

VIANDE SACRIFICIELLE ET STRUCTURES SOCIALES DANS LA PRATIQUE DU *KOURBANI* NEO-GREC

Stella Georgoudi

Ecole Pratique des
Hautes Etudes, V^e section

En marge des grands centres urbains de la Grèce moderne, mais au coeur de certaines communautés préservant des caractères traditionnels, on peut rencontrer, encore de nos jours, un rite insolite pour tous ceux qui ne croient qu'à un seul sacrifice possible, celui du Christ, sacrifice qui a rendu vétuste et inefficace tout acte sacrificiel du passé: il s'agit en effet de la mise à mort rituelle d'un animal domestique, et de la distribution de la viande, suivie, dans la plupart des cas, par un repas commun. Ce rite, appelé par le peuple *kourbani*, mot qui désigne aussi la victime, se déroule encore aujourd'hui, affaibli parfois, dans diverses régions, lors de certaines fêtes religieuses orthodoxes, en l'honneur d'un saint, d'une sainte, de la Vierge ou de la Sainte Trinité.

Dans le livre collectif sur *La cuisine du sacrifice en pays grec* (1), j'ai essayé d'étudier, en tant qu'helléniste, cette réalité dans ses différents aspects, en écartant les schémas explicatifs figés que proposent les fervents de la théorie des "survivances", schémas qui voient dans le sacrifice sanglant néo-grec le fidèle continuateur des sacrifices des Grecs anciens, bien que dénaturé par l'influence des usages culturels, chrétiens et juifs (2). Je ne reviendrai donc pas ici sur les interprétations que j'ai tenté alors de formuler, ni sur l'ensemble des gestes et des paroles qui composent la physionomie propre et spécifique de la pratique néo-grecque. C'est un élément particulier de cet ensemble, que je me propose d'examiner: à savoir le droit aux chairs de la victime, ou, le plus souvent, au plat sacrificiel qu'elles permettent de confectionner: droit qui condense, me semble-t-il, toute la raison d'être du sacrifice néo-grec.

La cité grecque ancienne nous montre comment elle a su combiner, dans le partage de la viande sacrificielle, une égalité "selon le mérite" avec une égalité "arithmétique" (3): la première s'exprime dans l'attribution des morceaux de choix à ceux qui ont un statut particulier; la seconde se manifeste dans la distribution aux citoyens des portions de viande ayant, selon certains témoignages, un poids égal, portions conçues comme interchangeables, lorsque leur répartition se fait par tirage au sort. La cité donc organise – à l'aide d'une réglementation souvent minutieuse – la coexistence de ces deux modes de partage distincts, qui se trouvent généralement en accord avec son système politico-religieux, dont l'acte sacrificiel fait partie intégrante et fondamentale. En agissant ainsi, la cité marque les hiérarchies et garantit les honneurs dus à ses magistrats politiques et religieux, ou encore à certains groupes sociaux, tout en respectant à la fois un modèle "isonomique", qui établit l'égalité des citoyens devant la viande – égalité dont ils disposent aussi, en principe, au niveau de la parole et de l'exercice du pouvoir. Mais l'homologie entre la texture politique de la cité et la pratique sacrificielle se manifeste également dans l'écart qui sépare les différents marginaux de la cité grecque, aussi bien des droits politiques que des autels ou de la viande du sacrifice: étrangers et métèques, femmes et enfants ou jeunes, n'ont accès à la viande que si un règlement cultuel le prescrit en en indiquant, de façon précise, les conditions et les modalités requises (4).

Si dans l'Antiquité grecque, on assiste à ce jeu de correspondances entre structures politiques et sociales de la cité et partage des chairs sacrificielles, les pratiques du *kourbani* néo-grec nous présentent une situation assez différente. La description de ces pratiques nous donne en effet l'impression que les modes de répartition de l'alimentation carnée tendent à récuser les structures existantes, en établissant, pour le court temps de la fête, une libre communication, un rapprochement effectif, des rapports d'égalité, entre groupes qui s'isolent, s'opposent ou se différencient plus ou moins dans leur vie sociale, politique et économique: riches/pauvres; hommes/femmes; adultes/enfants; notables/gens du peuple; patrons/travailleurs dépendants; habitants du pays/étrangers; chrétiens orthodoxes/personnes d'autres confessions.

Cette tendance à estomper les différences, à voiler les contrastes, à donner à tous l'impression d'une participation égalitaire, commence à se manifester dans certains faits et gestes, bien avant le moment culminant que représente la distribution de la viande.

L'usage, par exemple, très répandu de la quête, de la collecte, crée pour chacun la possibilité d'une contribution active au sacrifice, contribution sentie comme étant égale, indépendamment de la forme objective qu'elle peut prendre. Ce porte à porte pour rassembler aussi bien de l'argent nécessaire à l'achat des victimes, que du bois, de l'huile, des céréales, des légumes, du sel, du piment moulu, bref tout ce qu'il faut pour cuisiner le plat sacrificiel, cette tournée des maisons et des quartiers met, en réalité, tous les donateurs sur le même plan, puisque ce qui compte dans la collecte, selon la morale chrétienne, n'est pas la valeur réelle de chaque offrande, mais le fait que "chacun", sans exception, donne «ce qu'il aura pu épargner», «non d'une manière chagrine ou contrainte», mais «avec joie» (5). Chacun, sans exception: dans son extrême logique, cette conception fait que la quête s'adresse parfois non seulement aux habitants d'une communauté, mais à tous ses natifs (6), où qu'ils vivent hors de ses frontières, même si plusieurs d'entre eux ne rejoindront que mentalement leurs compatriotes le jour du *kourbani*.

Cette volonté d'impliquer tout le monde dans les préparatifs de la fête sacrificielle peut entraîner même le monde des enfants: chargés quelquefois de la responsabilité de la quête, ces demi-membres de la communauté, qui ne font pas encore partie intégrante du groupe productif des adultes, qui ne possèdent rien personnellement qu'ils puissent offrir, compensent cet inconvénient en assumant eux-mêmes le rôle de collecteurs, afin de réunir les contributions des autres.

C'est sans doute grâce à cette même volonté qu'un pauvre du village se voit confier la tête de file de ces enfants-quêteurs; promus chefs de l'opération "porte-à-porte", les pauvres, qui se trouvent dans l'impossibilité de participer à la collecte par une quote-part en argent ou en nature, offrent à la collectivité leur collaboration active, et sortent par le même coup, fût-il pour le temps de la fête, d'une marginalité diversement perçue et ressentie (7).

Un témoignage rare nous présente aussi les popes dans le rôle de quêteurs, la veille de l'important *kourbani* de Notre-Dame, à Kimi d'Eubée (8). La collecte agit, dans ce cas, comme un moyen de rapprochement entre communauté et église: les représentants ecclésiastiques ne limitent pas leur participation à la seule exécution des actes religieux – récitation des prières du sacrifice, bénédiction des victimes et de la nourriture (9) –, mais ils s'engagent, comme tout autre membre du groupe, dans les

préliminaires collectifs du sacrifice, en apportant en même temps une preuve supplémentaire de leur adhésion à ce rite du culte populaire néo-grec (10).

Si la quête vise à la mobilisation de tous et entraîne dans son sillage jeunes et adultes, riches et pauvres, laïcs et religieux, en créant un sentiment important de solidarité communale, la préparation de la nourriture sacrificielle met surtout en relief la communication qui s'opère entre les deux sexes – dont chacun se cantonne ordinairement dans son propre univers (11). Séparés pendant la messe, à l'intérieur de l'église, en deux groupes parfaitement distincts, – comme le veulent les règles liturgiques –, hommes et femmes, filles et garçons, se mêlent à l'extérieur de la "maison de Dieu", mais toujours dans un espace qui lui appartient, pour travailler en coopération à cuisiner la viande. Non qu'il n'y ait pas une sorte de répartition des tâches, tout au long de cette opération, qui consiste d'habitude à faire bouillir la viande dans de grands chaudrons et à l'apprêter avec des céréales ou des légumes: une documentation photographique incomplète et quelques informations dispersées et souvent confuses des folkloristes (les rares fois où ils consentent à prêter attention à ces "details"), laissent penser que les hommes dépècent la viande (12) et en disposent les morceaux dans les chaudrons, tandis que les femmes s'occupent des céréales ou des épices, épluchent les oignons ou les pommes de terre, coupent les tomates ou les poivrons; et tous ces produits de la terre, accomodés par des mains féminines, vont rejoindre, dans les chaudrons, les chairs de l'animal, pour préparer le plat du *kourbani*, selon la recette traditionnelle de chaque région (13). La surveillance ensuite de la cuisson peut être assurée par les deux sexes, mais la distribution de la nourriture semble incomber plutôt aux hommes.

Cependant, si malgré cette collaboration étroite, on a l'impression d'une prépondérance masculine dans la préparation du plat sacrificiel, si l'espace ritualisé du *kourbani*, tout en favorisant une communication inaccoutumée entre hommes et femmes, n'efface pas au fond la dépendance du "deuxième sexe" à l'égard du premier (14), il n'en est pas moins vrai que cette nourriture bénite reste l'affaire d'une solidarité mutuelle entre les deux. Cela est d'autant plus vrai que le pain, complément indispensable du plat carné, se présente souvent sous forme de boules (appelées dans la langue liturgique *πρόσφορα* 'offrandes'), pain que les femmes confectionnent et que le pope bénit avant qu'il ne soit distribué aux gens rassemblés. Un cas extrême et rare montre bien

comment cette interaction des deux sexes constitue une condition majeure du repas sacrificiel. Le *kourbani* organisé par une population grecque, immigrée de la Bulgarie du Sud en Thrace, présente deux particularités assez exceptionnelles, qui découlent sans doute d'une structure sociale fortement androcratique. D'abord, les femmes ne touchent pas aux chaudrons, ne participent point à la préparation de la viande; seuls les hommes font bouillir les chairs dans de l'eau salée, sans rien y ajouter: la mise à l'écart des femmes va de pair avec un plat carné "nu", privé des céréales ou des légumes qu'apprêtent normalement les mains féminines. Ensuite, le repas commun qui succède à cette cuisine masculine est, en réalité, un repas entre hommes, qui mangent assis "par quartiers", en l'absence du "deuxième sexe". Seulement, voilà: ce banquet ne peut commencer qu'au prix d'un échange; à la fin de la cuisson, les femmes apportent, dans l'espace sacrificiel, du pain de froment et le distribuent aux hommes, après qu'il ait reçu, au même titre que la viande bouillie, les bénédictions du pape; et en contrepartie, les femmes reçoivent des portions du plat préparé, qu'elles apportent à la maison, pour en manger en compagnie sans doute féminine (15). Dans ce cas, bien que les règles de communication et de collaboration sexuées, instaurées par le *kourbani* néo-grec, ne fonctionnent pas comme d'habitude, il n'en reste pas moins que la nourriture du sacrifice exige l'interdépendance, l'intervention réciproque des deux sexes.

Il ne faudrait pas sous-estimer, enfin, un autre élément qui rapproche hommes et femmes pendant que la viande et les autres aliments s'ammollissent dans les chaudrons. Ayant accompli leur travail respectif et en attendant la fin de la cuisson, les hommes et les femmes dansent parfois ensemble devant les récipients qui bouillonnent, et cette danse semble être une sorte de prélude, non dépourvu d'allusions érotiques, prélude annonçant les danses qui vont couronner la fin du repas commun, les rondes joyeuses qui vont mélanger tout le monde et remplir l'aire devant l'église de musique, de chants, de pas bruyants (16).

Collecte et préparation de la nourriture sont ainsi deux phases importantes de la procédure sacrificielle, qui réussissent à rapprocher diverses catégories sociales, l'une de l'autre, et à créer une alliance entre les sexes. Mais tout se passe encore à l'intérieur de la communauté ou, le cas échéant, à l'intérieur des communautés qui organisent ensemble le *kourbani*. Il faut attendre le moment du partage et de la distribution de la viande, pour que toute personne, quel que soit son âge, son sexe, sa condition, son

statut, son pays, sa religion, jouisse du même droit à l'alimentation carnée, reçoive sa part qui le met au même pied d'égalité que les autres.

Prenons, par exemple, le cas des femmes: dans le *kourbani*, elles sont des "co-mangeuses" ordinaires, qui n'ont besoin ni de règlements particuliers, ni de *Thesmophories* chrétiennes pour se délecter de la chair des victimes (17). De même, les *kourbanistes* néo-grecs ne distinguent et ne discriminent ni "métèques", ni étrangers, ξένοι (18). Des gens venus d'ailleurs pour travailler et vivre dans la communauté, des personnes arrivées d'autres villages, des hommes et des femmes de passage appartenant à d'autres nations, tous et toutes mangent "du même chaudron" que les indigènes. De crainte que certains ne restent sans portion, surtout ceux qui viennent de l'extérieur, on essaie souvent de prévoir un nombre de victimes suffisant, capable de nourrir bien plus de personnes que les gens du pays (19). Mais comme on n'est pas toujours sûr d'avoir détourné ce risque, on commence parfois à distribuer la viande tout d'abord aux étrangers (20). Même si une société semble plutôt penchée sur elle-même et rassemblée autour des grandes familles influentes – qui dominent encore une structure sociale assez rigide (voir ci-dessous) – au moment de la répartition de la nourriture du *kourbani*, elle tourne son regard vers l'extérieur et veille attentivement à ce qu'on n'oublie surtout pas «les étrangers se trouvant éventuellement sur les lieux» (21).

Ce comportement envers les *ksenoi* – qui s'inscrit, d'une certaine façon, dans les règles d'hospitalité observées traditionnellement au niveau de la vie familiale et communautaire (22) – peut conduire à des situations extrêmes, où cette même égalité, instaurée par le partage de la viande, est détruite au profit de "ceux qui viennent d'ailleurs". Situation paradoxale et extraordinaire, en effet, que celle constatée dans un village du Péloponnèse: seuls les étrangers ont droit à la viande du boeuf sacrifié pendant la fête de saint Georges, viande formellement interdite aux indigènes, qui doivent se contenter d'autres mets, préparés avec des chairs d'animaux non immolés rituellement. La violation de cette règle entraîne, selon les croyances locales, la maladie et la mort du coupable (23). Faire appel à une hospitalité inaccoutumée, à un souci excessif des étrangers, ne semble pas suffire pour rendre compte de cette interdiction insolite (24). Une tradition locale peut être mise en relation avec cette pratique; elle raconte comment un habitant du pays, livré aux Turcs par les autres villageois pour une question d'argent, avait promis à saint Georges

d'égorger chaque année une vache à sa mémoire (s'il avait, bien entendu, la vie sauve), et d'en distribuer la viande exclusivement aux étrangers (25). Ce qui serait ici en jeu, c'est moins un égard particulier aux *ksenoi*, que le châtement infligé aux traîtres, châtement transmis de génération en génération et subi, le jour du *kourbani*, par tout le village.

La référence aux Turcs nous amène à signaler une autre barrière que le temps du sacrifice fait tomber, fût-il provisoirement. Pour les néo-grecs, peu tolérants envers les non-chrétiens – parfois même envers les chrétiens non orthodoxes – celui qui croit à un autre Dieu est doublement étranger. Et si cet étranger prend par surcroît le visage du Turc, ennemi traditionnel des Grecs, le fossé peut se creuser davantage, la distance peut s'élargir plus facilement. Et pourtant; il suffit que la viande du *kourbani* suspende le rythme normal de la vie quotidienne pour qu'une communication particulière s'établisse entre les deux adversaires séculaires, comme le montrent les exemples recueillis dans des régions habitées par des Grecs et des Turcs (26). Les portions égales, que reçoivent indifféremment aussi bien les mains qui adorent le Dieu des orthodoxes, que celles qui se lèvent vers l'Allah des musulmans, comptent pour beaucoup dans cet oubli qui gomme, pendant le temps de la fête, vieilles haines et rancunes tenaces.

C'est à cette égalité des parts, aussi bien qu'à l'abondance de la nourriture que vise le bouilli (27): lorsque, il y a quelques années, j'ai demandé au maire d'une commune macédonienne pourquoi on fait bouillir plutôt que rôtir la viande du *kourbani*, il m'a tout naturellement répondu que le bouilli augmente considérablement la quantité de la nourriture à distribuer. Égalité et abondance doivent beaucoup à ce mode de préparation qui produit, grâce à l'ébullition, un mélange entre viande, bouillon, légumes et céréales, mélange distribué à l'aide de grandes louches, véritables instruments d'un partage "isonomique". Car l'égalité ne se mesure pas, en fait, à la quantité et aux proportions éventuellement diverses des morceaux de viande, mais à la quantité identique de ce mélange qu'offre à tous la même louche, chaque fois qu'elle plonge dans le même chaudron. On dirait aussi que ce type de répartition tranche, à sa façon, le problème troublant posé jadis par Plutarque, à savoir «si la coutume des anciens de manger chacun sa part (πρὸς μερίδας)» – pratique considérée par certains comme individualiste et insociable (ἀκοινωνήτων) – est meilleure que celle de ses contemporains "qui mangent du même plat

commun” – en courant ainsi le risque de privilégier celui qui mange trop et vite aux dépens de celui qui est plus lent (28). Le bouilli sacrificiel “à la néo-grecque” réussit à combiner les parts individuelles avec le fait de “manger du même chaudron”, en préservant aussi bien l’égalité des portions séparées que la sociabilité entre co-mangeurs.

Grâce au bouilli, on peut également assurer le partage de la nourriture carnée dans les rares cas où il n’y a pas de repas commun; il suffit de cuisiner le plat sur l’espace sacrificiel de l’église, le répartir dans autant de chaudrons qu’il y a de quartiers dans le village, et de transporter ensuite, en grande pompe, chaque récipient à sa destination pour distribuer à la louche son contenu aux familles. C’est l’exemple qu’offrait, il y a quelques années, une communauté de Thrace, où toute famille recevait, de cette façon, un bon nombre de cuillerées, égal à celui de ses membres (29). Mais le même souci d’une répartition égalitaire se manifeste aussi lorsque la viande est parfois distribuée crue; on partage en effet les chairs des victimes en autant de parts qu’il y a de familles, et c’est alors dans chaque foyer familial que l’on opère un deuxième partage de la viande de sacrifice, mais cette fois elle est servie bouillie et préparée par la maîtresse de maison (30). Les familles deviennent dans ce cas des communautés en miniature, ayant une double préoccupation: ne laisser aucun de leurs membres sans viande, quel que soit son statut dans la famille; n’oublier, dans la répartition, aucune des personnes présentes dans la maison, le jour du *kourbani*, qu’il s’agisse d’un parent, d’un ami, ou tout simplement d’un hôte de passage.

Dans certaines régions, où la vie communautaire subit l’influence de grandes familles puissantes, on peut remarquer parfois la présence imposante et spectaculaire de ces familles pendant l’organisation du repas commun. Sur la place devant l’église, ces lignages se disposent selon un ordre strict, déterminé par leur ancienneté dans le pays, ainsi que par leur parenté avec les gens venus plus tard dans la région. Le centre de ce large rassemblement est occupé par les familles les plus anciennes, tandis qu’à la périphérie s’installent des étrangers arrivés d’autres villages pour participer au sacrifice. Autour de chaque table familiale, la place d’honneur revient au plus âgé, qui préside le festin et veille au partage de la nourriture (31). Mais ces formes de distinctions ne concernent, semble-t-il, que l’organisation spatiale du repas commun. Rien n’indique que de telles différences déterminent ou influent sur la répartition égalitaire de la viande

entre toutes les personnes présentes (32). Ces portions donc équivalentes et interchangeables réussissent à suspendre, pour le temps de la fête, les tendances conflictuelles, les rivalités, qui opposent non seulement une communauté au monde environnant, mais aussi une famille à une autre, au sein de la même société (33).

Si les faits rapportés par les folkloristes nous dévoilent, lorsqu'on veut bien les interroger, une telle insistance à un monde de partage équitable, peut-on parler de parts "honorifiques", de morceaux "choisis", dans le sacrifice néo-grec? Je n'en suis pas aussi sûre que je l'étais il y a quelque temps (34), entraînée par un vocabulaire propre plutôt à la pratique sacrificielle des Grecs anciens. Aucune description, lue attentivement, ne nous laisse entendre que l'on prévoit des portions "spéciales" et "considérées comme telles", pour les gens d'un statut social supérieur, à savoir les notables, ou les chefs de famille riches, ou les différents détenteurs du pouvoir local.

Restent les morceaux qu'on donne au pope, comme l'attestent certains documents, mais pas tous – ce qui doit nous mettre en garde contre toute généralisation de cette pratique: on cite d'habitude l'épaule, les pattes, la tête, la côte ou la peau de l'animal sacrifié. On ne possède pas de données qui nous aideraient à comprendre et à analyser la valeur que représentent, éventuellement, ces parts pour les *kourbanistes*. On sait simplement que l'épaule sert à des fins divinatoires, et d'après un témoignage unique, mais qui concerne un *kourbani* privé (35), le pope prédit l'avenir en consultant l'épaule, que lui donne la famille (36). Par contre, ce qui ressort de façon beaucoup plus évidente, c'est la volonté des fidèles de récompenser le pope pour sa présence active pendant le *kourbani*. C'est une obligation majeure, ressentie par tous comme telle, qui conduit les gens à accorder une rémunération concrète au ministre de Dieu. Cette obligation est, d'ailleurs, parfaitement conforme à une conception populaire plus générale, qui veut que la communauté subvienne, en quelque sorte, aux besoins de ses popes. Pour chaque cérémonie religieuse concernant la vie et la mort des gens, qu'il s'agisse du baptême d'un enfant, du mariage, des funérailles, mais encore du rite de l'eau bénite, qui purifie la maison le premier jour de chaque mois, protège un nouveau domicile ou inaugure une nouvelle construction, le pope sera toujours récompensé en argent ou/et en nature. Même les canons apostoliques et conciliaires, qui interdisaient la pratique du sacrifice, autorisaient néanmoins les fidèles à apporter aux popes des victuailles et à leur offrir des animaux vivants ou

égorgés, acte considéré non seulement comme justifié, mais aussi comme un geste pieux (ἀλλὰ καὶ εὐσεβές) (37). On se trouve ainsi dans la ligne droite de l'enseignement apostolique, qui proclame «que le disciple fasse part de toute sorte de biens à celui qui lui enseigne la parole» (*Épître aux Galates*, 6,6), enseignement qui voit dans l'apôtre et par extension dans le ministre du culte «l'ouvrier qui mérite sa nourriture» (*L'Évangile selon saint Matthieu*, 10, 10), qui a «le droit de manger et de boire», aux frais des communautés (*Première Épître aux Corinthiens*, 9, 4).

Mais d'où vient en définitive cette tendance à l'égalité, qui, par l'intermédiaire du partage de la viande sacrificielle, marque périodiquement la vie d'une communauté? Comment naît ce besoin, on dirait cette crainte collective qui fait que personne ne reste sans toucher sa portion carnée? Ce ne sont pas sans doute les structures socio-politiques et économiques des communautés traditionnelles néo-grecques qui traduisent une telle attitude, structures marquées plus ou moins fort par des rapports de clientélisme, de patronage, par une hiérarchie de prestige social, de richesse, de savoir (38). Cette tendance serait plutôt dictée par un puissant facteur idéologique, par une sorte d'"égalitarisme" chrétien, qui prêche l'"unité dans le Christ" et la disparition des «distinctions de race, de religion, de culture et de classe sociale, qui divisaient le genre humain depuis la faute» (39). Il s'agit d'une prédisposition d'esprit qui implique aussi des idées de générosité, de charité, d'amour du prochain, idées louées tout au long des siècles par les moralistes de l'orthodoxie (40), idées cultivées souvent par le bas clergé, qui trouvait en elles un allié contre les abus, les richesses, les discriminations du haut clergé. Être bon chrétien signifie, dans une large mesure, être généreux, charitable, vouloir donner aux autres, savoir partager avec les autres, répartir même ses propres biens au profit des autres.

Un geste généreux parmi les plus méritoires consiste à la distribution gratuite de nourritures, et surtout de nourritures carnées. C'est Dieu ou le saint qui les premiers donnent aux hommes l'exemple d'une générosité si louable. Le mythe de la fondation du sacrifice néo-grec en dit long sur ces cadeaux divins, sur l'animal ou les animaux que les dieux envoyaient, tous les ans, aux fidèles rassemblés à l'église pendant une fête, pour y être mis à mort et donné(s) en nourriture aux participants (41). Mais ce repas sacrificiel néo-grec n'est pas en même temps un repas où viennent se joindre les puissances divines de l'orthodoxie populaire; contrairement aux dieux grecs, ces puissances n'ont pas besoin

qu'on les associe aux convives, qu'on les invite à participer au festin, où à côté du partage des viandes entre les hommes, s'opère une autre répartition, entre les hommes et les dieux. Dispensatrices de tous les biens, ces figures du culte populaire néo-grec, soucieuses de la subsistance matérielle de leurs fidèles, ne manquent pas de les pourvoir périodiquement d'une nourriture carnée destinée à tous, sans aucune exception.

A travers le *kourbani*, les hommes répètent en quelque sorte, de temps à autre, cet acte de la générosité divine, qui met tout le monde sur le même plan alimentaire. Et ils le renouvellent aussi bien dans le cadre public communautaire, que dans l'espace domestique ou dans le milieu du travail (42). S'il s'agit d'un sacrifice public, c'est la communauté qui prend, le plus souvent, la responsabilité de cette «bouffe» carnée festive, c'est elle qui remplace le dispensateur d'en haut. Parfois c'est l'église même qui, en tant qu'intermédiaire entre les cieux et ce bas monde, joue le rôle du fournisseur des victimes (43); mais il arrive aussi que les plus riches de la commune soient les pourvoyeurs d'animaux, dont la chair va être distribuée équitablement entre tous (44). En sacrifiant une bête domestique, quelque chose de précieux qu'on enlève de ses biens, qu'il s'agisse des biens communautaires, ecclésiastiques ou des biens des particuliers, on n'a qu'un souci: ne priver personne de cette nourriture carnée bénite qui rend tous les participants semblables, même pour le bref moment d'une fête chrétienne (45). Le *kourbani* le plus réussi se mesure à l'abondance, au nombre des chaudrons qui, rangés sur une longue file, font bouillir les viandes (46). Lorsqu'il y a quelques années, on a fait le projet de la construction d'un aéroport à Spata, en Attique, – où a lieu le sacrifice traditionnel du taureau en l'honneur de saint Pierre – un vieux habitant du pays a manifesté sa vive inquiétude: «comment arrivera-t-on à nourrir toutes ces foules qui vont affluer désormais sur les lieux? Même avec cent chaudrons, on ne pourra pas assurer à chacun son plat carné» (47). On ne saurait pas exprimer, de façon plus simple et plus directe, la raison d'être, le sens profond, du *kourbani* néo-grec.

Notes

1. Edd. M. Detienne et J.-P. Vernant, Paris 1979, pp. 271-307: "L'égorge-ment sanctifié en Grèce moderne: les *Kourbania* des saints".
2. Parue la même année que le livre cité ci-dessus, la thèse du folkloriste

grec G. Aikaterinidis, *Sacrifices sanglants néo-grecs. Fonction - morphologie - typologie* (en grec), Athènes 1979, a enrichi nos informations sur cette pratique, grâce surtout à plusieurs manuscrits inédits, déposés au Centre du Folklore grec, matériel précieux qui est gardé soigneusement à l'abri du regard "profane" d'un helléniste! Intéressant pour les renseignements qu'il apporte, et bien qu'il concède au rite néo-grec quelques caractères propres, ce livre n'en répète pas moins les interprétations traditionnelles des folkloristes, en considérant le sacrifice sanglant «dans sa phase néo-hellénique», comme un "supplément utile" à nos connaissances sur le sacrifice grec ancien» (p. 11, c'est moi qui souligne).

3. Cf. Aristote, *Politique*, V, 1, 1302, a 7-8, sur l'ἰσοθυτικὴ ἰσότης et l'ἰσότης κατ' ἄξίαν, à propos du mélange de ces deux sortes d'égalité en vue de la meilleure constitution.

4. Sur tous ces aspects, voir M. Detienne, dans *La cuisine du sacrifice...*, op. cit., 23-24, 186sq., J. Svenbro, "A Mégara Hyblaea: le corps géomètre", *Annales ESC*, 1982, 953-964, et les analyses de G. Berthiaume, *Les rôles du mageiros: étude sur la boucherie, la cuisine et le sacrifice dans la Grèce ancienne* (*Mnemosyne*, Suppl., 70), 1982. Même le repas public hellénistique (offert souvent par divers évergètes) reste un repas masculin de citoyens adultes, sauf si l'on en décide autrement, en fixant les règles de participation d'autres catégories de la population (femmes, esclaves, jeunes, étrangers etc.): Pauline Schmitt-Pantel, "Le festin dans la fête de la cité grecque hellénistique", dans *La fête, pratique et discours*, (*Annales litt. de l'Univ. de Besançon*, 262), 1981, 85-99.

5. Saint Paul, *Première épître aux Cor.*, 16,2; *Deuxième épître aux Cor.*, 9,7 (en parlant de la collecte en faveur des saints de Jérusalem). Chacun donne «tout ce qu'il veut bien», «tout ce qu'il lui fait plaisir», Aikaterinidis, op.cit., 74.

6. *Laographia*, 3, 1911, 505-506.

7. *Thrakika*, 13, 1940, 338.

8. *Laographia*, 3, 1911, 506.

9. Voir *La cuisine du sacrifice...*, op. cit., 283, 285.

10. Sur la quête, voir à titre d'exemple, *Thrakika*, 37, 1963, 295; 41, 1967, 304; *Laographia*, 15, 1953, 157-158.

11. Sur une convivialité féminine face à celle des hommes, ainsi que sur le jeu d'oppositions et de conflits qui régissent les rapports des deux sexes, voir récemment les analyses de Marie-Elisabeth Handman, *La violence et la ruse. Hommes et femmes dans un village grec*, Paris 1983.

12. Ce sont les hommes qui manient le tranchoir, ce sont eux d'ailleurs qui égorgent la victime, comme ils tuent d'habitude tout animal destiné à la consommation courante de la famille. Mais la règle n'est pas sans faille: une poule ou un coq peut être confié au couteau tenu par une femme, à l'occasion toutefois de fêtes dont le caractère public et solennel est fortement atténué (cf. D. Loukopoulos et D. Petropoulos, *Le culte populaire de Farassa* (en grec), Athènes 1949, 63; Aikaterinidis, op. cit., 113).

13. Cf. *Laographia*, 3, 1911, 506; *Epetiris tou Laographikou Archeiou*, 17, 1964, 199; Aikaterinidis, op. cit., 62, 68, 91, 125.

14. Dépendance prêchée d'ailleurs par Paul: «le chef de la femme, c'est l'homme», «elle est le reflet de l'homme», *Prem. ép. aux Cor.*, 11, 3 et 7; ce qui ne gêne nullement une sorte de dépassement théologique de la division des sexes,

qui fait que «dans le Seigneur ni la femme ne va sans l'homme, ni l'homme sans la femme», *Prem. ép. aux Cor.*, 11,11; cf. *Épître aux Galates*, 3, 28.

15. *Archeion Ekklesiastikou kai Kanonikou Dikaïou*, 30, 1975, 5-6; cf. Aikaterinidis, op. cit., 74. Pour un autre exemple d'exclusion des femmes du repas commun, voir *La cuisine du sacrifice...*, op. cit., 286.

16. Témoignage oral (1976) du maire de la commune de Melissochori, en Macédoine. Il arrive qu'hommes et femmes forment séparément leurs propres rondes, menées par les personnes les plus âgées de chaque sexe (*Epet. tou Laogr. Arch.*, 18-19, 1965-1966, 326). Mais la danse réunit toujours toute la population, même là où - fait rarissime - sa tranche féminine s'abstient du repas commun (Aikaterinidis, op.cit., 74).

17. Sur les lois culturelles qui réglementent soigneusement l'accès du sexe féminin à la viande, et sur les femmes "carnivores" des Thesmophories, voir M.Detienne, dans *La cuisine du sacrifice...*, op. cit., 186 sq.

18. On entend le mot "étranger" dans sa double acception: il désigne, bien entendu, une personne de nationalité différente; mais également celui qui vient d'un autre village, d'une autre région grecque, l'"hôte" grec qui vit au-delà des limites de la communauté. D'ailleurs, cette ambivalence de ξένος est attestée aussi en Grèce ancienne (cf. Ph. Gauthier, "Notes sur l'étranger et l'hospitalité en Grèce et à Rome", *Ancient Society*, 4, 1973, 1-21).

19. *Laographia*, 3, 1911, 156.

20. Témoignage oral (1976) du marguillier de l'église de sainte Marina, au village de Rendina, près de Salonique; cf. *Thrakika*, 46, 1972-1973, 85.

21. Aikaterinidis, op. cit., 81.

22. Cf. Juliet du Boulay, *Portrait of a Greek Mountain Village*, Oxford, 1974, 38sq.

23. Aikaterinidis, op.cit., 76.

24. Quant à l'explication d'Aikaterinidis (op. cit., 76 note 3), qui invoque les «repas primitifs auxquels la participation des étrangers est permise», elle me semble critiquable pour deux raisons: d'une part, l'auteur recourt aux "survivances" (le «sésame ouvre-toi" de certains folkloristes); et d'autre part, il ne s'agit pas ici de participation des étrangers au repas des habitants, mais de leur droit exclusif à la viande du *kourbani*.

25. *Arkadiki Epetiris*, 2, 1906, 300-301.

26. *Thrakika*, 18, 1943, 224, 229; *Archeion tou Thrakikou Laographikou kai Glossikou Thesavrou*, 8, 1941-1942, 144; *Mesaionika Grammata*, 1, 1931, 154; Aikaterinidis, op.cit., 78 note 1, 89.

27. Sur la prépondérance de la viande sacrificielle bouillie face au rôti, fortement minoritaire, voir *La cuisine du sacrifice...*, op. cit., 301sq.

28. *Propos de table*, II, 10, *Moralia*, 642 F sq.

29. *Thrakika*, 41, 1967, 304.

30. *Archeion Thr. Laogr. Gloss. Thes.*, 18, 1953, 281.

31. Aikaterinidis, op. cit., 81-82, 87; *Laographia*, 3, 1911, 159-160.

32. Même les absents ne sont pas oubliés: si le sacrifice et le repas ont lieu autour d'une chapelle très éloignée de la commune, sur des endroits montagneux non accessibles par tout le monde, on met de côté une certaine quantité de

nourriture, pour la faire partager ensuite entre les non participants (Aikaterinidis, op. cit., 68).

33. Sur la compétition et la jalousie, qui caractérisent les relations entre familles, cf. J. du Boulay, op. cit., 170 sq.

34. Cf. *La cuisine du sacrifice...*, op. cit., 285, 286 et note 1.

35. À côté des sacrifices publics, où la communauté villageoise joue le rôle principal, on énumère toute une série de sacrifices privés ou "domestiques", organisés par des particuliers dans diverses occasions: à la naissance d'un garçon, au mariage, aux différentes messes de commémoration pour un mort, lorsqu'on jette les fondations d'un édifice, en cas de maladie d'une personne ou d'une bête etc. Mais sacrifices publics et privés se recoupent sur plusieurs points, leur cérémonial ne présente pas de différences substantielles, la frontière entre les deux reste ambiguë et incertaine.

36. Aikaterinidis, op. cit., 145.

37. *Syntagma...* (Recueil des "canons divins et sacrés"), éd. Rallis-Potlis, Athènes, 1852-1859, vol. 5, 387-388. Cf. *La cuisine du sacrifice...*, op. cit., 293-294.

38. Cf. J. du Boulay, op. cit., 243 sq.; J.K. Campbell, *Honour, family and patronage. A study of institutions and moral values in a Greek mountain community*, Oxford, 1964, 224 sq., 263sq.

39. *La Bible de Jérusalem*, nouv. éd., Paris, 1977, 1704, note f; cf. *Épître aux Colossiens*, 3, 11; *Épître aux Galates*, 3, 26-28.

40. Cf. P. Dimitropoulos, *Morale chrétienne-orthodoxe*, (en grec), Athènes 1970.

41. Sur ce mythe, voir *La cuisine du sacrifice...*, op. cit., 296sq.

42. C'est la distribution équitable de la nourriture carnée sacrificielle, qui va sceller l'accord, le contrat conclu entre un patron, qui offre le *kourbani*, et les gens qui vont travailler dans son service, en tant que bergers, ouvriers agricoles, maçons etc. (Aikaterinidis, op. cit., 79, 95, 100, 137, 138, 150).

43. Cf. *Epetiris Laogr. Archeiou*, 13-14, 1960-1961, 380, 405; Aikaterinidis, op. cit., 80, 101; *Thrakika*, 18, 1943, 239.

44. Cf. *Thrakiki Epetiris*, 1, 1897, 195; Aikaterinidis, op. cit., 78 note 2, 88, 114 note 2, 180.

45. Ne pas donner à chacun sa portion constitue une faute grave, que le saint va punir sévèrement (P. Nikitas, *Ménologe de Lesbos*, (en grec), Mytilène 1953, 144).

46. Cf. Aikaterinidis, op. cit., 69, 92, 129.

47. D. Markos, "Tò táma". *Le sacrifice du taureau en l'honneur de saint Pierre* (en grec), Spata-Attique 1981, 81. Sur le sens du mot *táma*, et son importance dans le cadre du *kourbani* néo-grec, voir *La cuisine du sacrifice...*, op. cit., 304sq.