvées »³¹.

Ces pratiques ne sont pas des cas isolés et l'on pourrait multiplier les témoignages : elles sont plutôt monnaie courante. Mieux, il faut affirmer, contre le mythe de l'égalité primitive des Basques, qu'elles font intégralement partie du mode d'organisation de la société traditionnelle basque. La forme des institutions juridico-politiques globales de celle-ci, les *Fueros*, a trop longtemps focalisé les esprits et les recherches³² qui, la plupart du temps, en se contentant d'en faire une lecture au pied de la lettre, détournent l'attention des réalités sociales d'alors. On ne doit pas se laisser abuser par la notion de noblesse universelle des Basques. Cette égalité juridique ne conduit pas *ipso facto* à l'égalité de personnes [16] privées³³ qui entreraient, suivant le schème démocratique, en concurrence dans un champ médiatisé par des discours porteurs de sens pour déterminer leur devenir commun. Entre elles : toute l'épaisseur de l'histoire et l'avènement de la modernité.

Jusqu'au XIX^e siècle, la société basque est éminemment rurale, les villes sont peu importantes (par exemple, Bilbao ne compte, en 1806 que 10 050 habitants)³⁴. La population, répartie de façon relativement homogène sur tout le territoire³⁵, se consacre, pour la grande majorité, à une polyculture élevage destinée à l'autoconsommation³⁶. Les méthodes de travail sont traditionnelles, souvent archaïques, l'accumulation extrêmement faible si ce n'est nulle. Autour de cette base de petits exploitants agricoles, gravitent quelques petits commerçants, des artisans³⁷, les *jauntxos* (vivant des rentes que leur procure la location de fermes) et le clergé, important en Pays Basque. Les gros

³¹ Julio Caro Baroja, *Los vascos, op. cit.*, pp. 220-221.

³² Ce qui est historiquement bien compréhensible, concentrées qu'elles étaient à prouver ou à infirmer l'indépendance primitive des Provinces basques.

³³ Au sens où l'entendaient les révolutionnaires français, c'est-à-dire en tant que « simples et purs êtres humains ».

³⁴ En 1800, la Navarre compte 226.467 habitants, la Biscaye 112.371, le Guipúzcoa 106.552 et l'Alava 70.000. Sur l'évolution démographique du Pays Basque, voir infra.

³⁵ Les deux provinces maritimes ont cependant une densité de population nettement plus élevée que les deux autres : 56 habitants/km² pour le Guipúzcoa et 51 pour la Biscaye contre 21 pour l'Alava et la Navarre (chiffres pour 1800).

³⁶ Ou, sur la côte, à la pêche artisanale.

³⁷ Les métiers du fer sont importants vu l'existence de gisements à ciel ouvert en Biscaye. Leur marché dépasse de loin les Provinces basques.

marchands et manufacturiers sont concentrés dans les villes qui demeurent peu liées au reste de la province.

Le premier espace dans lequel se trouvent insérés les individus est l'*etxe*³⁸. Chacun de ses habitants (on en compte en général un dizaine : la famille élargie³⁹) a bien conscience de ses droits et devoirs envers les *etxe*ko *asturak* (coutumes de l'*etxe*). [17] Le chef de la maison (qui, vu le droit d'aînesse, peut aussi bien être une femme qu'un homme) n'est jamais que le dépositaire de ces coutumes⁴⁰. « Institution de base, unité politique et unité économique, véritable entité du monde exerçant ses droits et imposant des devoirs qui dépassent la personnalité éphémère de ses possesseurs »⁴¹, l'*etxe* joue un rôle primordial dans le maintien des traditions.

L'enfant grandit dans un esprit communautaire très vif, centré sur les lieux géographiques que sont d'abord l'*etxe* puis, plus tard, les paroisses, villages ou vallées qui constitueront ses espaces de référence. Tous les ethnologues s'étant penchés sur la société traditionnelle basque sont d'accord pour souligner la grande importance de la notion de voisinage. Celle-ci renvoie à un ensemble de normes strictes, d'obligations symboliques que chaque *auzo* (voisin) se doit de respecter. Rarement la connaissance géographique des individus dépasse le territoire du village ou celui de la vallée : « En général, le chemin a toujours été mal considéré par l'homme de la campagne. »⁴²

L'espace ainsi délimité est loin de constituer un espace public d'où l'on pourrait dégager une sphère publique au sens où l'entend Jürgen Habermas, c'est-à-dire constituée par des personnes privées faisant un usage de leur raison en un Public médiatisé par un discours conducteur de sens⁴³. C'est pourtant la fiction qui anime la

³⁸ Le vocable *etxe* ne doit pas être saisi ici dans sa traduction littérale, à savoir « maison », mais signifie de façon plus large la maison et les coutumes s'y rattachant.

³⁹ Ce qui frappe immédiatement, dans l'architecture traditionnelle basque, c'est la grande dimension des fermes.

⁴⁰ Le droit d'aînesse est une des lois fondamentales de l'*etxe*. À la mort de l'*etxe*ko *jaun* ou de l'*etxe*ko *andre* (maître ou maîtresse de maison) l'aîné(e) devient automatiquement maître(sse), les cadets étant contraints de se mettre à son service ou de s'exiler. Il faut à la fois y voir une évidence économique (les parts issues du partage des propriétés -dans leur immense majorité de faibles dimensions- n'auraient pas permis l'autosuffisance) et un mode de régulation démographique dans un pays où la densité de population par rapport aux surfaces agricoles utiles est élevée (pays très montagneux). Mais y voir aussi, lorsque tout au long du XIX^e siècle la société traditionnelle luttera contre sa désagrégation, une arme contre le changement : les cadets les plus « perturbateurs » seront ainsi « auto-exclus »...

⁴¹ Ph. Veyrin, *Les Basques du Labourd, Soule et Basse-Navarre. Leur histoire et leurs traditions*, Bayonne, 1947, p. 257.

⁴² Julio Cajo Baroja, *Los Vascos*, op. cit., p. 228. Ce même auteur rapporte un peu plus loin (p. 231) une idée alors populaire dans les campagnes basques suivant laquelle « la fin du monde surviendrait lorsqu'il y aurait une quantité énorme de carrefours (intersections de chemins) et une taverne dans chaque maison », et cite plusieurs exemples de villages ayant refusé que des routes, nouvellement tracées, passent « par chez eux ».

⁴³ Cf. Jürgen Habermas, *L'espace public*, Paris, 1978, Ed. Payot.

plupart des historiens du Pays Basque au moment d'interpréter les dimensions sociales et politiques des *anteiglesias*. [18]

L'*anteiglesia* désigne à la fois un ensemble de population, soudé en une même communauté par les liens de voisinage ci-dessus évoqués, et le territoire sur lequel cet ensemble vit⁴⁴. On pourrait traduire *anteiglesia* par paroisse. Le nom *anteiglesia* vient du fait que les habitants des villages se réunissaient devant l'église (*ante iglesia*) pour désigner celui ou ceux qui auraient la charge de les représenter aux *Juntas Generales* de la province. Le caractère d'assemblée et le mode délibératif de ces réunions rappellent à s'y méprendre les rouages démocratiques modernes. Mais, comme pour la noblesse universelle, il nous faut dépasser cette ressemblance trompeuse : l'*anteiglesia* n'est pas un réceptacle où règnerait l'*aufklärung*, où les problèmes, l'organisation, la teneur du pouvoir seraient discutés suivant le principe de publicité tel que le décrit Habermas. Il s'agit bien plutôt d'un espace de représentation où chacun exhibe publiquement son statut et son rang.

L'économie du sens alors en vigueur, toujours transcendé depuis un lieu radicalement autre et intouchable (la Tradition, la Religion...), rendant impossible toute interprétation du social à partir de lui-même, l'inégalité de statut, les hiérarchies et les relations de pouvoir et d'exploitation s'y rattachant, ne font pas directement sens vers l'injustice. *Mieux : injustice il y aurait si les règles de la tradition étaient transgressées*. Pour que de tels rapports de pouvoir et d'exploitation cessent d'apparaître « naturels » et que l'exercice de la domination politique puisse être socialement légitimée par une opinion publique (processus impliquant la mise en place de toute une série de médiations-représentations de cette opinion : fondement des institutions politiques modernes), il faudrait qu'une distance entre pouvoir et public (le Public) puisse apparaître.

Dans son archéologie de la Publicité, Jürgen Habermas montre comment l'apparition de la sphère publique est liée au dédoublement qui s'opère, tout au long du XVII^e siècle, entre sphère familiale et domaine public. Celui-ci se révélant, en négatif, face à ce lieu d'intimité que devient la famille dont les membres sont désormais censés maintenir, de façon autonome, [19] des relations « purement humaines », c'est-à-dire dégagées de toute transcendance autre que leur subjectivité (épanchement d'une intimité fondamentale). Ce « dégageant de l'intime » suscite à son tour celui d'une « ébauche de sphère publique », « terrain d'exercice d'un raisonnement public fonctionnant encore en vase clos », où « les personnes privées analysent et critiquent entre elles les expériences personnelles qu'elles font au sein de leur nouvelle sphère

⁴⁴ Avec la suppression des *Fueros*, les *anteiglesias* seront remodelées en *terminos municipales* (communes).

privée »⁴⁵. C'est de la « subversion » de cette ébauche par l'irruption qu'y fait ce qui va désormais relever du « domaine public » que naîtra la sphère publique proprement dite : la « chose publique » devient sujet de discussion entre personnes privées.

On est loin, avec l'*etxe*, de l'enclenchement d'un tel processus. Ses membres s'y définissent moins par leur personnalité, leur sentir et leur agir, que par leur statut et leur rang dans une hiérarchie sociale figée ; moins par leur subjectivité, leur « humanité », que par leur référence constante aux principes transcendants (« vieilles lois », tradition et religion) qui les fondent dans leur identité. Le pas par lequel un des membres de l'*etxe* en franchit le seuil ne l'introduit pas dans un espace d'intimité à partir duquel il pourrait en venir à se penser comme personne privée et morale. Il l'introduit simplement dans cet espace social de reproduction de base des moyens de vie/survie que demeure l'*etxe* dans l'économie domestique d'alors. Pas de prémisses ici sur lesquelles une distinction privé/public puisse peu à peu se former. Les divers registres de la pratique sociale demeurent profondément liés entre eux et constamment rapportés au principe de référence unique qui les informe (tradition-religion). Dans ces conditions, on voit mal comment le pouvoir en tant que tel, le mode d'organisation de la communauté (*anteiglesia*, vallée) et les normes sociales qui en régissent le fonctionnement pourraient devenir l'objet de discussions.

Le mode de désignation du représentant du village aux *Juntas Generales*, présenté comme démocratique avant la lettre, est à ce propos significatif. Celui-ci n'est pas élu après une joute d'arguments privés au sein du public de l'*anteiglesia* d'où se dégageraient, soit un consensus, soit une majorité dont il serait porteur. Il s'agit bien plutôt de désigner le meilleur [20] représentant⁴⁶ de la communauté, de la Tradition, des « us et coutumes » du village, pour aller les défendre aux *Juntas* de façon à ce que rien ne change, ou, tout au moins, ne soit bouleversé. Parallèlement, les conditions requises,

⁴⁵ Jürgen Habermas, *L'espace public*, op. cit., p. 40.

⁴⁶ Le ou les meilleurs représentants : dans environ 60 % des cas, il y a un représentant par *anteiglesia* ou par ville, dans les 40 % restant, deux, exceptionnellement trois (pour plus de détails concernant la Biscaye voir Gregorio Montreal, *Las Instituciones Publicas del Señorío de Vizcaya*, Bilbao, 1974, Publicaciones de la Excma Diputacion de Vizcaya, pp. 242-243). On aurait pu penser que, dans le cas où la représentation du village était multiple, chaque délégué représenterait un « courant d'opinion » différent qu'il ferait valoir aux *Juntas*. Ce serait oublier que chaque village ou ville n'y disposait que d'un vote, nous rappelant encore une fois que l'*anteiglesia* n'a alors de sens qu'appréhendé dans sa monolithique unité. Si, par extraordinaire, les représentants d'un même village n'étaient pas d'accord entre eux, leur vote était tout simplement annulé...

dans de multiples cas, pour être éligible, mettent définitivement fin au mythe de « l'égalité des Basques d'avant la suppression des *Fueros* »⁴⁷.

Les *Juntas*, plusieurs fois évoquées, sont les assemblées générales, au niveau de chaque province, au cours desquelles les représentants des diverses *anteiglesias*, vallées et villes, se réunissaient pour statuer sur les *Fueros*⁴⁸. Présentées par les panégyristes nationalistes de la *lagi zarra* (vieille loi = traditions = *Fueros*) comme de véritables parlements légiférants, il nous semble qu'il faille plutôt y voir les lieux où était tentée l'harmonisation des divers us et coutumes très localisés [21] des *anteiglesias*, vallées ou villes, en des normes et lois générales valables pour l'ensemble de la province.

Ces lois ne sont pas redevables d'une opinion publique de laquelle émanerait le principe de leur légitimité et de leur rationalité. Leur légitimité, elles la tirent du poids de la tradition doublée, au niveau des *Juntas*, de la transcendante parole du Roi. Dans ces conditions, la question de leur rationalité ne se pose même pas, entendu que les principes de leur fondement demeurent hors de portée des individus.

Contrairement à ce que pensait Sabino Arana Goiri, le Pays Basque n'était pas, du temps des *Fueros*, « une démocratie » et ne possédait pas une « constitution politique dans laquelle, le peuple, véritable législateur de lui-même, exerçait sa souveraineté »⁴⁹, pas plus que « les *Juntas Generales*, réunissant les représentants de tous les peuples de la République (sic), (n') étaient le pouvoir législatif »⁵⁰. Appliquer comme il le fait (et comme le feront à sa suite des générations d'historiens nationalistes

⁴⁷ Ainsi, pour être éligible comme représentant de Renteria (Guipúzcoa), il fallait posséder cent mille maravedis en biens fonciers (ordonnance de 1606). À Portugaleta (Biscaye), trente mille maravedis, toujours en biens fonciers, étaient exigés. À Azpeitia, Oyarzun, Hernani (Guipúzcoa), il fallait posséder « des milliers » (la définition d'un millier par l'ordonnance de Saint-Sebastien de 1621 -rapportée par Solazabal, *op. cit.*, p. 240- nous permet de nous faire une idée sur le nombre de ceux qui pouvaient prétendre à être ainsi désignés : « représentent un millier : une maison entière avec ses terres, ciels et airs ; ou une pommeraie de plus de cent pommiers espacés les uns des autres de dix coudes ; ou encore une vigne de (...) », nombre que A. de Otazu (se basant sur Gurruchaga), *op. cit.*, p. 358, évalue pour Hernani et durant le XVIII^e siècle à moins de 1 % de la population... En Biscaye, à partir du XVII^e siècle, il est nécessaire de savoir lire et écrire en romance, ce qui, de fait, exclut la majorité de la population qui ne parle alors que la langue basque. Le représentant de l'*anteiglesia* d'Ibarranguela, en 1625, et ce celles de Lejona, Guecho, Sopelana et Fica, en 1628, seront par exemple expulsés des *Juntas Generales* pour « ne même pas comprendre le roman » (il semble cependant que cette mesure n'ait pas été toujours aussi scrupuleusement appliquée. Ainsi, aux *Juntas Generales* de 1704, le *Corregidor* se verra obligé de nommer un traducteur afin « d'être sûr d'être bien compris de tous » : Gregorio Montreal, *Las Instituciones Publicas del Señorío de Vizcaya, op. cit.*, p. 348).

⁴⁸ Les intervalles entre deux assemblées sont très inégaux. On peut cependant dégager une moyenne de une à deux réunions par an, durant généralement un ou deux jours (voir Gregorio Montreal, *Las Instituciones Publicas del Señorío de Vizcaya, op. cit.*, pp. 377-381).

⁴⁹ Sabino Arana Goiri, « Bizcaya por su independencia », 1890, *op. cit.*, p. 123.

⁵⁰ « El partido carlista y los fueros vasco-navarros », polemica, 1897, *op. cit.*, p. 1165 ; voir aussi pp. 1154-56.

basques) des catégories de la pratique politique propres au système démocratique moderne pour rendre compte du fonctionnement de la société traditionnelle basque, est le meilleur contresens historique que l'on puisse faire⁵¹.

Les caractères de la démocratie, fondant à la fois sa modernité et son originalité, dérivent précisément de la coupure radicale⁵² qu'elle opère avec les principaux vecteurs des pratiques et organisations sociales propres aux sociétés traditionnelles. Alors qu'une société démocratique se caractérise par le renouvellement constant de l'interrogation qu'elle porte [22] sur elle-même au travers des scissions qui la traversent et au moyen du débat et de la libre collusion d'intérêts différents ou opposés, la société traditionnelle basque, conglomerat mal cimenté de communautés de base obsédées par leur solidarité organique, continue de se penser par rapport à un ordre transcendant, toujours déjà donné, qui ne cesse de l'informer et de l'asseoir dans son opiniâtre reproduction. Alors qu'une société démocratique se fonde sur l'axiome de l'existence première d'individus libres et égaux, initialement autonomes et décidant librement, par « un contrat d'association », de l'ordre politique, la société traditionnelle basque repose sur la primauté absolue du collectif, de l'organique, du tout sur chacun.

Ainsi, ce ne sont pas des individus ni le peuple compris comme association d'êtres originellement indépendants qui sont représentés aux *Juntas Generales* : ce sont des entités collectives entendues dans leur monolithique unité⁵³. Les *Juntas* ne sont pas les lieux de représentation des tensions et divisions du corps social où s'affronteraient de façon centrale les arguments de groupes issus de la similitude d'intérêts privés pour contrôler l'organisation et le changement social. Elles sont l'endroit de dissolution des éventuels litiges et frictions entre ces communautés, et de fonte des diverses innovations dans le même moule de la tradition. *Il ne s'agit pas de produire dans la division, mais de reproduire dans l'unité.* [23]

⁵¹ Ainsi, Jean-Louis Davant trouve-t-il le moyen d'écrire (en 1972 !) : « Les idées de la Révolution française étaient en réalité mises en pratique chez nous de temps immémorial. » (*Histoire du Pays Basque, op. cit.*, p. 35). Sur l'omniprésence du mythe de la démocratie primitive des Basques, voir en particulier Manuel de Munoa, *La democracia vascongada y las democracias modernas*, San Sebastian, 1905, sans Ed. et José de Aristimuno, *La democracia en Euzkadi*, Buenos-Aires, 1942, Ed. Ekin (1^o éd. 1935).

⁵² Ce, au niveau analytique. Historiquement, il s'agit bien plutôt d'un processus lié, en particulier, au dégagement progressif de l'individu, à la longue gestation d'une sphère publique et à la sécularisation du pouvoir.

⁵³ Par exemple, Bilbao, qui comptait au début du XIX^e siècle environ 10 % de la population biscayenne, ne disposait que d'un vote aux *Juntas Generales* alors que les *anteiglesias* de Jeméin et de Marquina-Echeverria, atteignant à elles deux tout juste 1 % de la population, disposaient chacune d'un vote : ce qui compte, ce n'est pas le nombre d'individus représentés, c'est l'entité communautaire.