

Xavier RAVIER

TARBES ET LA BIGORRE



FÉDÉRATION DES SOCIÉTÉS SAVANTES
LANGUEDOC — PYRÉNÉES — GASCOGNE

SOCIÉTÉ ACADÉMIQUE DES HAUTES-PYRÉNÉES

1978

De la Scythie à la Bigorre : permanence d'une mythologie

La présente communication constitue l'ébauche d'un chapitre de mon livre actuellement en préparation : **Le récit mythologique en Haute-Bigorre**. Je dois préciser tout de suite que, contrairement à ce que pourrait faire croire le titre que j'ai choisi pour mon exposé d'aujourd'hui, il ne s'agit pas d'en appeler à quelque fantasmagorique **Urzeit** cher aux romantiques, dans lequel placer le commencement absolu des formes culturelles ou des institutions : si j'ai mis côte à côte le nom de deux régions aussi éloignées l'une de l'autre que la Scythie et la Bigorre, c'est pour une raison bien précise, mon intention étant de proposer, avec toute la rigueur dont je serai capable, un rapprochement entre des situations constatées à ces deux extrémités de l'Europe.

Dans son récent ouvrage, **Romans de Scythie et d'alentour**, Payot, Paris, 1978 Georges Dumézil apporte une confirmation définitive de la thèse selon laquelle les Ossètes, population actuelle du Caucase, ont recueilli l'héritage linguistique et culturel des Scythes et des Sarmates, la continuité historique ayant été assurée à travers les fameux Alains. A la vérité, l'illustre savant, dans une œuvre antérieure **Mythe et épopée**, vol. I, chap. I de la 3ème partie, 1968, abordait déjà la question du point de vue des implantations ethniques dans leurs relations avec les généalogies des langues, ce qui l'amenait à écrire : «Au sud des Tchetchènes-Ingouches, au cœur même du Caucase, vit un peuple tout différent, capital dans notre problème : les Ossètes, qui parlent, eux, une langue indo-européenne. Plus exactement, ils parlent une langue du rameau iranien de l'indo-européen, c'est-à-dire parente de l'aveistique des Écritures zoroastriennes, du persan, de l'afghan, du kurde, etc. Leurs ancêtres n'ont pourtant jamais vu l'Iran, n'ont pas émigré de l'Iran au Caucase. La philologie du XIXème et du XXème siècles a montré que l'ensemble de peuples que nous appelons «iraniens» d'après la localisation des principaux, a débordé de beaucoup, dès les origines, l'aire géographique du plateau de l'Iran. En particulier, cinq cents, quatre cents ans avant notre ère et plus tard, les peuples que les Grecs, les Romains et les Byzantins ont connus, nomades ou sédentaires, dans le sud de la Russie actuelle, sous le nom de Scythes, de Sarmates, puis d'Alains, de Roxolans, etc...étaient étroitement apparentés, quant au langage, aux grandes sociétés impériales qui, sous les Achéménides, les Arsacides, les Sassanides, ont plusieurs fois commandé de la Syrie et du Bosphore jusqu'à l'Inde et au golfe Persique. Or les Ossètes sont les derniers survivants, réfugiés, enfoncés dans le Caucase, de ce vaste groupe des «Iransiens d'Europe» : on comprend ainsi l'extraordinaire intérêt qu'ils présentent pour le linguiste et le folkloriste comme pour l'historien» (1) Et dans **Romans de Scythie et d'alentour** Georges Dumézil observe : «On sait en outre, depuis un siècle et demi, que les Scythes et les Sarmates n'ont pas disparu sans laisser de trace. Les Ossètes du Caucase sont, à travers les Alains — les Alwank' des historiens arméniens — leurs derniers descendants. Les deux dialectes de l'ossète, l'iron et, un peu plus archaïque, le digor, sont du scythique au même titre que l'italien et l'espagnol sont du latin... La persistance de la langue aurait pu certes s'accompagner d'une disparition massive des traditions : le changement de climat, de nouveaux voisinages, les ébranlements politiques auraient pu abolir l'image d'un passé trop anachronique tout en continuant de confier le présent et l'avenir à la langue des ancêtres. Tel est le cas, par exemple, des Albanais qui eux aussi, ont sauvé leur langue mais dont le folklore n'est plus guère qu'une province du presque uniforme «folklore balkanique». Les Ossètes ont réussi la double performance : le contenu culturel, un contenu qui nous reporte aux derniers états de la civilisation scythique, a été préservé en même temps, et cela jusqu'à notre temps. Et surtout un trésor de récits épiques subsiste, plein d'archaïsmes, autour de héros dont l'originalité, malgré la pénétration de

thèmes folkloriques plus ou moins universels, reste puissante et fraîche. (2) Bref, ce qui vient d'être évoqué, c'est un cas absolument prodigieux de persistance obstinée et inattendue, à travers l'obscur et souvent irréductible longue durée historique, d'un fait culturel premier : il se trouve que mes modestes recherches m'ont peu à peu conduit à la conviction, et je voudrais vous la faire partager, qu'un phénomène de même nature s'est produit en Bigorre du point de vue des traditions mythologiques.

Vers 1957, à l'occasion de mes investigations linguistiques et ethnographiques en Haut-Lavedan, je recueillais à Gèdre un récit relatif à un héros culturel indigène du nom de Mulat-Barbe : par la suite j'allais consigner près d'une vingtaine de versions de cette histoire présentant, comme nous le verrons dans un instant, toutes les caractéristiques d'un mythe. J'indique que mes travaux de terrain en Haute-Bigorre (et aussi dans le val d'Aran) m'ont plus tard permis d'accroître considérablement ma collection : à la tradition dont il vient d'être question d'autres se sont peu à peu ajoutées, avec des figures aussi diverses qu'une Mélusine locale, des monstres chtoniens, des animaux inventeurs de plantes ou de sources, des géants etc..., si bien que le matériel dont je dispose actuellement peut être considéré comme représentatif du légendaire bigourdan montagnard.

Mais je reviens à Mulat-Barbe. Ce personnage, qui prend les traits d'un patriarche entouré de ses fils, est un agriculteur : selon toutes les versions de son histoire, il est censé avoir labouré la montagne de Camplong et cultivé les céréales sur le plateau situé au pied du Cirque d'Estaubé et connu sous le nom d'Alhet ou Plan d'Alhet. La mort de Mulat-Barbe est liée, de manière typique, à ce que Mircéa Eliade appelle «un événement instaurateur», ce qui montre que nous sommes bien en présence d'un véritable mythe : la neige se met en effet un jour à tomber, chose jusqu'alors inconnue. (3) Notre patriarche, frappé de cécité et averti par ses fils de cet extraordinaire phénomène, demande qu'on lui mette dans la main un peu de cette matière nouvelle : à ce contact il expire, s'écriant : «Christiandat arrenhe», «Que le christianisme règne». Les enfants du héros sont dès lors obligés d'abandonner la haute montagne devenue inhospitalière et de s'établir un peu plus bas dans la vallée. Dans un autre groupe de versions du mythe, l'événement instaurateur ou primordial n'est pas la première chute de neige, mais le déclenchement d'une guerre : le patriarche, désespéré de ne pas voir revenir ses enfants partis combattre, ordonne à son plus jeune fils de plonger une faucille dans le feu et, se saisissant d'elle, se transperce la tête de la lame flamboyante de l'instrument ; pour d'autres narrateurs, c'est le fils lui-même qui, sur l'injonction de son père, porte le coup mortel. Il est par ailleurs assez généralement rapporté que Mulat-Barbe fut inhumé au pied de la montagne de Coumély, à proximité immédiate de la borde Sesqué : d'aucuns prétendent que le terrain ayant accueilli la dépouille du héros serait resté inculte. De fait, tout à côté de cette borde Sesqué se trouve un bout de terre dégarni d'herbe que l'on présente à Gèdre comme la tombe de Mulat-Barbe. Du point de vue des contenus, il est clair que ce mythe, dans sa forme actuelle, est au point de confluence d'au moins trois traditions fondamentales : une cosmologie tournant autour d'un changement climatique, une Götterdämmerung pyrénéenne dont mes recherches m'ont permis de discerner des traces jusqu'au val d'Aran et l'histoire d'un Triptolème.

Le Mulat-Barbe gèdrois évoque immédiatement un autre héros culturel bigourdan, localisé, lui, dans le Haut-Adour : Millaris, dont Bladé (qui ne donne pas le patronyme du personnage), Eugène Cordier (5) et plus tard René Escoula (6) ont parlé dans leurs ouvrages.

Millaris n'est pas un agriculteur mais un pâtre : cette différence entre son statut et celle du gèdrois est-elle imputable à une dualité originelle des traditions ? J'avoue n'avoir encore pu le déterminer.

Millaris paît son innombrable troupeau dans les parages du pic du Midi de Bigorre

localement dénommés la montagne d'Arizes era montanha d'Arises. Et sa mort, comme dans plusieurs des versions du mythe de Mulat-Barbe coïncide avec l'apparition de la neige : le jour où celle-ci tombe pour la première fois, le héros demande à l'un de ses fils de confectionner une boule de cette matière nouvelle et de la lancer vers la montagne : le destinataire de l'ordre la projette au contraire vers la plaine et depuis lors il neige tous les ans jusque dans le bas-pays. Millaris expire, ses troupes doivent fuir une contrée devenue désormais celle du froid et prennent la direction du nord, vers la moyenne vallée de l'Adour (la fondation de Bagnères, selon certaines versions, est liée à cette migration), conduits par les enfants du héros, lesquels, avant le départ, ont inhumé leur père au sommet de la montagne dite de Béliou, sur le chaînon formant limite entre la vallée de Lespoune et celle de l'Oussouet : il existe en effet à cet endroit un monceau de pierraille surmonté d'un bloc cruciforme, humble monument auquel jusqu'à une date récente le passant rendait hommage, se découvrant, déposant une branche d'arbre ou ajoutant une pierre au tas, rites qui font penser que la «sépulture» de Millaris remplit le même rôle que le *ch'orten* du Tibet ou le *stupa* des Indes. Le bloc cruciforme est probablement un ex-voto aquitain préchrétien refaçoné à une époque ultérieure : sur l'une des faces on distingue le visage d'un personnage dont il est permis de penser qu'il est celui d'une divinité indigène, alors que sur l'autre, d'une facture différente et sensiblement postérieure, a été gravé le Christ sur son instrument de supplice, la tête surmontée de l'inscription I.N.R.I. Sont très significatives les croyances qui dans la vallée de Lespoune sont attachées à cette pierre : si celle-ci est enlevée de sa place, un mauvais temps continu se met à sévir.

La relation que je viens de faire de ces deux histoires n'est bien entendu qu'un très rapide résumé : les sources auxquelles j'ai eu accès, une liste complète en sera donnée dans mon livre, révèlent en effet un incroyable foisonnement de variantes majeures et mineures, amas de données dans lesquelles j'ai essayé de discerner un commun dénominateur.

Mon hypothèse est que les mythes de Mulat-Barbe et de Millaris représentent des éléments du patrimoine culturel aquitano-pyrénéen prélatin et préchrétien, éléments qui auraient été pris en charge par les populations romanes de nos montagnes dans des conditions très semblables à celles dans lesquelles les actuels Ossètes du Caucase ont reçu l'héritage culturel des anciens Scythes et Sarmates : autrement dit, on serait devant deux cas analogues de transmission à peu près directe, en dépit des vicissitudes historiques, de traditions particulièrement vénérables. Il faut bien entendu tenir compte du fait que pour les Pyrénéens, Basques exceptés, s'est produite dans l'ordre du langage une mutation radicale marquée par la romanisation, alors que pour les Ossètes, ainsi que le souligne Dumézil, la continuité linguistique indo-européenne n'a jamais été rompue.

A l'appui de ma proposition, j'invoquerai d'une part les indications que l'on peut retirer de l'examen des noms de personnes et de lieux, d'autre part le témoignage d'historiens de l'antiquité.

Commençons par le patronyme du héros de Gèdre, Mulat-Barbe.

Mulat représente sans aucun doute la variante, avec un autre suffixe, du vocable *mulèt*, *muleta* auquel Palay (7) attribue le sens de «brun, moreau, brun-noirâtre» : bref, cet adjectif dénote une couleur foncée tirant sur le noir (même sémantisme pour *morèt*, *moreta* ou *morina* qui a servi pour la formation de nombreux noms de lieux bigourdans, comme *La Lana Morina* d'Ossun, dénomination qui n'a donc rien à voir, sinon métaphoriquement, avec «more» en tant que désignatif générique des Arabes). *Mulat* peut donc être compris «le brun, le sombre» et peut-être même «le noir».

Mais ce qui est vraiment curieux, c'est que s'agissant de personnages divins ou semi-divins la référence au sombre, au noir, à l'obscur et à des signifiés connexes semble

venir de très loin dans le passé, les teintes ou couleurs en question paraissant même avoir constitué l'attribut commun et sémantiquement pertinent de quelques-uns des dieux du panthéon de l'ancienne Aquitaine. Des inscriptions latines en provenance de cette zone contiennent des théonymes caractérisés par des radicaux et des morphèmes procédant indubitablement de formes linguistiques indigènes prélatines : il en va ainsi de **Asto Ilunno** (autel de St-Béat, Hte-Gne), (8) **Aherbelste**, (9), ce dernier étant considéré par plusieurs auteurs comme l'éponyme et l'étymon de **Larboust** et d'**Arbéost**, toponymes pyrénéens bien connus. Or les éléments qui composent de tels noms rappellent étrangement les mots basques actuels **asto** «âne», **il (h) un** «obscur», **akher** «bouc», **beltz** «noir, obscur» également, si bien que l'on a proposé d'interpréter **Asto Ilunno Deo** comme «au dieu âne noir», et **Aherbelste** comme «au bouc noir» (10). De plus le thème **ilun** apparaît dans l'inscription d'un autel dédié à Hercule : **Herculi Ilunno Andosse**, (11) tandis que **beltz** sous une forme voisine **belex** entrerait dans la composition de **Harbelex**, nom du dédicant d'un autel du dieu **Basert** trouvé à Gourdan-Polignan : **Baeserte deo Harbelex Harsi f(i)lius** «au dieu Basert Harbelex fils de Hars» (12). Ce même élément se retrouve dans d'autres noms de personnes : **Bonbelex**, (13) et avec des désinences empruntées à la flexion latine : **Belexconis**, (14) **Belexennis** (15) (génitifs), **Belexeia**. (16) Le fait qu'un même vocable intervienne à la fois dans l'onomastique divine et dans l'onomastique humaine ne doit pas étonner : la littérature ethnologique nous a depuis longtemps éclairés à ce sujet.

L'application de la clé basque aux patronymes et théonymes aquitains ne va certes pas sans soulever des difficultés : on peut lui faire grief de trop attendre des ressemblances formelles entre éléments linguistiques prélatins et mots basques modernes ; et cette méthode serait sans doute vouée à l'échec si elle ne sortait pas des limites d'un comparatisme externe : mais on vient de voir que tel n'est pas le cas, puisque par le rapprochement de bases lexicales de même allure elle permet de déduire des sens parfaitement cohérents au regard de la sémantique. Quoi qu'il en soit, elle est revendiquée par plusieurs de nos meilleurs bascologues actuels (Allières, Michelena, etc.) (17), lesquels au vu des résultats qu'elle produit — et dans la droite tradition de Luchoire (18) — adhèrent de plus en plus à la thèse de la basco-aquitainité. Donc, si cette thèse est recevable et si du même coup les interprétations de théonymes et patronymes tels que **Asto Ilunno**, **Aherbelste** ont toutes les chances d'être exactes, on est fondé à penser que chez les anciens Aquitains les catégories de «sombre, obscur, noir», devaient, comme je le suggérais voici un instant, jouer un rôle culturel suffisamment important pour avoir concouru à la nomination des dieux et des hommes : dans ces conditions le nom de **Mulat** appliqué à un personnage mythique pourrait représenter la traduction ou la retransposition romane d'un vocable ayant lui-même signifié dans un parler indigène antérieur «obscur, sombre, noir». De telles transpositions linguistiques semblent s'être reproduites dès l'antiquité : l'un des exemples les plus connus est celui du nom, cité par Pline, (19) d'une peuplade pyrénéenne, les **Pinpedunni**, forme incontestablement celtique dont le sens est parfaitement clair : «les cinq places fortes» et dont il est permis d'imaginer qu'elle est l'adaptation d'une locution aquitaine d'identique signification, ce qui fait tout de suite penser au toponyme basque **Bostirieta** «cinq villes» (20) — à moins que les formes euskariennes de ce type ne soient, comme l'avance J. Caro Baroja, des calques du celtique ; (21) dans tous les cas, les noms de lieux et de personnes faisant intervenir des numéros ne sont pas chose rare au Pays Basque : **Laureiereta** «quatre moulins» (22), **Iruhiri**, appellatif authentique du village de Trois Villes dans les Pyrénées Atlantiques, **Bidebieta** «deux chemins», **Laurhibar** «quatre plaines» etc. Il est également bien connu que beaucoup de toponymes du Midi et d'ailleurs consistent en composés tautologiques d'un lexème préroman ou celtique et d'un lexème roman, l'un étant le correspondant sémantique de l'autre : **Montcucq**, **Monlezun**, **Montbolo**, etc. Ces faits, notons-le en passant, obligent à se poser l'importante question des conditions dans lesquelles se sont exercés les différents bilinguismes qu'ont

pu connaître les diverses régions de la Gallo-romania : bilinguisme latino-aquitain, aquitano-roman, aquitano-celte.

Quant au second élément du nom de notre héros, **Barbe**, il renvoie à des choses si souvent évoquées dans la littérature ethnologique que je me contenterai d'évoquer l'essentiel.

On sait que par une synecdoque très répandue le continuateur du latin BARBA, d'extension géographique quasi panromane, a pris l'acception d'homme en tant qu'être viril par excellence, mais aussi d'homme âgé, d'homme remplissant le rôle d'un vieillard (ce sens est bien attesté dans le théâtre espagnol) ou encore d'oncle, comme l'italien dialectal *il barba*, toutes valeurs qui sont d'ailleurs étroitement liées les unes aux autres : or s'agissant de la dernière que j'ai dite, il faut se souvenir que dans de très anciens systèmes sociaux et familiaux un caractère fondamentalement religieux est attribué à la fonction ou à la relation avunculaires, l'oncle maternel, comme substitut de la divinité, remplissant auprès de son neveu les obligations du père réel, le neveu utérin étant lui-même considéré comme messager des dieux et jouissant du privilège exorbitant de disposer des biens du frère de sa mère au détriment de ses neveux : l'ethnologue Hocart a laissé sur la question deux essais devenus classiques *Chieftainship and the Sister's Son in the Pacific* et *The Uterine Nephew*, que Lévi-Strauss a mis à contribution quand il a élaboré certaines de ses propositions sur les structures de la parenté. (23) Si l'on considère en outre que l'espagnol *tio* et l'italien *zio*, qui signifient aussi «oncle», procèdent du grec *Oeios*, (24), on ne sort pas de ce contexte de surinvestissement religieux qui caractérise cette paternité par délégation qu'est la fonction avunculaire. Il s'ensuit que s'agissant du héros gèdrois, ce n'est certainement pas l'effet du hasard si son patronyme comporte le mot de *Barbe*, appellatif qui soulignerait la position préminente de son détenteur, ainsi qualifié par les attributs d'une paternité sacrée et reconnu comme le dépositaire par excellence des signes de la virilité. A propos justement de ce dernier trait, un nouveau rapprochement me vient à l'esprit. Dans sa remarquable étude *De onomastica aquitana*, (25) le bascologue Luis Michelena, après avoir constaté que sur les 64 théonymes recensés par Seymour de Ricci, trois seulement sont du genre féminin, écrit : «... se llega a la conclusion de que los aquitanos no tenían de sus dioses una representación tan claramente sexuada como la que encontramos por ejemplo, para citar un ejemplo clásico de Homero». (26) Autrement dit, la très sensible prédominance du genre masculin semble indiquer que dans le système religieux des Aquitains, à la différence des Indoeuropéens qui admettent des divinités des deux sexes, la préférence allait sans aucun doute possible aux dieux mâles. Y-a-t-il une relation entre ce fait et l'attribution au héros culturel gèdrois d'un nom exprimant la virilité et ce qui est lié à elle ? Il faut laisser la question provisoirement en suspens, mais je ne peux m'empêcher d'observer que dans les autres mythes que j'ai recueillis en Bigorre les personnages centraux sont aussi de sexe masculin et que dans les différentes versions de l'histoire de Mulat-Barbe ou de Millaris, il n'est jamais fait mention des épouses, ce qui n'est sûrement pas indifférent à mon propos.

Le nom de la montagne **Béliou**, lieu de la sépulture de Millaris, pose un curieux problème. Certains ont voulu y voir le nom d'**Abellio**, autre divinité aquitaine (27) : cette explication se heurte à une difficulté, le contact avec un yod dans la deuxième syllabe du mot n'ayant pas pu ne pas entraîner à la longue une mouillure du (l) conformément aux tendances évolutives normales du phonétisme roman. Mais l'obstacle disparaît si l'on pose une base étymologique *BELENONE ou *BELINONE : en ce cas l'amuissement, constant en milieu linguistique gascon, du premier (n) intervocalique détermine un groupe secondaire (lyu) qui, lui, est parfaitement toléré par la langue. Or ce nom *BELENONE/BELINONE rappelle étrangement celui de l'Apollon celtique. Doit-on dans ces conditions supposer qu'à une date indéterminée cette divinité fameuse

aurait fait irruption dans le panthéon aquitain ? Ici encore la question reste ouverte.

Faute de temps, je ne vous parlerai pas du nom de Millaris : cela exigerait un commentaire détaillé que l'on trouvera dans mon livre.

En ce qui concerne les témoignages des auteurs de l'antiquité, je n'en invoquerai qu'un, mais il est de poids.

La rudesse des populations du Nord de l'Espagne avait beaucoup surpris les anciens : au chapitre III de la *Géographie* de Strabon, on peut lire une page très révélatrice à propos de ce que cet écrivain appelle la sauvagerie, l'animalité et l'insensibilité des Cantabres. Silius Italicus donne quant à lui dans ses *Punica* un exemple particulièrement significatif des mœurs de cette ethnie :

«Mirus amor populo, cum pigra incanuit aetas, imbelles iam dudum annos praeuere saxo...»

«Étrange passion que celle des gens de ce peuple : lorsqu'ils sont arrivés à l'âge de la faiblesse et des cheveux blancs, ils coupent court, du haut du rocher, à des années désormais inutiles pour la guerre». (28)

Il s'agit donc d'une coutume organisant, peut-être sous forme rituelle, le meurtre ou le suicide des vieillards, trait qu'il est frappant de retrouver dans quelques-unes des versions du mythe de Mulat-Barbe et qu'Eugène Cordier mettrait en rapport avec un statut juridique particulièrement défavorable aux personnes âgées dans la famille basque : «On voit, en effet, écrit cet auteur, dans les coutumes basques de France, qui reproduisent sûrement cette organisation (i.e. celle des Cantabres) dans ses points essentiels, que, lorsque l'aîné d'une famille se marie, fille ou garçon, il prend sur lui la moitié du patrimoine et que, si le survivant de ses parents ne gère pas bien la portion qui lui reste, l'enfant prend le tout, sauf à le nourrir. D'où il suit peut-être que l'âge n'a pas joui, chez les Basques, de toute la considération qui doit s'y attacher : car un vieillard, privé déjà d'une moitié de bien, surveillé de près pour l'autre, dans le déclin de ses forces et de son intelligence, menacé de tomber sous la tutelle de ses enfants, n'a pas, que je sache, une position enviable». (29) Il n'est pas exclu, du reste, que de telles habitudes, dans le contexte général d'une volonté de sauvegarde à tout prix de l'intégrité du patrimoine familial, soient en relation avec la coutume dite du retrait lignager, dispositif dont Paul Ourliac démontrait dès 1952 qu'il s'était étendu à la plus grande partie du territoire occupé par les anciens Aquitains. (30).

Peut-être estimera-t-on que dans le présent travail j'ai fait la part trop belle à la conjecture et à la restitution : certes, présomption n'est pas preuve, mais comment ne pas voir qu'ici les indices coïncident de manière troublante, les faits ressortissant au substrat linguistique, ceux qui relèvent du substrat culturel et les faits historiques paraissant s'organiser en faisceaux de données significativement convergentes ? Toutes choses qui me permettent d'espérer que mon hypothèse de départ et celles qui en découlent seront renforcées par de nouvelles et providentielles découvertes, tant il est vrai que le précepte de Sénèque s'applique à la vie scientifique comme à la vie tout court : ubi mens errat, melius est casus sequi.

Xavier RAVIER,
Maître de recherche au C.N.R.S.,
co-directeur du Laboratoire associé 247 :
Études méridionales.

NOTES

- 1) P. 443.
- 2) P. 9.
- 3) Dans certaines versions du mythe, il s'agit non pas de la neige mais d'une pluie de sel : ce trait sera étudié dans mon ouvrage.
- 4) Jean-François Bladé, *Contes populaires de la Gascogne*, Paris, 1886, t. II, pp. 363-64 : *La vache noire*.
- 5) Eugène Cordier, *Les Légendes des Hautes-Pyrénées suivies des Lettres de deux Abbés contre l'auteur et de sa réplique*, Bagnères-de-Bigorre, 1878, pp. 13-18 : *Le Pasteur de 909 ans*. V. aussi du même *Superstitions et légendes des Pyrénées*, Bulletin de la Société Ramond, Bagnères-de-Bigorre, 1867, n° 8, pp. 134-137 (repris en partie dans *En Courmé det houec*, année 1937-38, n° 1, p. 6).
- 6) *Bulletin bimestriel de la Société Bigourdane d'Entraide pédagogique*, n° 3/4, année 1940-41, pp. 145-47.
- 7) Simin Palay, *Dictionnaire du Béarnais et du Gascon modernes*, Editions du C.N.R.S., Paris, 1961, v°.
- 8) *Corpus Inscriptionum Latinarum*, t. XIII, 1, 31. Le Corpus sera désigné par le sigle habituel C.I.L. dans les notes suivantes. Afin de ne pas alourdir les écritures, j'omets les références à Julien Sacaze, *Inscriptions antiques des Pyrénées*, Toulouse, 1892.
- 9) C.I.L., XIII, 1, 174.
- 10) Luis Michelena, dans son admirable *Fonética Histórica Vasca*, Saint-Sébastien, 1961, déclare tenir pour très vraisemblable l'identification, au sujet de laquelle il avait antérieurement fait les plus nettes réserves, de *Aherbetsa(ese)* avec le basque *ak(h)er betz* "bouc noir" : v., p. 256. Pour basque *ak(h)er* v. aussi J. Hubschmid, *Sardische Studien*, Berne, 1953, p. 111, note 1.
- 11) C.I.L. XIII, 4316.
- 12) C.I.L. XIII, 1, 85. Autel daté du début du II^e siècle ap. J.C. par Otto Hirschfeld.
- 13) C.I.L. XIII, 1, 324.
- 14) C.I.L. XIII, 1, 167.
- 15) C.I.L. XIII, 1, 190.
- 16) C.I.L. XIII, 1, 456.
- 17) V. Allières, *Les Basques*, n° 1668 de la collection *Que sais-je ?*, chap. II, II : Michelena, *De onomastica equitana*, Pirineos 33-34, Saragosse, 1954, pp. 409-455 (v. en particulier les §§ 1 et 2 : "... Intentaremos, écrit l'auteur, una somera demostracion de que nada hay en la evolucion, conocida con seguridad o presumible, de los sonidos vascos que se oponga a algunas ecuaciones vasco-aquitanas") et plus récemment *Sobre el pasado de la lengua vasca*, coll. Aunamendi, Saint-Sébastien, 1964.
- 18) Achille Luchaire, *Origines linguistiques de l'Aquitaine*, Pau, 1877.
- 19) *Hist. Nat.*, livre IV.
- 20) V. Michelena, *Apellidos vascos*, Saint-Sébastien, 1955.
- 21) J. Caro-Baroja, *Materiales para una historia de la lengua vasca en su relacion con la latina*, Salamanca, 1945, p. 223.
- 22) V. Michelena, *Apellidos vascos et Fonética*, p. 93.
- 23) C. Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale I*, Paris, 1958, p. 38.
- 24) Lévi-Strauss, *ibid.*
- 25) Pour la référence v. Ci-dessus note 17.
- 26) P. 427.
- 27) Attestations très fréquentes : v. Sacaze, *Inscriptions*.
- 28) *Punica*, 3, 328-8.
- 29) Eugène Cordier, *De l'organisation de la famille chez les Basques*, *Revue historique de droit français et étranger*, juillet-décembre 1868 et mai-juin 1869. Georges Dumézil dans *Romans de Scythie* cite également en le commentant ce passage de Cordier et se réfère aussi aux vers de Silius Italicus : pp. 269-271.
- 30) Paul Ourliac, *Le retrait lignager dans le Sud-Ouest de la France*, *Revue historique de droit français et étranger*, 1952.

