

# RELIGION ET STRUCTURES SOCIALES PYRÉNÉENNES: L'OSTAU DU MOYEN-ÂGE AU TEMPS DES RÉFORMES. PROBLÉMATIQUES ET PISTES DE RECHERCHE À PARTIR DU CAS DU BÉARN

## Abstract

L'importance de l'*ostau* comme structure fondamentale des sociétés pyrénéennes a été reconnue depuis longtemps par les historiens et les anthropologues. Paradoxalement, malgré les pages brillantes consacrées par Emmanuel Le Roy Ladurie dans *Montaillou*, peu d'études se sont intéressées à la façon dont l'*ostau* structure la vie religieuse. L'époque moderne constitue à cet égard un observatoire particulièrement intéressant, celui du choix religieux: il est possible de voir comment l'institution réagit à des réformes qui, en retour, cherchent à le façonner selon leurs propres principes. En effet, si les réformes ont promu sur la longue durée l'individu (notion totalement antagoniste avec les valeurs qui sous-tendent l'*ostau*), elles n'ont pu s'imposer qu'en composant avec l'*ostau* qui préexistait et dont la prégnance ne pouvait être ignorée.

L'objectif de la communication est moins de traiter ce sujet, très vaste et qui nécessiterait de multiples monographies, que de tracer des perspectives de recherche à partir de quelques sondages effectués dans le Béarn du moyen-âge et des xv<sup>e</sup> et xvii<sup>e</sup> siècle. L'histoire religieuse tumultueuse traversée alors par la souveraineté constitue un moment privilégié qui permet d'entrevoir de multiples situations de contraintes religieuses vécues par les *ostaus*: choix religieux, vellétés réformatrices imposant de nouvelles contraintes de fonctionnement, persécutions et proscription, division religieuse interne, coexistence religieuse entre *ostaus* etc. Ce sont autant de situations qui permettent d'observer concrètement comment l'*ostau* se comporte et vit la religion. Aucune anthropologie religieuse sérieuse ne peut éluder, dans le cas des sociétés pyrénéennes, l'institution de l'*ostau*.

**Mots-clés:** anthropologie religieuse, maison, *ostau*, *etxe*, catholiques, protestants, Jeanne d'Albret, Béarn, Navarre

**Resum:** *Religió i estructures socials pirinenques: l'ostau de l'Edat Mitjana en l'època de les reformes. Problemàtiques i pistes de recerca a partir del cas del Bearn*

Des de ja fa molt temps els historiadors i antropòlegs reconeixen la importància de l'*ostau* com a estructura fonamental de les societats pirinenques. Paradoxalment, malgrat les pàgines brillants que hi consagrà Emmanuel Le Roy Ladurie a *Montaillou*, existeixen pocs estudis que s'hagin interessat per la manera com l'*ostau* estructura la vida religiosa. Des d'aquest punt de vista, l'època moderna

**Thierry Issartel**

Professeur de Chaire  
Supérieure

Khâgne du Lycée  
Louis Barthou (Pau)

Chercheur associé à  
l'Université de Pau et  
des Pays de l'Adour/  
ITEM

constitueix un observatori particularment interessant, el de la tria religiosa: s'hi pot veure com la institució reacciona davant de reformes les quals, en compensació, mira d'afaiçonar segons els seus propis principis. Efectivament, tot i que les reformes van promoure l'individu en la llarga durada (noció totalment antagònica amb els valors que sustenten l'*ostau*), només van poder imposar-se en avinença amb l'*ostau*, que era preexistent i la preeminència del qual no es podia passar per alt.

L'objectiu d'aquesta comunicació no és tant tractar aquest tema, molt vast i que requeriria múltiples monografies, com traçar perspectives de recerca a partir d'alguns sondatges efectuats en el Bearn dels segles XVI i XVII. La història religiosa tumultuosa que travessa llavors la sobirania constitueix un moment privilegiat que permet entreveure múltiples situacions de constriccions religioses viscudes pels *ostaus*: tria religiosa, vel·leitats reformadores que imposaven noves obligacions de funcionament, persecucions i proscripció, divisió religiosa interna, coexistència religiosa entre *ostaus*, etc. Un conjunt de situacions que permeten observar concretament com es comporta i com viu la religió l'*ostau*. Cap antropologia religiosa seriosa no pot eludir, en el cas de les societats pirinenques, la institució de l'*ostau*.

**Paraules clau:** antropologia religiosa, casa, *ostau*, *etxe*, catòlics, protestants, Jeanne d'Albret, Bearn, Navarra

**Abstract:** *Religion and social structures in the Pyrenees: household (the "ostau") from the middle Ages to the times of Reformations. Problems and research fields from the case of Bearn*

The importance of household as a fundamental structure in Pyrenean societies is well-known by historians and anthropologists. Paradoxically, in spite of the brilliant pages by Emmanuel Le Roy Ladurie in *Montaillou*, there are few studies which have taken an interest in how the *ostau* structured religious life. Modern times constitute a very interesting observatory, in particular towards the religious choice: we can see how this institution reacts to reformations, which, in return, tried to shape it according to its own principles. Sure enough, reformations tried to promote the individual in the long term, which is totally conflicting with the values that support the *ostaus*. If they won recognition, it was because they dealt with it.

The aim of this paper is not so much dealing with this topic, but tracing perspectives of research from some surveys carried out in the Bearn of the 16th and 17th centuries. The tumultuous religious history that the sovereignty goes through constitutes a privilege time that allows us to begin to see numerous situations of religious constrictions lived by the *ostau*: religious choice, new operating rules, persecutions and proscriptions, internal religious division, religious coexistence among *ostaus*, etc. All these situations allow us to observe how the *ostau* behaves and lived religion. No serious religious anthropology can evade, in the case of Pyrenean societies, the institution of the *ostau*.

**Key words:** religious anthropology, household, *ostau*, *etxe*, Catholics, Protestants, Jeanne d'Albret, Bearn, Navarra

Notre propos sera plus de lancer une problématique de recherche, que de faire une synthèse sur une question qui n'a jamais été traitée frontalement: la place de l'*ostau* (ou de l'*etxe* basque) dans la vie religieuse à l'époque moderne. La transition entre la période médiévale et la période moderne nous paraît un moment privilégié, à la fois apogée d'un système communautaire fondé sur la maison, et crise provoquée par les nouvelles exigences religieuses imposées par les Réformes. Par ailleurs, notre choix de privilégier le Béarn est dû au fait qu'on y observe une division confessionnelle entre catholiques et protestants aux *xvi<sup>e</sup>* et *xvii<sup>e</sup>* siècles permettant de détecter subitement des comportements religieux spécifiquement attachés à l'*ostau*. En effet, la souveraineté de Béarn a connu une réforme calviniste très poussée à l'instigation de Jeanne d'Albret de 1564 à 1599, suivie d'une phase de réforme catholique qui s'est accéléré après 1620, date de l'Édit d'Union qui allait définitivement lier le sort de la vicomté souveraine avec celui du royaume de France. Nous nous autoriserons quelques incursions dans les territoires voisins du Labourd et des Pyrénées centrales qui connaissent eux-aussi l'institution de l'*ostau*, structure sociale fondamentale des sociétés pyrénéennes (ou au moins des Pyrénées occidentales) qui a bien été reconnue par de nombreuses études.

La dimension collective de l'*ostau* pyrénéen soumettant étroitement les individus qui le composent a été systématiquement mise en avant par les historiens, juristes et sociologues qui l'ont étudiée. À l'âge des Réformes, dans le cadre d'une religion cherchant à promouvoir une dimension plus individuelle du salut, les Églises se sont forcément heurtées à cette structure qui leur préexistait et dont les règles de fonctionnement très strictes pouvaient contrevenir aux nouvelles attentes religieuses.

Pour aborder ce sujet, nous rappellerons dans un premier temps les caractéristiques des communautés pyrénéennes, véritables sociétés de maisons qui ont conditionné dans chaque paroisse une assemblée (*ecclesia*) de maisons. Puis, dans un second temps, nous verrons que les Réformes sont entrées en conflit avec l'*ostau*, et ont cherché à le façonner en fonction des nouvelles normes tout en s'y adaptant. Dans ce cadre nouveau, nous verrons à l'aide de quelques exemples comment l'*ostau* a pu intervenir dans la question du choix confessionnel au sein d'une société béarnaise marquée par une coexistence confessionnelle à partir du *xvii<sup>e</sup>* siècle.

### **1. Une société d'*ostaus*, une *ecclesia* d'*ostaus***

Nous devons en premier lieu rappeler l'importance de l'*ostau* dans les coutumes des Pyrénées occidentales, afin de comprendre les conséquences de son fonctionnement sur le cadre de la vie religieuse avant l'âge des réformes. Emmanuel Le Roy Ladurie a mis en

exergue l'importance de l'*ostau* à Montailou en le situant dans la perspective plus large d'une institution propre à la société pyrénéenne, décrivant une hérésie cathare qui semblait passer de maison en maison. Aussi connue soit-elle, cette étude n'a pas ouvert de discussion sur la dimension religieuse de l'*ostau* pyrénéen,<sup>1</sup> les chercheurs se bornant aux aspects sociaux et patrimoniaux de l'institution.<sup>2</sup> En effet, la transcendance absolue de celle-ci sur les destins des individus qu'elle abrite aurait dû inviter à se pencher sur son rapport avec la religion et le sacré, tant sa toute-puissance semble renvoyer à Dieu Lui-même.

### *Droit successoral et ostau en Gascogne*

Les historiens du droit ont reconnu depuis longtemps la spécificité de la maison pyrénéenne, dans le sillage critique de Frédéric Le Play dont la monographie sur les Mèlouga de Cauterets proposait d'y observer l'idéal-type de la famille-souche.<sup>3</sup> Notre propos sera moins de rendre compte de leurs travaux que d'en relever quelques faits saillants susceptibles d'éclairer notre analyse. Les travaux de Jacques Poumarède ont permis de jeter les bases d'une géographie coutumière du Sud-Ouest de la France, mettant en exergue l'opposition entre les pays de Garonne et une zone pyrénéenne marquée par le droit d'aînesse selon diverses variantes, pouvant même, le cas échéant, être intégral. Cette géographie a été affinée par Anne Zinc, qui souligne combien la maison impose sa loi à la famille dans les pays pyrénéens, contrôlant le rôle des hommes dans leur aptitude au travail et à la reproduction, définissant ainsi les destins individuels. Échelon de base de la vie sociale, la maison définit aussi le lien communautaire articulé autour de la notion de voisinage. Concrètement, durant la période moderne, la maison pyrénéenne combine quatre éléments inséparables: une habitation, des terres cultivées, des droits donnant accès aux terrains communautaires et —élément souvent oublié, car de moins en moins général— une tombe dans l'église du village. De ce point de vue, l'aire culturelle basque est restée la plus traditionnelle et a manifesté plus tardivement son attachement à cette tétralogie, mais il ne fait guère de doute que ce dispositif se retrouvait dans l'ensemble de la Gascogne. La «tombe de la maison», le *jar leku*, endroit où s'agenouille dans l'église la maîtresse de maison et où elle accomplit des rituels en l'honneur des ancêtres était connue ailleurs en Gascogne, même si elle tendait à devenir une «tombe des ancêtres» au nord des zones d'aînesse Dax-Tartas.<sup>4</sup> Ainsi à Sordes, on apprend qu'un plan terrier de l'église avait été confectionné en 1772 pour localiser les tombes, ailleurs on en décrivait les confronts comme pour des parcelles foncières.<sup>5</sup>

Quelles que soient les variantes locales dans le droit successoral, l'héritier de la maison était dépositaire d'un bien avitin (c'est-à-dire reçu de ses grands-parents) et devait le transmettre intact à la génération suivante. Pesait sur lui un ensemble d'obligations empêchant de

dispenser le patrimoine foncier à sa guise. On n'était pas vraiment propriétaire de la maison, mais un usufruitier dans une chaîne de transmission intergénérationnelle: sans exagération, on appartenait à la maison. De ce point de vue, le sort des cadets était strictement défini par le désintéressement vis-à-vis de l'héritage principal. Trois possibilités s'offraient à lui en fonction des capacités de l'*ostau*: quand on pouvait réunir la dot suffisante, il était marié et entraît dans une nouvelle maison dont il pouvait même prendre le nom; quand on ne pouvait pas réunir la somme suffisante, il restait célibataire, mais bénéficiait de l'hospitalité de son frère aîné; la migration, c'est-à-dire quitter la maison et sa communauté d'origine pour tenter sa chance ailleurs. Cette caractéristique du statut des cadets a alimenté des phénomènes bien connus: les cadets de Gascogne, issus de la noblesse désargentée, partant servir le roi dans ses armées, certains d'entre eux faisant de belles carrières; l'émigration basco-béarnaise du milieu du XIX<sup>e</sup> siècle en direction de l'Argentine et de l'Uruguay, faute de développement d'un grand bassin industriel susceptible d'absorber cette main d'œuvre excédentaire. Une règle plus ou moins explicite dans les coutumes pyrénéennes voulait que deux aînés-héritiers ne pouvaient se marier et fusionner leurs *ostaus*: le mariage ne pouvait s'envisager qu'entre un aîné et un cadet. Ce dernier, entrant dans la maison, était considéré comme adventice. Ce dispositif était essentiel et son objectif était clair: il s'agissait de garantir de génération en génération un nombre immuable d'*ostaus* dans une communauté donnée. Cet idéal visant à conserver un équilibre interne dans les sociétés pyrénéennes s'accompagnait d'une forme de malthusianisme collectif. L'installation d'une nouvelle maison, tout comme la disparition d'une maison étaient deux phénomènes que les communautés cherchaient à éviter, mais on se doute que cet idéal était intenable là où la croissance démographique ou la croissance économique se faisaient ressentir, si bien qu'au XVIII<sup>e</sup> siècle, les villes et bourgades échappaient peu à peu à des usages qui restaient par contre en vigueur dans les communautés rurales. Au principe de pérennité du patrimoine de la maison correspond le principe de pérennité des communautés rurales et de la mise en valeur de leur territoire.

### *Une société de maisons*

L'articulation de la maison et de la communauté rurale a fait l'objet de discussions et de divergences de point de vue. Si Le Play et Pierre Bourdieu privilégient la maison comme instance de reproduction sociale, Fernand Butel et Henri Lefèbvre affirment au contraire la primauté de l'organisation communautaire villageoise dans ce procès dont les maisons ne seraient qu'un truchement.<sup>6</sup> Ce débat a été renouvelé par L. Assier-Andrieu qui souligne que le fonctionnement homologique des maisons ne doit pas occulter «l'extrême hiérarchie des maisons imprégnant les rapports sociaux».<sup>7</sup> Loin d'être une «république» égalitaire de

maisons, la communauté rurale pyrénéenne consacrait la domination des bonnes maisons, liées matrimonialement entre elles, développant des rapports de clientélisme sur les maisons inférieures. Si chaque maison donne un droit d'accès aux vacants, ce dernier est loin d'être une opportunité partagée à égalité: ce sont les familles les plus riches, possédant les troupeaux les plus importants qui en tirent réellement profit. Dans cette perspective, les règles successorales interdisant la division du patrimoine ne visaient pas seulement à maintenir l'intégrité de l'*ostau*, mais consacraient aussi, en interdisant la multiplication des ayants-droits sur les communaux, la domination sociale des *ostaus* les plus riches qui contrôlaient les institutions de la communauté.<sup>8</sup>

Cette société de maison typiquement pyrénéenne<sup>9</sup> est définie dans les fors et dans le langage coutumier comme une *besiau*, une communauté de «voisins» (*besiis*).<sup>10</sup> S'efforçant d'empêcher les tentatives d'installation des nouveaux venus, elle rejette ceux qui réussissent à passer entre les mailles du filet dans la catégorie des *poublans* à qui l'on refuse l'accès et l'usage des communaux comme à Précilhon ou Castétarbe (Orthez) durant l'époque moderne.<sup>11</sup> Le voisin devient par opposition au *poublan* le membre de plein droit de la communauté, et on réserve le terme générique d'habitant soit pour désigner l'ensemble de la population, soit pour désigner plus spécifiquement un non-voisin. L'augmentation des feux à l'époque moderne, due en grande partie à la «révolution du maïs», plante adaptée à l'humidité du climat local, a ainsi pu amener l'émergence dans certaines vallées pyrénéennes d'une véritable aristocratie de maisons qui s'arrogeait les droits politiques au détriment d'une infra-communauté de nouvelles maisons. C'est en particulier le cas dans la vallée de Baztan, en Navarre, sur le versant sud des Pyrénées.<sup>12</sup> Tous ces phénomènes montrent qu'il ne faut pas se contenter d'une description théorique des communautés de maisons pyrénéennes à partir des seuls textes normatifs et négliger une réalité fondamentalement complexe et évolutive, bien éloignée de l'idéal fixiste qui en émane.

Il faut donc se garder de toute vision statique et prendre au pied de la lettre les affirmations des communautés de l'époque moderne invoquant un fonctionnement «immémorial» voire «perpétuel». <sup>13</sup> On aura garde également de convoquer de façon simpliste et gratuite un ancien substrat culturel basque pour expliquer la géographie coutumière des sociétés de maison. C'est ce que montrent les travaux de Benoît Cursente, qui identifie la période d'apparition de la société des maisons du xie au xiii<sup>e</sup> siècle.<sup>14</sup> Comme partout en Occident, on a assisté en Gascogne à la dislocation du manse, ici appelé *casal*. Au sein de ce dernier vivaient plusieurs groupes domestiques très strictement hiérarchisés: les *tenants-casaux* ou *casalers* formaient des familles dominantes sur les terres desquels vivaient des *botoys* dans des maisons-filles. Les *casalers*, représentant la strate supérieure de la société paysanne, ont pu dans certain cas être absorbés dans la noblesse rurale alors en cours de formation. Par

contre, au XIII<sup>e</sup> siècle, leur suprématie est clairement menacée dans les plaines du piémont pyrénéen par la politique de peuplement menée par les détenteurs du pouvoir de ban qui en accordant des franchises et des tenures ont attiré les *botoys* dans les bastides et autres bourgs de fondation, provoquant l'éclatement des *casaux* et leur marginalisation au sein de nouvelles communautés. Le *casaler* de la plaine, qui n'accomplit aucun service militaire à l'instar du voisin des bourgs et paye en contrepartie la *queste* est menacé par le nouvel ordre féodal au point de finir par être considéré comme étant entaché par une condition servile. Par contre, dans les zones de piémont et de montagne, et tout particulièrement dans les communautés de vallée, on a assisté à une résistance des *casaux* qui ont su amortir les changements induits par la féodalisation. Ils ont limité le développement de la noblesse, parvenant même à militariser la communauté et à en faire l'interlocuteur du vicomte ou du comte. Ces comportements se perpétuent au début de la période moderne pour laquelle Christian Desplat a étudié ces paysans-guerriers.<sup>15</sup> Dans ces communautés valléennes, le terme de *casal* continue après le XIII<sup>e</sup> siècle à désigner les maisons dominantes, occupées par des voisins de plein droit, revendiquant pour elles une ancienneté réelle ou supposée, pour imposer leur puissance sur les autres maisons, simples *ostaus* ou bordes, gérant au mieux de leurs intérêts des espaces vacants dévolus à leur activité pastorale.

Jusqu'au début du XIII<sup>e</sup> siècle, B. Cursente constate que partout en Gascogne, de la Garonne aux Pyrénées, prévaut un partage égalitaire dans les successions.<sup>16</sup> Le droit d'aînesse dans ses diverses variantes apparaît à partir de la fin du XIII<sup>e</sup> siècle dans un contexte de pression démographique suivi par les difficultés économiques du bas Moyen-Age, traduisant un comportement malthusien des maisons et des communautés. Ce n'est donc qu'à partir du XIII<sup>e</sup> siècle que l'on voit progressivement se dessiner la géographie coutumière mise en exergue par les travaux de Jacques Poumarède: tandis que dans l'aire garonnaise des bourgs se développe un droit familial communautaire autorisant des formes de partage, on voit apparaître des pratiques successorales imposant la primogéniture dans les pays pyrénéens dominés par les anciens *casaux*. Arrivé à ce stade d'analyse, il importe de souligner que le droit d'aînesse n'a pas pour autant comme finalité l'exclusion des cadets en les cantonnant dans le célibat<sup>17</sup> et le service du frère aîné, car la puissance des bonnes maisons et des *casalers* se mesure aussi à leur capacité à caser un ou plusieurs cadets.

#### *La paroisse, l'église et les ostaus au moyen-âge et à l'époque moderne*

Dans le cadre des communautés pyrénéennes, c'est aussi la maison qui définit une place dans la communauté chrétienne. La paroisse est en lien direct avec la communauté, avec trois cas de figure: leurs contours peuvent coïncider, la paroisse peut rassembler plusieurs

communautés, ou une communauté plusieurs paroisses. Les recherches actuelles menées par les médiévistes montrent que la notion de paroisse comme circonscription territoriale a été relativement tardive et qu'en tout état de cause elle a d'abord été pensée comme une communauté de personnes. Dans le cas des Pyrénées occidentales qui nous occupe, le maillage paroissial a été largement précédé par une organisation territoriale préexistante. Même si cette dernière a subi des évolutions du fait de l'intervention seigneuriale dans l'occupation du sol (*incastellamento*, fondation de bastides...), les paroisses ont pris appui sur le maillage communautaire. Globalement, la communauté a eu tendance à «discipliner la paroisse et en contrôler la gestion» selon des modalités diverses.<sup>18</sup> Dans les Pyrénées occidentales, la paroisse a donc été initialement conçue non pas comme une communauté de chrétiens, mais comme une communauté de maisons chrétiennes avant de devenir comme partout ailleurs un territoire dépendant d'une église.

Le contrôle de la communauté de maisons pyrénéenne sur la paroisse a de fait revêtu des aspects très originaux. On connaît bien l'exemple des «prêtres de montagne» du val d'Aran étudiés par Serge Brunet, clergé pléthorique recruté parmi les cadets des maisons de la vallée et entretenu pas la dîme collectée et contrôlée collectivement par la communauté.<sup>19</sup> En Béarn et en Bigorre, le contrôle s'est exercé non pas de façon collective mais par le biais d'une maison appelée «l'abbaye laïque». L'abbé laïc prélève la dîme et nomme le curé. D'origine ancienne,<sup>20</sup> l'abbaye laïque est apparue antérieurement aux formes d'encellulement des communautés: l'abbaye laïque, l'église attenante et son cimetière n'ont pas en règle générale polarisé l'habitat communautaire qui était dispersé. Mais avec les politiques de création des bourgs et de «congregatio domuum» (pour paraphraser la notion de *congregatio hominorum*), les abbayes laïques ont résisté comme la plupart des autres *casaux*, maintenant l'édifice de culte à l'extérieur des fortifications au risque de voir apparaître intra-muros un édifice concurrent. Au xive siècle, l'abbé laïc est associé dans le cadre de certaines fondations de bastide quand elle s'établit dans le territoire paroissial qu'il contrôle, assurant avec l'accord de l'évêque la création de la nouvelle paroisse par démembrement de l'ancienne et construction d'un édifice de culte dans l'enceinte, car la fonction religieuse est bien l'une des conditions de réussite de la paroisse. De fait, l'abbé laïc, apparu antérieurement à la noblesse, n'est pas noble ou pas forcément noble au xive siècle, d'ailleurs son rôle institutionnel n'est absolument pas reconnu par les fors de Béarn concédés par le vicomte. Il est seulement représentatif de l'élite *casalère* traditionnelle. Mais on peut se demander, dans la mesure où l'*abbadie* n'est pas forcément le *casal* le plus riche, qu'est-ce qui a pu fonder cette suprématie qui en val d'Aran a été assumée collectivement. Sans entrer dans des détails qui dépasseraient le cadre de cette étude et excèderaient nos propres compétences, on peut se demander si l'*abbadie*, institution antérieure à la réforme grégorienne, n'était pas à l'origine détenue par des dynasties de

prêtres mariés, dont on connaît des traces documentaires en Gascogne, comme l'attestent les travaux de Benoît Cursente.<sup>21</sup> L'*abbadie* serait devenue «laïque» précisément en vertu de la réforme grégorienne qui tendait à définir plus strictement une séparation entre clercs et laïcs: l'aîné, devant perpétuer l'*ostau* a gardé le titre d'«abbé» fondant la possession de ses droits, tandis que, par son droit de nomination, il privilégiait la nomination d'un cadet célibataire à la cure.<sup>22</sup> Ce n'est qu'une hypothèse de recherche, mais, quoiqu'il en soit, on peut constater que la christianisation des campagnes, le déploiement d'un clergé rural et la création des paroisses a dû se plier aux caractéristiques de la société des maisons en Béarn, en Bigorre et dans les régions limitrophes.<sup>23</sup> Le prêtre devait être rattaché à une maison, l'église devant étymologiquement rassembler les maisons. Même laïcisés, les *abats* ont été préservés par les évêques de Dax, Lescar, Oloron et Tarbes comme intermédiaires entre eux et les communautés de maisons. La situation a perduré jusqu'à l'époque moderne, même si le titre d'abbé laïc se cumulait de plus en plus avec des titres seigneuriaux.

Le Pays Basque, le Labourd en particulier,<sup>24</sup> ne connaît pas l'institution de l'abbaye laïque, mais on peut considérer que la cohabitation systématique dans les paroisses du curé et de la benoîte est une forme d'adaptation à la société des maisons: pour faire partie de la communauté, le prêtre doit faire partie d'une maison et celle-ci doit être animée par un couple.<sup>25</sup>

De toutes ces considérations, il en ressort une vision spécifique de l'*ecclesia* locale dans la société pyrénéenne. Quand le prêtre se tournait vers la nef, face à l'assistance des fidèles, il avait avant tout devant lui une assemblée des maisons. Le cas du Pays-Basque, où la nef rassemble l'ensemble des «tombeaux de maison» est de ce point de vue paradigmatique.<sup>26</sup> Même dans les rituels et les actes religieux, cette société des maisons réussissait à s'immiscer: que ce soit dans les processions ou au moment de la communion, on respectait un ordre protocolaire entre maisons.<sup>27</sup> On entrait dans la société chrétienne dans le cadre de la maison. Cette représentation de l'Église, entretenue dans chaque communauté paroissiale, était une caractéristique sociale et culturelle fondamentale des sociétés pyrénéennes qui a été trop souvent négligée par les chercheurs.

## **2. L'*ostau* face aux réformes: acculturation et résistances**

Cette dimension religieuse de l'*ostau* est devenue problématique à l'époque moderne, à l'heure où les réformes, tant catholique que protestante, s'efforçaient de promouvoir une expression plus individuelle de la foi. Partout les Églises ont dû lutter contre des usages et des mœurs jusqu'alors tolérés, mais devenus intolérables au regard des nouvelles exigences de la vie chrétienne. La dimension individuelle du salut exigeait une implication personnelle du

chrétien. Dans des campagnes jugées encore trop païennes, commença alors un long travail d'acculturation afin de corriger des comportements jugés incompatibles avec les préceptes chrétiens. On remarquera que ce phénomène général aux campagnes de l'occident chrétien heurtait de plein fouet dans les Pyrénées Occidentales des comportements édictés bien souvent par la société des maisons: ici, la dénonciation des abus par les Églises remettait en question le fondement même de la société. À bien des égards, les Églises ont pu bien des fois paraître attenter à l'ordre social. Nous allons nous efforcer de mettre en exergue quelques exemples de conflits et de résistances, mais aussi des exemples de compromis en nous attachant au cas du Béarn particulièrement intéressant du fait de la présence des deux confessions.

*Les enjeux confessionnels autour du mariage, des naissances et de la mort*

La question du mariage a été un des points sur lesquels la réforme catholique a dû lutter contre des pratiques pyrénéennes qui de toute évidence minimisaient son caractère sacré. Au début du XVII<sup>e</sup> siècle, le juge Pierre de Lancre s'indignait de voir les libertés prises par les Basques avec ce sacrement:

Ils n'aiment aussi guère leurs femmes, et ne les connaissent pas bonnement, parce qu'ils ne les pratiquent que la moitié de l'année, et pour leurs enfants, la liberté qu'ils prennent d'essayer leurs femmes quelques années avant de les épouser et de les prendre comme à l'essai, fait qu'ils ne leur touchent guère au cœur, comme leur étant perpétuellement en doute, rêvant toujours sur la façon et sur le mécompte du temps qu'ils sont arrivés et déparis de leurs maisons.<sup>28</sup>

Ce passage, mainte fois commenté par les historiens, a souvent été allégué comme exemple des libertés sexuelles pratiquées dans le monde paysan avant que l'Église n'impose une morale post-tridentine beaucoup plus stricte, dans un schéma conforme au procès de civilisation des mœurs de Norbert Elias.<sup>29</sup> A la même époque, le collègue de Pierre de Lancre au Parlement de Guyenne, Jean d'Arrerac, confirme cet usage qu'il présente de manière plus neutre en expliquant ses enjeux:

J'ay esté rapporteur d'un procès de Labourd, où il estoit question de l'observation de la plus estrange coutume du monde: c'est qu'ils épousent leur femme à l'essay. Ils ne couchent point leur contract de mariage par escrit, et ne reçoivent la bénédiction nuptiale qu'après avoir longtems vescu avec elles, avoir sondé leur meurs et cogneu par effet la fertilité de leur terroir. Cette coutume est contre les saints decrets et néanmoins tellement enracinée en ceste nation que vous leur arracheriez plutôt la religion que ceste usance.<sup>30</sup>

Cette liberté vis-à-vis de l'Église ne doit pas selon nous être assimilée à de la liberté tout court. Il s'agit bien d'une soumission à un impératif déterminé par l'*etxe*, celui de reproduire celui-ci. Cette cohabitation entre les deux futurs époux est tout sauf l'expression d'une liberté sexuelle ou une concession faite aux sentiments au sein de la société paysanne. Le choix du conjoint a de toute façon été négocié entre deux maisons et il s'agit bien de vérifier avant toute chose la fécondité du couple, c'est-à-dire son aptitude à perpétuer l'*etxe*. Les futurs époux ont donc obligation de résultats, et en cas d'échec, l'un comme l'autre peuvent être rétrogradés, relégués dans le célibat et sans héritage, au bénéfice d'un puiné qui prendra la relève. Le contrat notarié et le sacrement serviront à officialiser l'union et légitimer les naissances... De ce point de vue l'ordre imposé par la morale domestique est finalement plus rigide que celui promu par l'Église, et c'est bien parce que cet usage coutumier ne favorisait pas à une licence des mœurs devant lesquels le clergé avait jusqu'alors fermé les yeux. Néanmoins, à l'âge des Réformes, à une époque où la sacralité du mariage était contestée par les protestants, il convenait de mettre de l'ordre dans tout cela: durant le xvii<sup>e</sup> siècle les évêques de Bayonne s'employèrent à faire cesser cet usage.

De fait, sur ce point, la Réforme protestante prônée par Jeanne d'Albret était d'un point de vue théologique beaucoup plus à l'aise avec ce type de pratiques, bien que celles-ci n'aient pas été pour l'heure formellement attestées dans les États de la Couronne de Navarre. Néanmoins, les lettres patentes du 28 mai 1564, prises dans la foulée de l'ordonnance sur la liberté de conscience du 2 février 1564, ne dispensaient pas le mariage des protestants de toute formalité religieuse:<sup>31</sup> associé au baptême des enfants (qui, lui, reste un sacrement), le mariage des protestants voyait s'instaurer une procédure de déclaration parallèle à celle de l'Église catholique. Les consistoires ont autorité pour recevoir les oppositions au moment de la publication des bans et le pasteur dispense une bénédiction aux mariés.<sup>32</sup> De fait, des procès remirent en question l'autorité des consistoires où siégeaient les «bonnes maisons» protestantes qui pouvaient ainsi interférer dans les stratégies matrimoniales des autres *ostaus*.<sup>33</sup> C'est pourquoi Jeanne d'Albret finit en 1566 par dessaisir les consistoires des affaires matrimoniales qui, par leur composition, étaient fréquemment juges et parties.<sup>34</sup> De fait, la première mouture de la réforme des mariages rompait les équilibres et rapports de force au sein des communautés au bénéfice des *ostaus* les plus puissants, et c'est finalement l'autorité de l'État qui a dû imposer son autorité régulatrice sur les mariages.<sup>35</sup> En 1569, au moment de la proscription du catholicisme,<sup>36</sup> seuls les mariages protestants furent autorisés: la reine renforça l'autorité des pasteurs dont les attestations de bénédiction pour les mariages et les baptêmes étaient obligatoires sous peine de nullité du mariage et de voir les enfants considérés comme bâtards. Cette mesure prenait de front la société des *ostaus* en menaçant la pérennité de ces derniers s'ils restaient fidèles au catholicisme. On voit que dans ce contexte répressif contre le catholicisme, le mariage devenait un marqueur

politique et religieux: bien que n'étant pas un sacrement, le mariage religieux protestant revêtait un caractère tout aussi obligatoire que chez les catholiques. Si jamais il existait dans des pratiques de mariage à l'essai dans les États de la Couronne de Navarre, celles-ci devenaient désormais strictement interdites. La souplesse calviniste initiale avait fait long feu au nom de «l'extirpation de l'hérésie papiste».

C'est sur la question de la mort que la Réforme protestante a été dès le départ beaucoup plus acculturatrice. Les diverses ordonnances religieuses de Jeanne d'Albret ont non seulement imposé aux protestants une attitude conforme au refus du «culte des morts» pratiqué par les catholiques, mais aussi imposé à ces derniers des contraintes draconiennes dans le déroulement des rituels traditionnels. Il faut dire que le Béarn pratiqua le régime du *simultaneum* jusqu'en 1569: les églises servaient aussi de temples et devaient se conformer aux prescriptions de Calvin en matière de disposition, de décoration etc. Or, dans ces dernières, existaient les tombes de familles qui étaient un sujet éminemment sensible. La règle voulait qu'il n'y ait aucune tombe dans un temple: l'ordonnance de 1566 prévoyait que les sépultures et les inhumations ne se feraient plus dans les lieux de culte, sauf pour les ayants-droits, c'est-à-dire les maisons qui jouissaient d'un tel privilège. Le convoi mortuaire, entre la maison et la sépulture, devait se faire dans la discrétion sans «prières pour les morts, chansons et clameurs excessives». Il s'agissait non seulement d'encadrer des usages religieux catholiques jugés idolâtres mais aussi des rituels collectifs qui associaient la maison endeuillée à l'ensemble de la communauté des voisins.<sup>37</sup> En 1570, dans le contexte de la proscription du catholicisme, une ordonnance interdit définitivement les «luminaris, viandes [repas mortuaires] et crits sus las fosses deus mourts» que les populations même protestantes continuaient à pratiquer. De fait, les sépultures royales de Lescar ou d'Orthez furent saccagées par les troupes calvinistes, en particulier lors de la guerre de 1569. On ordonna aux communautés de se doter de cimetières convenables. Encore au début du xviii<sup>e</sup> siècle, des pasteurs s'insurgeaient de voir des familles puissantes user de leur droit de sépulture à l'intérieur des «temples», vestige juridique de l'hérésie papiste. Sur ce sujet tout aussi fondamental pour la société des *ostaus*, l'Église catholique a donc pu jouer au xviii<sup>e</sup> siècle sur la continuité avec la tradition, dans le cadre de sa stratégie de reconquête, même si elle a cherché également à promouvoir de son côté l'usage du cimetière.

#### *Les hésitations de la Réforme protestante sur l'individualisme religieux*

Notre sentiment est que la société des maisons a joué un rôle d'amortisseur au xvii<sup>e</sup> et xviii<sup>e</sup> dans le cadre de la mise en place des réformes. En fait, elle a offert une remarquable force d'inertie face aux initiatives de la confessionnalisation voulues par le pouvoir souverain,

d'abord au bénéfice du protestantisme puis du catholicisme.<sup>38</sup> Du fait de cette histoire religieuse tourmentée et des contraintes qu'elle a subies, la société des maisons n'a pu toutefois empêcher la déchirure confessionnelle mais elle en a atténué certains effets.

Jeanne d'Albret s'est très concrètement heurté en milieu rural à la compacité de l'*ostau*. Si les idées réformées ont pu s'insinuer facilement au sein des élites commerçantes de Nay, au sein de la bourgeoisie des offices liée à l'État et au sein de la noblesse, la conversion a été plus compliquée et plus lente en milieu rural. Il suffisait que le cap d'*ostau* reste fidèle au papisme pour bloquer l'ensemble des occupants de la maison et freiner les maisons des parents et alliés, voire de maisons dépendantes. En 1564, au moment où la reine mettait en place un régime de coexistence confessionnelle au nom de la liberté de conscience ainsi qu'un encadrement pastoral et un réseau de régents protestants, elle choisit de s'en prendre à la structure de l'*ostau* au nom de la liberté du choix religieux qu'exigeait la conscience individuelle. L'autorité des chefs de maison a été délibérément prise pour cible dans la lettre patente du 28 mai 1564, dont on n'a pas jusqu'ici vraiment mesuré l'importance:

Pour tenir nos sujets en repos, en raison de la diversité de religions alors dégénéralant en querelles, nous avons fait des ordonnances à la requête des États par lesquelles nous avons permis à un chacun de notre dit pays de vivre en liberté de conscience, sans être contraint de suivre contre leur volonté une religion plus qu'une autre, tous demeureront en liberté de suivre celle à laquelle leur esprit, leur inclination, les porte et que, depuis cela, nous avons appris qu'il y a certains pères et mères, tuteurs, curateurs et autres qui ont charge de famille qui contraignent de suivre plus une religion qu'une autre, leurs fils, filles, épouses, serviteurs et autres qu'ils ont sous leur charge et autrement les obligent de se ranger à la religion qui leur semble meilleure. C'est pourquoi nous, désirant y pourvoir, faisons inhibition et défense à tous nos sujets de contraindre par force ou par des paroles rigoureuses ceux dont ils ont la charge, de laisser une religion pour suivre l'autre, mais de les laisser dans leur liberté de suivre la religion à laquelle leur esprit les incline.<sup>39</sup>

Bien évidemment, ces dispositions étaient surtout destinées au calvinisme qui, en tant que confession nouvelle, pâtissait le plus d'un tel phénomène. On pourrait sourire, et se demander la portée d'une telle mesure restreignant ainsi l'autorité parentale sur les enfants. L'efficacité était bien réelle. L'autorité du *cap d'ostau*, proclamée par les fors, était défendue par le Conseil Souverain en cas de contestation. En cas de contestation familiale (par un cadet en particulier) la justice royale arbitrait pour dire si la coutume était respectée, ce qui, en retour, contribuait à fonder l'autorité du chef de maison. Très clairement, la question religieuse était appelée à sortir de ce champ au risque de voir apparaître une division confessionnelle à l'intérieur de l'*ostau*. La dimension religieuse de l'*ostau* était donc niée

y compris et surtout dans son expression la plus courante, celle du culte des morts et des rituels autour de la mémoire des ancêtres.<sup>40</sup> La question religieuse pouvait devenir un enjeu ou un alibi dans des tensions internes à l'*ostau*, entre générations, au sein d'une fratrie, avec la domesticité etc. Les jeunes enfants de plus en plus scolarisés devant des régents protestants se virent même reconnaître officiellement le droit de choisir leur religion, à l'encontre de l'avis de leurs parents.<sup>41</sup> Jeanne d'Albret, suivant en cela les conceptions individualistes de Calvin, récusait la dimension collective de la religion et du salut que représentait l'*ostau*. Pourtant cette démarche a souffert quelques entorses. Ainsi, lorsque le lieutenant général de la reine Antoine de Gramont s'est rendu compte qu'à l'occasion de certaines manifestations intempestives de résistance catholique (chahut à l'encontre d'un ministre, procession faite sans autorisation...), c'étaient les femmes et les enfants qui en étaient les principaux protagonistes, il prit un édit pour rappeler aux *caps d'ostaus* leur responsabilité pénale dans ces crimes de lèse-majesté...<sup>42</sup>

Dans un même ordre d'idée, la solidarité entre *ostaus* a bel et bien joué au pire moment de la répression contre le parti catholique entre 1569 et 1572. Tandis que la justice royale établissait des listes de proscrits, que leurs biens saisis étaient en leur absence vendus aux enchères, on peut constater que les condamnés purent compter dans la plupart des cas sur la solidarité familiale pour dissimuler une partie de leurs biens mobiliers et racheter l'*ostau* vendu à l'encan avec l'accord tacite du reste de la communauté, même les protestants.<sup>43</sup> De fait, cette répression n'a pas profité à des familles protestantes et plus globalement, malgré la vente des biens du clergé, la réforme n'a pas promu une base sociale spécifique qui aurait par la suite créé une situation de non-retour. La société de maison a donc considérablement amorti cette grave crise et on ne peut que faire ce constat: la division religieuse n'a pas provoqué de guerre civile en Béarn, et l'épisode de 1569, durant lequel la violence s'est déchaînée, a été comme importé de France par les armées de Terride et de Montgomery, même si les unes comme les autres trouvèrent des partisans et des hommes de main sur place. Par la suite, de 1610 à 1620, il y eut un nouveau pic de tensions interconfessionnelles avec des violences et des chevauchées sporadiques qui toutefois ne dégénérent pas en guerre civile généralisée. Entre temps la société béarnaise était redevenue très majoritairement catholique, même si au sein de l'État, une élite protestante s'efforçait de maintenir la suprématie du culte réformé et de protéger ses intérêts sociaux et politiques. La société des maisons a résisté, avec des cas parfois cocasses comme celui de la famille de Colom. Louis de Colom, l'un des chefs les plus actifs du parti protestant, Syndic des États de Béarn,<sup>44</sup> s'indigna que son frère cadet, Zacharie, devenu catholique et barnabite (sous le nom de Fortuné de Colom) soit envoyé en Béarn pour faire des missions en 1609. Il écrit à Henri IV pour qu'il intervienne auprès du Pape, estimant que son autorité de *cap d'ostau* était bafouée! Malgré l'intervention royale faite au plus haut niveau, le frère vint prêcher

dans la vicomté, à Lucq de Béarn, d'où les Colom étaient originaires. L'anoblissement par le roi de la maison familiale des Colom à Lucq,<sup>45</sup> à une époque où cette faveur était réservée à des catholiques pour renforcer la majorité catholique au sein de l'ordre de la noblesse des États de Béarn, montre que le cadet barnabite ne négligea pas les intérêts de l'*ostau*. Ce geste royal contribua en partie à amadouer Louis à défaut d'en faire un partisan de la politique royale. Louis de Colom mourut protestant, mais confia ses enfants encore jeunes à l'autorité de son frère barnabite. La maison de Colom sut résister à des tensions spectaculaires qui alimentèrent la gazette locale car elles étaient finalement révélatrices d'une situation généralisée au début du xvii<sup>e</sup> siècle, celle de familles et de communautés divisées sur le plan confessionnel.

Nous pensons que le comportement global de la société béarnaise durant ces deux réformes doit être appréciée à la lumière du cadre social et anthropologique de la maison. On a pu parfois parler de versatilité religieuse ou d'opportunisme pour qualifier l'attitude religieuse des Béarnais, d'un art du compromis et de l'évitement qui est à vrai dire devenu proverbial. Le Béarnais serait donc fondamentalement tolérant, éthnotype qui se nourrit bien entendu de l'auguste exemple d'Henri IV! Nous pensons que c'est bien évidemment superficiel, et que la cause doit être plutôt recherchée dans la vitalité qu'avait encore en ce temps-là la société des maisons. Celle-ci a su amortir tensions religieuses pour assurer la survie des *ostaus* et celle des communautés qu'ils composent. Mais n'est-ce pas au prix d'une adaptation et d'une évolution de la nature des *ostaus* qui accéléreraient la disparition à terme de leur dimension religieuse? Les réformes religieuses qui promouvaient sous différentes formes une foi plus individuelle et une implication plus personnelle n'avaient donc pas pour autant perdu leur combat visant à séculariser l'institution de l'*ostau*.

#### *Les logiques du choix confessionnel au xvii<sup>e</sup> siècle*

La première moitié du xvii<sup>e</sup> siècle est donc une période cruciale, celle où en dehors de toute coercition politique s'effectue un vrai choix religieux entre les *ostaus* qui vont demeurer protestants et ceux, très majoritaires, qui vont revenir au catholicisme. L'histoire du choix religieux et l'évolution de la géographie confessionnelle en Béarn reste encore à faire, peu de choses ont été dites depuis l'époque des débats érudits mais virulents entre le Chanoine Victor Dubarat et le Pasteur Alfred Cadier<sup>46</sup> dont les arguments et les représentations sont surtout révélateurs des enjeux politico-religieux de leur temps.<sup>47</sup> Une étude précise des sources reste à faire, mais un témoignage peut nous éclairer sur la manière dont la question du choix religieux était vécue en Béarn, celui du missionnaire jésuite Jean Forcaud qui visita Pontacq en 1635<sup>48</sup> durant deux mois. Cette bourgade du piémont béarnaise avait la

particularité d'être rattachée au diocèse de Tarbes dans lequel Forcaud officiait alors. Il décrit une situation où, malgré le rétablissement officiel de la religion catholique opéré par le roi en octobre 1620, l'Église catholique serait encore en déshérence du fait d'une élite locale majoritairement protestante. Livrés à eux-mêmes,<sup>49</sup> sans encadrement pastoral, les catholiques pontacquois pratiquaient selon le Jésuite une religion «dégénérée» bien peu catholique:

Les catholiques supportèrent d'user à peine des droits conférés par le roi et de ne pas les conserver encore, bien au contraire: par ce bannissement si quotidien de la foi et du culte religieux, et par la vie commune profane, ils avaient à ce point dégénéré qu'ils ne gardaient du catholicisme que le nom et qu'en réalité ils en étaient venus à un tel degré d'erreur sur la foi qu'on ne les voyait différer des hérétiques que par quelques rites et cérémonies qui ne faisaient rien pour leur salut. C'est pourquoi ils fréquentaient leurs assemblées profanes et leurs temples, ils recevaient chez eux baptême et mariage, et, sans aucune distinction de nourriture, ils partageaient leurs repas tout au long de l'année. Il n'y avait chez eux aucun respect des lois ecclésiastiques. C'est tout juste s'il y avait pour les fêtes les plus solennelles quelqu'un pour entendre la messe, si bien qu'à la place de la foi catholique, je ne sais quelle hérésie s'était répandue.

En fait, la tradition confessionnelle catholique n'était plus perpétuée que par les maisons, dans le cadre d'une religion domestique faute de prêtre desservant et de messes régulières. En soi, c'est une situation qui aux yeux du missionnaire relevait déjà du calvinisme et les amenait à transiger avec les usages des protestants. Pourtant, c'est bien par la reconnaissance implicite du fait social de l'*ostau* que Forcaud se résolut à convertir maison par maison ces catholiques en déshérence:

Mais comme ce peuple grossier et ignorant manquait beaucoup de connaissances et qu'il n'était pas facile de le rassembler à l'église en dehors des heures de prédication pour l'instruire plus familièrement des mystères de la foi, des prières et des rites sacrés, car, excepté un petit nombre, ils étaient occupés par leur profession et leurs travaux, et aussi, ce qui était pire, quand on les invitait et qu'on les priaient de venir, une circonspection [bien] campagnarde les retenait, le père s'engagea dans une autre voie pour les arracher à leur ignorance et à leur nonchalante négligence: il consacra le temps de la mi-journée à les visiter chacun dans sa maison et ainsi les instruire.

Ainsi Forcaud convertissait non pas des individus venus à l'église, mais des maisons toutes entières, rétablissant au passage l'unité confessionnelle des foyers là où elle avait été compromise. Pour autant, Forcaud n'a pas toujours saisi toutes les subtilités du fonctionnement religieux de la société des *ostaus* comme témoigne cet autre sujet de scandale:

Chacun [croyait] que dans sa religion le salut était certain pourvu qu'il garde sa foi en un seul Dieu et médiateur avec la Parole divine, et, pour tout le reste, ils professaient la liberté pour chacun sans distinction pour ce qui concerne le salut.<sup>50</sup>

Cette affirmation est excessive, et la suite du texte montre qu'il ne s'agit pas d'une liberté individuelle reconnue aux membres de l'*ostau*. Le Jésuite fait cette remarque car il a constaté qu'à l'intérieur d'une même famille, les individus pouvaient avoir des parcours religieux différents et que les maisons, aussi importantes fussent-elles, n'étaient en rien synonyme d'homogénéité confessionnelle pour leurs membres. Ce que Forcaud n'a pas saisi, c'est que cette diversité religieuse dans les familles n'était en rien l'expression de choix individuels dans une société qui avait atténué les différences confessionnelles: il s'agissait d'un choix imposé par la maison aux individus qui la composent, en fonction de ses intérêts matrimoniaux. En clair, l'option religieuse définitive des enfants d'une maison dépendait du mariage qu'on ambitionnait pour eux. L'appartenance à une communauté confessionnelle n'avait aucun poids face à l'appartenance à un *ostau*, ce qui aux yeux des missionnaires jésuites était incompréhensible et scandaleux:

Et vraiment, cette erreur avait pénétré si profondément et avait pris un peu partout tant de vigueur que les parents ne supportaient pas que leurs enfants, et spécialement les filles professent une religion avant d'être données en mariage, pour qu'il n'y ait aucun obstacle à ce qu'elles passent à l'une ou à l'autre selon le vœux des hommes auxquels on les aurait mariées. De même les veuves qui avaient été mariées à des hommes catholiques, dès qu'elles songeaient à se remarier, ne se reconnaissaient fidèles ni de l'une ni de l'autre religion, et n'en fréquentaient ni les cérémonies ni les temples.

En fait, à la lumière de notre connaissance de la société béarnaise, il faut comprendre qu'un cadet qui se marie prend la religion de la maison dans laquelle il entre. Nous avons vu qu'un cadet peut perdre son patronyme en rentrant dans une maison, il peut y perdre de la même manière aussi sa religion. Mais, pour qu'un tel système fonctionne, il faut que la maison n'impose pas une foi intransigeante et uniforme à tous ses membres, tant chez les protestants que chez les catholiques: pour tous les enfants susceptibles de recevoir une dot, il faut être prêt en fonction des opportunités à opter pour l'une ou l'autre des confessions. Par contre, pour les cadets célibataires appelés à rester dans la maison comme pour les domestiques, il y a fort à parier qu'ils n'ont d'autre alternative que de partager la confession du *cap d'ostau*. Tout cela dresse une identité religieuse de l'*ostau* fort complexe, dont plusieurs remarques des Jésuites montrent qu'ils n'en avaient pas compris toute la subtilité. Par ailleurs, cela s'accompagne forcément à l'échelle de la

communauté pontacquoise d'une grande proximité entre les ostaus des deux confessions et de compromis qui ne sont pas sans rappeler l'époque du *simultaneum* entre 1564 et 1569: églises restant dépouillées, recours à un pédagogue protestant (au prosélytisme sans doute émoussé), participation réciproque aux baptêmes comme parrains et marraines, non-respect des interdits alimentaires catholiques au cours des repas pris en commun au nom du primat de la fonction sociale et anthropologique de ce type de banquet scellant les alliances entre *ostaus* etc.<sup>51</sup> Ce qui irritait les Jésuites, c'est qu'au-delà des péchés commis ainsi par négligence par les catholiques, les signes d'appartenances servant à distinguer deux communautés de fidèles avaient disparu, ainsi leur priorité sera bien de faire respecter ces signes afin de faire apparaître une identité communautaire confessionnelle:

Ainsi, dès le début, on commença à fréquenter les offices sacrés, et on put de nouveau distinguer les catholiques des hérétiques, non seulement de nom ou par quelque rite extérieur comme on disait qu'il en allait par le passé — et il en était bien ainsi — mais par la vraie foi, qui, presque morte naguère, semblait revivre, [de même que] l'observance des lois de l'Église et la fréquentation des sacrements.

#### *La religion domestique, de la résistance à l'acculturation*

On constate que si les autorités ecclésiastiques ont tendance à vouloir structurer des communautés confessionnelles qui, au nom du primat de la religion, scinde en deux la société des maisons, celle-ci, lorsqu'elle est livrée à elle-même, s'efforce de sauvegarder son unité en relativisant les conséquences de l'appartenance confessionnelle sur les relations entre maisons. Cette relative indifférenciation religieuse n'est pas pour autant le signe d'une indifférence religieuse n'en déplaît à nos Jésuites, qui, nous l'avons vu dans un des extraits, s'efforcent d'analyser cette attitude comme une forme de déisme (souvent assimilé à l'athéisme par les prédicateurs de cette époque). Les maisons semblent fondamentalement attachées à leur dimension chrétienne, à un christianisme reconnaissant leur légitimité et donc tolérant des formes religieuses domestiques. De ce point de vue, les deux confessions avaient leurs avantages et leurs inconvénients: le calvinisme reconnaissait dans son principe cette dimension domestique mais en combattait sans relâche les expressions et les rituels traditionnels comme formes d'idolâtrie, et, après la Révocation, il surviva dans les zones rurales grâce à cela; le catholicisme, par son rapport à l'autorité, cherchait à contrôler étroitement des pratiques domestiques désormais entachées à ses yeux de protestantisme, mais se montrait complaisant envers des traditions dont les maisons étaient dépositaires. On peut se demander si, au total, les Pontacquois n'étaient pas des «chrétiens de l'entre-deux», certes bien éloignés des esprits lettrés et inquiets décrits par Thierry Wanegffellen,<sup>52</sup> des

adeptes d'un christianisme populaire fondamentalement attaché à l'unité de la communauté chrétienne locale et à la dimension religieuse de l'*ostau*, empruntant ce qui est pour eux le meilleur des deux religions: la reconnaissance de la religion domestique calviniste et le respect des traditions ancestrales préservées par le catholicisme.

Ce moment d'équilibre n'aura été qu'éphémère, ici, à Pontacq, détruit par la mission de Forcaud, et ailleurs détruit dans le courant de la seconde moitié du xvii<sup>e</sup> siècle par le renforcement de l'encadrement catholique puis la Révocation de l'Édit de Nantes. C'est un lent travail d'acculturation qui a ainsi commencé au xvii<sup>e</sup> siècle et qui ne sera pas totalement achevé au moment de la Révolution Française. Pour autant, on peut se demander s'il n'y a pas eu, au sein du catholicisme, des formes spécifiques de reconnaissance de la religion domestique dans les Pyrénées occidentales. Il serait bon de relire certaines données ethnographiques à la lueur de notre problématique. Un exemple nous suffira pour montrer toute la fécondité d'une telle démarche. On trouve ainsi des bénitiers de maisons dans les vallées de Barétous et d'Aspe, faits en pierres de taille, encastrés dans le mur de la maison, et de dimensions relativement monumentales. Ils datent des xvii<sup>e</sup> et xviii<sup>e</sup> siècles. Cette présence, est un signe domestique de catholicité dans des vallées où les protestants étaient présents. Elle suppose la conservation d'eau bénite par le prêtre dans la maison, chose à laquelle le clergé répugne parfois de peur qu'elle ne serve à des usages détournés ou illicites comme la sorcellerie. Cette forme de mise à disposition est sans doute le signe que le *cap d'ostau* est associé par le prêtre à des rituels domestiques spécifiques, tolérés et encadrés. Sans doute fallait-il éviter de trop brimer cette dimension religieuse des *ostaus* pour éviter d'exposer ceux-ci à la tentation du calvinisme ou, un peu comme à Pontacq, d'une sorte de religion populaire naturelle clandestine et pas moins hérétique. Mais ces formes d'acculturation religieuse ont sans doute été transitoires, tant le clergé des Lumières s'est montré dans les Pyrénées comme ailleurs de plus en plus réticent à encadrer des formes de dévotions qu'il considérait désormais comme superstitieuses.

## Conclusion

Au travers de ce survol nous pensons avoir montré que l'*ostau* est un acteur à part entière dans le domaine de la religion, y compris au temps de Réformes qui sont censées promouvoir une foi et des formes de piété individuelles. L'*ostau* a toujours eu une dimension religieuse, mais elle a connu des formes successives, témoignages d'un phénomène d'acculturation permanent entre autorités religieuses et une société des maisons très vivace, capable d'amortir des phénomènes externes de contrainte étatique ou des phénomènes internes de divisions communautaires. Cette inertie de la société des maisons que les réformes ont

rencontrée en Béarn déjouera en partie, et de la même façon, les effets de la Révolution Française et du code civil. L'*ostau* est resté l'élément de base de la communauté et de l'ordre social des sociétés rurales pyrénéennes, tout comme il est resté l'élément de base de la communauté chrétienne de la paroisse, au prix d'une constante adaptation. Nous souhaitons ainsi avoir démontré que l'on ne peut faire d'anthropologie religieuse sérieuse des sociétés pyrénéennes, sans faire ressortir l'élément fondamental que représentent l'*ostau* gascon ou l'*etxe* basque.

## Notes

- 1 On lira avec intérêt l'article de Roland VIADER (2005), «L'histoire médiévale des Pyrénées du nord-est. Montailou, village pyrénéen?», in *Medievalis Historia Pyrenaica, II Congrès Internacional dels Pirineus*, Girona, p. 29-46. L'auteur montre que chez Le Roy Ladurie, l'existence des *ostaus* est davantage postulée que démontrée et que cette hypothèse est parfois contredite par certaines de ses propres analyses. Au total, la structure de l'*ostau* serait sans doute plus représentative de la partie occidentale de la chaîne et incontestablement attestée à la fin du moyen-âge...
- 2 J. POUMARÈDE (1972), *Les successions dans le Sud-Ouest de la France au Moyen-Age*, Paris, PUF; LI. TO FIGUERAS (1997), *Família i hereu a la Catalunya nord-oriental (segles x-xii)*, Barcelona, Publicacions de l'Abadia de Montserrat; A. ZINC (1994), *L'héritier de la maison. Géographie coutumière de la France du Sud-Ouest*, Paris, EHESS; M. LAFOURCADE (2011), *La société basque traditionnelle*, Elkar; Ch. LACANETTE-POMMEL (2003), *La famille dans les Pyrénées de la coutume au Code Napoléon: Béarn 1789-1840*, Estaden, PyrGraph, 229 p ; I. CHIVA et J. GOY (1986), *Les Baronnie des Pyrénées. Maisons, modes de vie, société*, Paris, EHESS; et (1986) *Les Baronnie des Pyrénées, Maisons, espaces, familles*, Paris, EHESS.
- 3 Frédéric LE PLAY (rééd. 1994), *Les Mèlouga, une famille pyrénéenne au XIXe siècle*, Paris, Nathan. On lira en contrepoint la postface écrite par A. Chenu. Le Play détermine trois types de familles: la «famille patriarcale» où tous les fils se marient et s'établissent au foyer paternel, la «famille instable» où les enfants quittent la demeure paternelle et essaient de nouvelles familles, la «famille souche» (seul modèle qui trouve grâce à ses yeux, où un des enfants mariés vit auprès de ses parents et perpétue la tradition familiale tandis que les autres enfants soit gardent le célibat, soit créent une nouvelle souche. Pour une approche critique de la notion de famille souche en relation avec le contexte social et démographique pyrénéen: A. FINE-SOURIAC, «La famille-souche pyrénéenne au XIXe siècle: quelques réflexions de méthode», in *Annales ESC*, n° 3 (1977), p. 478-487 et L. ASSIER-ANDRIEU, «Le Play et la famille-souche des Pyrénées: politique, jurisme et science sociale», in *Annales ESC*, n°3 (1984), p. 495-512.
- 4 Anne ZINC, *L'héritier de la maison...*, p. 473-478.
- 5 *Ibid.*, p. 478.
- 6 F. BUTEL (1893), *La vallée d'Ossau. Étude sur la population originaire et la prétendue famille souche des Pyrénées*, Paris; et H. LEFEBVRE (1963), *La vallée de Campan – Étude de sociologie rurale*, Paris. Pour une problématisation plus large et plus récente: Jérôme-Luther VIRET (2014), *Le sol et le sang: La famille et la reproduction sociale en France du Moyen-Age au XIXe siècle*, CNRS éditions, 2014.
- 7 L. ASSIER-ANDRIEU (1981), *Coutume et rapports sociaux. Étude anthropologique des communautés rurales du Capcir*, Paris, p. 11, note 9. On lira aussi (1986) «L'esprit de la maison pyrénéenne», in *Los Pirineos. Estudios de Antropología Social e Historia*, Madrid, Universidad Complutense, Madrid, p. 95-109.

- 8 R. VIADER (2004), «Maisons et communautés dans les sociétés montagnardes. Le temps juridique (XIII-XV<sup>e</sup> siècle)», *Montagnes médiévales*, XXXIV Congrès de la SHMESP, Paris, p. 263-291.
- 9 Pour le cas du Pays Basque, M. LAFOURCADE (2011), *La société basque traditionnelle*, Elkar.
- 10 P. TOULGOUAT (1981), *Voisinage et solidarité dans l'Europe du Moyen-Age*. «*Lou besi de Gascogne*», Paris, Maison-neuve et Larose.
- 11 A. ZINK, *L'héritier de la maison...*, p. 293-294.
- 12 José María IMÍZCOZ, «Voisinage et habitat dans les communautés des Pyrénées occidentales entre le XV<sup>e</sup> et le XVIII<sup>e</sup> siècles: de la croissance au blocage», in J-P. BARRAQUÉ et Ph. SÉNAC (2009), *Habitats et peuplement dans les Pyrénées au Moyen-Âge et à l'époque moderne*, Toulouse, Méridienne, PUM.
- 13 Monique BOURIN, «Historiographie des communautés de la France méridionale», in *La formation des communautés d'habitants au Moyen Âge. Perspectives historiographiques*, Xanten (R.F.A.), 19-22 juin 2003, 2003, édité en ligne.
- 14 Benoît CURSENTE (1998), *Des maisons et des hommes, la Gascogne médiévale (XI-XV<sup>e</sup> siècle)*, Toulouse, PUM.
- 15 Christian DESPLAT (1993), *La guerre oubliée: guerres paysannes dans les Pyrénées, XII<sup>e</sup>-XIX<sup>e</sup> siècles*, Biarritz, Atlantica.
- 16 Benoît Cursente montre que si globalement les *casaux* représentent les maisons les plus anciennes, certains peuvent être récents. La hiérarchie des maisons se voulait naturelle et donc ancienne, mais la réalité était plus complexe et souffrait de nombreux remaniements de la hiérarchie originelle des maisons.
- 17 Au sein de la maison ou dans une borde dépendante en tant que «sterle», terme signifiant stérile ou célibataire. Le statut de la maison sterle rejoint celle du botoy. Le cadet est toutefois appelé «esclau» en Bigorre, c'est-à-dire esclave.
- 18 Monique BOURIN, art. cit.
- 19 Serge BRUNET (2001), *Les prêtres des montagnes. La vie, la mort, la foi dans les Pyrénées centrales sous l'Ancien Régime: Val d'Aran et diocèse de Comminges*, PyrÉGraph.
- 20 Mais sans doute pas aussi ancienne que le prétendait Pierre de Marca, qui en faisait une institution carolingienne contemporaine de la mise en place de la dîme.
- 21 Benoît CURSENTE, «Le clergé rural gascon de l'an mil à la fin du XIII<sup>e</sup> siècle», in P. BONNASSIE (éd.) (1995), *Le clergé rural dans l'Europe médiévale et moderne*, PUM, p. 29-40.
- 22 On a un exemple de cela dans le cartulaire de Dax à propos des abbés laïcs d'Orthez: Guillaume de Labadie, qualifié de prêtre, donne à l'évêque de Dax deux dîmaires. Soit il est l'abbé «laïc» lui-même, soit il est son frère...
- 23 On lira aussi avec intérêt l'exemple des prêtres-entrepreneurs construisant les églises et établissant les paroisses dans les hautes vallées catalanes, constitués eux aussi en dynasties, mais semble-t-il plutôt d'oncle à neveu: P. BONNASSIE et Jean-Pascal ILLY, «Le clergé paroissial aux IX<sup>e</sup>-X<sup>e</sup> siècles dans les Pyrénées orientales et centrales», P. BONNASSIE (éd.), *Le clergé rural dans l'Europe médiévale et moderne...*, p. 153-166. Les sources catalanes plus abondantes et plus anciennes permettent d'étudier d'autres modalités de l'adaptation de l'Église à la société des maisons pyrénéenne.
- 24 Le Labourd fait partie du diocèse de Bayonne.
- 25 Il n'y a pas d'étude d'ensemble sur la question du contrôle des dîmes dans le Pays Basque à l'époque moderne, qui pourrait faire apparaître des formes de contrôle communautaire. Dans un même ordre d'idée, on notera que s'il n'y a pas d'abbé laïque en Labourd, il y a un «abbé» ou «maire-abbé» élu par les jurats, qui représente la communauté en général pour une durée de un an. Par contre, le prêtre était exclu des assemblées paroissiales, bien que ces dernières se tenaient sous le porche de l'église, sauf si l'on traite des affaires religieuses, Jean FOURCADE (1971), «La journée d'un maire-abbé du Labourd au XVII<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècles», in *De l'Adour au Pays basque, 21<sup>e</sup> Congrès de la Fédération historique du Sud-Ouest, Bayonne 1968*, Bayonne, p. 53-57; et Maïté LAFOURCADE, *La société basque traditionnelle...*, p. 95-102.

- 26 Les ethnologues basques estiment que cette pratique a été tolérée par l'Église pour promouvoir le cimetière ou en tout cas la sépulture collective en terre chrétienne face à des usages tenaces de la «société de maison» qui pratiquait l'inhumation des ancêtres sous le porche de la maison ou le long du mur de la maison (*itxusuria*). De là, cette concession faisant de la tombe dans la nef une annexe de la maison. On lira la synthèse comode: LAUBURU (2004), *Les stèles discoïdales et l'art funéraire basque. Hil Harriak*, Elkar, 187 p.
- 27 Anne ZINC (1997), *Clochers et troupeaux. Les communautés rurales des Landes et du Sud-Ouest avant la Révolution*, PUB, p. 21.
- 28 Pierre de LANCRE (1982), *Tableau de l'inconstance des mauvais anges et démons*, Aubier, éd. N. Jacques-Chaquin, p. 78.
- 29 On lira par exemple l'analyse d'André BURGUIÈRE et François LEBRUN (1986), *La famille en Occident du XVI<sup>e</sup> au XVIII<sup>e</sup> siècles*, Éditions Complexe, p. 72.
- 30 Jean D'ARRERAC (1601), *Pandectes*, p. 243-244.
- 31 En 1564, la principauté connaît alors un système encore bi-confessionnel, mais qui, dans les faits, établit peu à peu la primauté de l'Église Réformée. Jeanne agit alors sous l'influence du réformateur Pierre Viret qui, selon Mirasson, aurait envoyé à la reine sur ces questions «un livre sur la distinction de la juridiction ecclésiastique d'avec la laïque». SALLEFRANQUE, *Histoire de l'hérésie en Béarn*, tome I, p. 71.
- 32 SALLEFRANQUE, tome I, pièce n° 46, p. 81-82.
- 33 *Ibid.*, pièce 53, p. 85-86: procès contre l'opposition des consistoires des églises réformées d'Oloron et de Géronce faite contre Gratianne de Barber de Barcus à propos du mariage de Guicharnaud Danglade de Géronce et de Brune de Bonnefon. Le Conseil Souverain casse la décision du consistoire et défend aux consistoires de procéder en «telles matières».
- 34 Ordonnance du 1<sup>er</sup> juin 1566. Charles DARTIGUE-PEYROU, *op. cit.*, p. 78.
- 35 L'ordonnance du 13 juillet 1568 confirme cette décision pour les mariages protestants, mais précise que pour les mariages entre catholiques ce sont toujours les évêques qui ont juridiction. SALLEFRANQUE, *op. cit.*, p.109-112.
- 36 Ordonnance de Saint-Maixent, 22 septembre 1570, SALLEFRANQUE, *op.cit.*
- 37 Dans les pays de l'Adour, un rôle spécifique revenait aux premiers voisins de la maison endeuillée dans l'organisation des obsèques.
- 38 Sur l'histoire politique et religieuse du Béarn, nous nous permettons de renvoyer pour plus de détails et de références à notre ouvrage: Thierry ISSARTEL (1999), *Les chemins de la tolérance en Béarn. Les catholiques, les protestants et l'État (XVI<sup>e</sup>-XVII<sup>e</sup> siècles)*, Atlantica.
- 39 Traduction du texte original en béarnais cité par SALLEFRANQUE, *op. cit.*, tome I, p. 81.
- 40 Sur ce thème on lira la mise au point de Michel LAUWERS, «La mémoire des ancêtres, le souci des morts. Fonction et usages du culte des morts dans l'occident médiéval (diocèse de Liège XI<sup>e</sup>-XII<sup>e</sup> siècles) », *Les Cahiers du Centre de Recherches Historiques*, 11 (1993).
- 41 Ch. DARTIGUE-PEYROU, *op. cit.*, p. LXVI.
- 42 ADPA E. 338. Cité par Ch. DARTIGUE-PEYROU, *op. cit.*, p. 69.
- 43 On peut citer le cas des Luger, des Sorberio etc. Jérôme de Marca préféra alors se soumettre et se convertir pour récupérer sa charge au Conseil Souverain.
- 44 Abbé laïque d'Angaïs, Louis de Colom a été Syndic de robe de 1599 à 1625. Son fils Gratien de Colom lui succéda.
- 45 Anoblissement du 8 mai 1618, *Bulletin de la Société des Sciences Lettres et Arts de Pau*, 1897, p. 157.
- 46 Suzanne TUCCO-CHALA, «Le débat entre V. Dubarat et A. Cadier. Étude d'historiographie comparée», in Suzanne TUCCO-CHALA (éd.) (1986), *Réformes et Révocation en Béarn: XVII<sup>e</sup>-XX<sup>e</sup> siècles: conférences et actes du colloque organisés dans le cadre du bicentenaire de l'Edit de Nantes 1685-1985*, Biarritz, J&D éditions.

- 47 Pour une mise au point récente, V. CASTAGNET, «Familles et inclinations religieuses vers l'Église catholique en Béarn, fin <sup>xvii</sup><sup>e</sup>-<sup>xviii</sup><sup>e</sup> siècle», dans Michel BERTRAND (dir.) (2005), *Familles de pouvoir, pouvoirs des familles*, Toulouse, Éditions Méridiennes, p. 497-508.
- 48 *Relation de la mission des Pyrénées (1635-1649). Le jésuite Jean Forcaud face à la montagne*, texte traduit, annoté et présenté par Serge Brunet avec le concours de Paul Fave, Éditions du Comité des travaux historiques et scientifiques, 2008, p. 19-20.
- 49 Pourtant, les commissaires Pierre Du Four et Jean de Claverie étaient à Pontacq le 20 décembre 1620 pour remettre solennellement l'église Saint-Laurent et son cimetière à l'évêque de Tarbes. Georges BEAURAIN (1926), *Pontacq. La religion et les institutions charitables*, Dax, p. 157.
- 50 *Relation de la mission des Pyrénées*, p. 20.
- 51 Et il y a fort à parier que symétriquement les protestants faisaient aussi des concessions au catholicisme, notamment sur la question des rites funéraires...
- 52 Thierry WANEGFFELLEN (1997), *Ni Rome, ni Genève. Des fidèles entre deux chaires en France au <sup>xvi</sup><sup>e</sup> siècle*, Paris, Honoré Champion; (1999) *Une difficile fidélité. Catholiques malgré le Concile en France. <sup>xvi</sup><sup>e</sup>-<sup>xvii</sup><sup>e</sup> siècles*, Paris, PUF.